

Православное догматическое богословие.

Том 4

протоиерей Николай Малиновский

[Том 1](#) • [Том 2](#) • [Том 3](#) • [Том 4](#)

О Таинствах Церкви О последних судьбах мира и человека

Отдел III. О Таинствах как средствах освящения человека

§ 137. Содержание и разделение учения

Искупитель мира, Господь Иисус Христос, видимо совершивший дело спасения людей, основавший церковь, как видимое орудие для освящения человека, видимо же, как бы в огненных языках, ниспославший Духа Святого основанной Им церкви и в ней пребывающего, даровал ей особенные, видимые средства, через которые сообщается лично и непосредственно каждому верующему благодать Божия, усвояющая спасение Христово. Это суть особые священнодействия, числом семь, называемые Таинствами (μυστήρια, sacramenta). Силою Божиею, действующею через Таинства, уверовавший гласу благодати, призывающей ко спасению через проповедь евангелия, совлекается ветхого человека и облекается в нового, или духовно возрождается для новой жизни в союзе с Богом, оправдывается и примиряется с Ним и во всю жизнь ведется, поддерживается и укрепляется на пути к полному союзу с Богом в И. Христе. Без этих священнодействий церковь не могла бы быть тем чем она есть, т. е. не только сокровищницею истины и руководительницею своих членов в истинно христианской жизни, но и источником освящения, – матерью, раждающею чад Богу. Церковь без Таинств, превратилась бы в обыкновенное общество людей, каковыми и являются те по имени христианские общества, которые не имеют истинных и действительных Таинств. Отсюда можно видеть, что учение о Таинствах, как чрезвычайных богоустановленных средствах освящения человека, имеет весьма существенное значение в общем учении о домостроительстве человеческого спасения.

При изложении учения о Таинствах требуют раскрытия догматические понятия, относящиеся к учению о Таинствах вообще: понятие о существе Таинств, их происхождении, числе и условиях действительности и действенности, – в виду односторонних и даже отрицательных воззрений на Таинства инославных исповеданий, разного рода сектантов и вообще

неправомыслия, и учение православной церкви о каждом из Таинств в частности.

I. О Таинствах вообще

§ 138. Понятие о Таинствах. Существо Таинств

I. Слово «Таинство» (*μυστήριον* , от *μύω* – закрываю глаза, сжимаю рот) обозначает идею Таинственного, сокровенного, недоступного другим. В св. Писании это слово встречается часто, но употребляется не для обозначения священнодействия, называемых ныне Таинствами, а в других смыслах ¹ . Долгое время широкий и разнообразный смысл был соединяем с словом Таинство (*μυστήριον*) и в церкви христианской, хотя с первых веков христианства (со времен Климента ал. и Оригена) оно стало входить в употребление (а на западе со времен Тертуллиана – *sacramentum*) и для обозначения Таинств в собственном смысле. Только постепенно оно могло получить и действительно получило (не прежде XII в.) значение термина, выражающего понятие Таинства, – то значение, какое соединяет церковь с этим словом в настоящее время. По учению православной церкви, под именем Таинств в собственном смысле разумеются такие священнодействия, Самим И. Христом для спасения верующих установленные и законною иерархией совершаемые, которые в видимом знаке заключают и под видимым знаком сообщают невидимую благодать Божию, и притом так, что в каждом Таинстве низводятся на верующих известные, определенные дары благодати ² . Существо Таинств, таким образом, состоит в том, что благодать Божия в них так соединена с внешним знаком или видимою стороною, что дары благодати подаются посредством видимой стороны или видимого образа, а не непосредственно Богом при принятии или по принятии этого знака. Такая нераздельность внешнего и видимого священнодействия с благодатною силою Божией для нас совершенно непостижима. «Если разум человеческий не понимаем, как душа человеческая соединена с телом», говорить преосв. м. Филарет, «то вотще усиливался бы он стать выше самого себя и уразуметь, как в учреждениях божественных вещественное соединено бывает с духовным, земное с небесным, естественное с сверхъестественным, и сколь важно сие соединение для произведения действий благодатных и

спасительных в человеке»³. Наименование этих священнодействий Таинствами, следовательно, вполне соответствует их непостижимому существу.

Но хотя для нас непостижимо, тем не менее, несомненно, что Богу угодно было соединить в Таинствах с видимыми действиями невидимую благодатную силу. Иисус Христос и Его апостолы, не называя этих священнодействий Таинствами, но говоря о них, ясно указывают на тесное отношение между благодатью, или внутренней стороною Таинства, и внешнею, особенно по отношению к Таинствам Крещения, Миропомазания, Евхаристии, покаяния, священства. Так, Иисус Христос говорил о Крещении: «аще кто не родится водою и Духом не может внити в царствие Божие» (Иоан. 3, 5). Ап. Павел свидетельствует: «и сими (грешниками) нецыи бесте, но омыстесь именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего» (1Кор. 6, 11; см. Еф. 5, 25). В этих изречениях ясно утверждается, что благодать Крещения находится в тесной связи с видимою стороною Таинства, – с водою и погружением. Точно так же говорится и относительно руковоплощения (Миропомазания). При рассказе о руковоплощениях всегда прибавляется, что тотчас же по возложении рук апостольских на крещенных нисходил на них Дух Святой, напр.: тогда возложиша руце на ня и прияша Духа Святого (Деян. 8, 17 и сл.), – ясное указание, что получение Духа Св. находится в необходимой зависимости от руковоплощения. Хлеб и вино в Таинстве Евхаристии называются телом и кровью Христовою (Иоан. 6, 51–54), почему ядый и пий недостойне суд себе яст и пьет, не рассуждая тела Господня (1Кор. 11, 29); отсюда следует, что видимые вещественные принадлежности в этом Таинстве – хлеб и вино – никак не могут быть понимаемы как простые символы; что, следовательно, в видимых хлебе и вине действительно присутствует Христос (*per transsubstantionem* – чрез пресуществление, по учению православной церкви). 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 видимого действия, ими

совершаемого. Особенно прямо говорится о тесной связи благодати священства с возложением рук: воспоминаю тебе возгревати дар Божий (χάρισμα τοῦ Θεοῦ), живущий в тебе возложением руку моею (διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου) – чрез возложением рук; (2Тим. 1, 6; см. 1Тим. 4, 14). Не так ясно, но указывается в Писании на отношение между благодатью и богослужебным действием и в Таинствах брака (Еф. 5, 23–33; 1Кор. 7, 39) и Елеосвящения (Иак. 5, 14–15).

На основании таких свидетельств Писания о существе Таинств, древние отцы церкви, раскрывая учение о том или другом Таинстве, согласно утверждали мысль о тесной связи между внутреннею и внешнею сторонами в Таинствах, «Приступи к Крещению», научает, напр., св. Кирилл иерусалимский, «не так, как к воде простой, но как к духовной благодати, с водою даруемой». И еще: «смотри, не почитай оно́го мира простым. Ибо как хлеб в Евхаристии, по призывании Св. Духа, не есть более простой хлеб, но тело Христово, так и св. сие миро не есть более простое,... но дар Христа и Духа Святого... И когда видимым образом тело помазуется, тогда Святым и Животворящим Духом душа освящается» ⁴. По словам св. Афанасия В., „как человек, крещаемый от человека, т. е. священника, просвещается благодатью Духа Святого, так и исповедующий в покаянии грехи свои приемлет оставление их через священника благодатью И. Христа» ⁵. Св. И. Златоуст говорит: «в Крещении чрез чувственную вещь – воду сообщается дар, а духовное действие состоит в рождении и возрождении, или обновлении» ⁶. Древнейшим сокращенным выражением такого рода представлений отцов церкви об отношении видимого, чувственного знака и невидимой силы благодати в Таинствах можно признать следующее определение Таинства бл. Августина: «sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma», с каковым в существе дела сходны нынешние определения Таинства. То же самое выражают и другие слова Августина: «sacramentum est sacrae rei (благодати) signum», или: «rerum occultarum sacratum et evidens Signum» ⁷. Св. И. Дамаскин определил и силу этого знака, указав, что он не есть

просто *σημαντικόν* , а *μεταδοτικόν προφερόμενον* , т. е. благодать Божию⁸ .

Отсюда можно видеть, что понятие о существе Таинств, как таких священнодействий, которые под видимым каким-либо образом душе верующего сообщают невидимую благодать Божию, по своему содержанию есть понятие богооткровенное, раскрывавшееся и учителями древней церкви. По обстоятельствам времени эта мысль в позднейшее время, сначала на западе (в схоластическом богословии), потом и на востоке, получила только лишь более точную формулу, – ту, в какой ныне церковь Христова преподает своим членам понятие о существе Таинств.

II. В западном христианском мире богооткровенное учение о существе Таинств подверглось со времен реформации искажению и даже отрицанию. Р.-католическая церковь хотя и ввела в совершение Таинств немало нововведений, равно допустила некоторые крайности и преувеличения в учении о силе и действительности Таинств (спасительное действие Таинств *ex opere operate*), однако удерживает то же понятие о существе Таинств, какое содержится и церковью православною. Но в отделившихся от римской церкви обществах изменено и даже отвергнуто древне-церковное учение о самом существе Таинств.

Так, реформаторы XVI в. решительно восстали против учения о том, что в Таинствах, хотя бы и правильно совершенных, необходимо сообщается благодать под видимым знаком (*ex opere operate*, – по терминологии римской церкви), особенно в виду утверждения средневекового богословия, будто возможно спасительное действие Таинств помимо содействия лиц, принимающих Таинство. Такое представление о Таинствах не мирилось с основным учением протестантизма об оправдывающей вере. Отвергнув значение Таинств, как таких священнодействий, которые сами по себе (объективно) сообщают приемлющим их благодать Божию, протестантизм, следуя началу оправдывающей веры, поставило восприятие благодати чрез Таинства в совершенную зависимость от внутреннего настроения лиц, принимающих Таинство, иди даже

вовсе отвергло значение Таинств, как проводников благодати. Такое воззрение на существо Таинств проводится, хотя и не в одинаково крайнем виде, и в лютеранстве, и в реформатстве.

Лютеранское учение о существе Таинств не отличается устойчивое™. Хотя оно и является выводом из общепротестантского начала об оправдании человека единою верою, но это начало не проведено лютеранством со строгою последовательностью в приложении к учению о Таинствах. Человек оправдывается единою верою, утверждали реформаторы XVI в. во главе с Лютером; без сознательной веры нет спасения. Средство оправдания находится, таким образом, не вне человека, а в нем самом, в глубинах его сердца, в вере. По силе этой веры и вследствие веры необходимо даруется человеку оправдывающая и спасающая благодать непосредственным действием Божиим на душу человека. Поэтому и самая вера, по смыслу протестантского учения, есть не только признание или убеждение в спасительности бесконечных заслуг Искупителя, но и уверенность в том, что человеку прощены грехи, что он оправдан и блажен. Вера, таким образом, есть существенное орудие, средство или проводник благодати. При таком воззрении на оправдание, очевидно, не должно быть никаких внешних действий, в роде Таинств, чрез посредство которых, сообщалась бы человеку благодать. Так последовательно проводимое начало оправдания человека личною верою ведет к отрицанию значения Таинств и уместности совершения их. Но принять такой вывод во всей его силе значило бы, с одной стороны, – стать в прямое противоречие с св. Писанием, которое неотразимо свидетельствует о связи действий благодати с совершением Таинств, с другой – порвать всякую связь верующего с видимою церковью, предоставив его полнейшему произволу. Посему первые представители реформации – Лютер и Меланхтон – и в самом начале своей реформаторской деятельности, отвергнув значение Таинств, как орудий благодати (*ex opere operato*), утверждали, что Таинства суть только напоминания (*μνημόσυλα*) о нашем благодатном состоянии, видимые печати (*σφραγίδες*) нашего пребывания в

церкви Христовой, или – просто знаки нашего общения со Христом, назначенные для укрепления и воспитания нашей веры, но не содержание в себе благодати оправдания ⁹. По существу своему они ничем не отличаются от тех символических знаков, какие Бог употреблял неоднократно в ветхом завете для убеждения людей в непреложности Своих обетований; таково, напр., знамение, данное Ною в радуге, Гедееону – в руне и всему вообще Израилю – в обрезании, которые сами по себе также не доставляли человеку благодати ¹⁰. Благодать даруется человеку не чрез Таинства, а чрез веру и под условием веры, т. е. чрез собственную мысль человека, чрез воспоминание о заслугах Христа. «Non sacramentum, sed fides in sacramento justificat» (не Таинство, а вера в Таинстве оправдывает), – было одним из первых положений Лютера, отречения от которых требовал у него кардинал Каэтан ¹¹. Посему, если во время совершения Таинств верующий не воспоминает Искупителя, если священнодействие не возбуждает в нем сообразных с ним мыслей и чувств, то его и нет для него; оно для него есть мертвая формальность.

Такое понимание Таинств приводило современников реформации к тому, что Таинства вовсе не нужны, что можно спастись и без них, – только была бы вера. Это и утверждали анабаптисты. Учение их сразу показало, к каким крайним выводам должно неизбежно привести последовательно развитое протестантство. Лютер восстал против этих «фанатиков» или «мечтателей», вынужден был отказаться от своих первоначальных воззрений на Таинства и стал защищать неразрывную связь их с благодатью, – утверждал, что они суть необходимые средства или проводники благодати. Это последнее воззрение на Таинства вошло и во все символические книги лютеранства. Сущность его состоит в следующем.

Таинство не есть простой, бессодержательный знак; оно само в себе свято и содержит освящающую силу, независимо от душевного расположения приемлющего его. Такое значение оно приобретает вследствие своей связи с словом Божиим, которое, в виде божественной заповеди совершать то или другое

Таинство, присоединяется в Таинстве к видимому знаку и заключает в себе обетование благодати (обещание прощения грехов). Это слово, утверждал Лютер, есть самая важная часть Таинств. Оно есть сущность, есть «истинное зерно» их, ибо оно есть главное орудие благодати. Без слова невозможно действие на нас Духа Св. и получение человеком благодати ¹². Слово же постоянно несет с собою благодать; оно есть, по сравнению Лютера, корабль божественной благодати (*vehiculum gratiae Dei*), – поток, приносящий нам благодать. Потому то, что слово всегда соединяется с Таинствами, – и Таинства постоянно приносить нам благодать, являются ее орудиями, каналами, или иначе – заключают сами в себе и по себе (объективно) освящающую благодатную силу ¹³. Но так как свою благодатную силу они получают от слова, то и заключают ее в себе лишь столько, сколько заключается в слове. Поэтому они не сообщают каких-либо особенных благодатных даров по сравнению с словом, но сообщают то же самое прощение грехов, какое получается и через слово ¹⁴.

Таков лютеранский взгляд на существо Таинств. Предложив такое учение о Таинствах, реформаторы хотели приблизиться к отвергнутому ими первоначально учению церкви о Таинствах, утверждающему связь между благодатью и видимым знаком в Таинствах; но в существе и видоизмененное лютеранское воззрение на Таинства осталось не менее далеким от учения церковного, чем и первоначальное. Ибо если слово и независимо от Таинств – такой же проводник и таких же даров благодати, как и в Таинствах, то Таинства не суть необходимые средства освящения человека. Сами по себе, независимо от слова, они и не имеют значения. Если и есть какое преимущество Таинств пред словом, то оно, состоит в том, что в них прощение грехов предлагается не всем вообще, как в слове, но каждому отдельно. На основании слова, возвещающего о прощении грехов всем вообще, каждому в отдельности трудно быть уверенным в том, что это прощение дается и ему. Но когда он принимает Таинство, то ему сообщается уверенность в том, что ему именно дарована благодать прощения. Следовательно, принятие Таинств важно

потому, что возбуждает и укрепляет веру человека в собственное, личное спасение ¹⁵. Вот и все преимущество Таинств пред словом. Но и это значение Таинств ослабляется тем, что лютеранство делает резкое различие между действительностью Таинства и его действенностью. Признавая Таинство, вследствие соединенного с ним слова, действительным само по себе, как носителя божественной благодати, независимо от субъективных условий его принят, оно в то же время отрицает его действительность по отношению к человеку, не имеющему достаточно личной веры. Для не имеющего веры Таинство остается простым внешним знаком, не сообщаящим благодати. Таким образом, и при видоизмененном воззрении на Таинства все дело спасения и оправдания человека по прежнему приурочивается единственно к его личной вере.

Подобных же воззрений на Таинства держится и реформатство, но только реформатское учение о Таинствах устойчивее лютеранского и более последовательно. Там, Цвингли, исходя из мысли, что только верою оправдывается и спасается человек, отказывается признать за Таинствами значение даже средств укрепления нашей веры. В таком воззрении, по его мнению, еще слишком много усвоится Таинствам самим по себе в ущерб веры. Если Таинства имеют значение восполнителя слабой веры, то нельзя говорить, что человека спасает только вера, – но вера и Таинства. Но «тот», говорит Цвингли, «чья вера настолько слаба, что требует подобных внешних»! укреплений, в сущности не имеет никакой веры, – следовательно, не может получить за нее и оправдания» ¹⁶. Исходя из этого положения, он утверждал, что Таинства суть не более, как только условные знаки союза людей между собою. Принимая Таинства, человек тем самым дает внешнее свидетельство своей твердой христианской веры и вместе как бы клятвенно обязывается быть «воином Христовым» (*miles Christi*); здесь он не себя самого удостоверяет в достоинстве своей веры, а убеждает в ней целое христианское церковное общество, членом которого он состоит или имеет состоять (после Крещения). «Чрез Крещение»,

говорить Цвингли, «ничего более не совершается, как обозначение (*consignatio*) того, кто причисляется к церкви; но тем еще отнюдь никакие грехи не уничтожаются» ¹⁷.

Другой представитель реформатства – Кальвин – двоится в своих воззрениях на сущность и действенность Таинств, причиной чему служить его своеобразное учение о предопределении. В идее он высоко ценит Таинства и готов, по-видимому, приписать им объективное значение проводников благодати, но только для тех, кто от века предопределен ко спасению; по отношению к таким Кальвин охотно мог бы принять учение о действенности Таинств *ex opere operato*, даже с теми крайностями, которые соединяло с этим учением р.-католическое схоластическое богословие. Но дело в том, что кроме этих предопределенных есть еще люди, лишенные спасения, и эти последние, будучи исключены из участия в божественной благодати, не могут быть в то же время лишены участия во внешних Таинствах. Если бы теперь благодать была неразрывно связана с внешним совершением Таинства и действовала на каждого приступающего к нему, в таком случае легко могло бы случиться, что не предопределенный, так сказать, против воли Божией восхитил бы божественную благодать. Чтобы избежать такого неблагоприятного вывода для своей системы, Кальвин по необходимости должен был бы отделить действия благодати от Таинств. Он утверждал, что для тех, кто не принадлежит к числу предопределенных, «Крещение, напр., есть только внешнее омовение без всякого внутреннего благодатного воздействия», и, следовательно, между Таинством и благодатью нет и не может быть никакой существенной связи и соотношения. Дух Св., податель благодати, относится к Таинству так свободно, что Он может действовать и без Таинства, так что это последнее не имеет никакого другого отношения к Св. Духу или действующей чрез него благодати, как то, что оно чувственно представляет внутреннее ее (благодати) воздействие.

Соответственное понятие о Таинствах внесено и в символические книги реформатства, в которых говорится, что Таинства суть знаки и печати (*signa et sigilla*) благодати Божией о

Христе, установленные свыше для назнаменования и напечатления ее в совести избранных Божиих и для взаимного засвидетельствования ими своей веры, благочестия и повиновения Богу ¹⁸.

Так реформация XVI в., поставив задачей отвергнуть заблуждения и злоупотребления римской церкви и восстановить древнюю церковь и чистоту древне-церковного и апостольского учения, на самом деле в учении о Таинствах отвергла не крайность лишь р.-католического учения, и апостольскую и древне-церковную веру в Таинства. В выделившихся же из протестантства обществах (напр., анабаптистов или меннонитов, социниан, арминиан или ремонстрантов, квакеров и др.) от древне-церковного учения о Таинствах осталось, еще менее. Таинства приравнены ими к обрядам с весьма условным значением, ничего общего не имеющим с понятием о Таинствах, как средствах благодатного освящения человека. Крайне протестантские воззрения на Таинства усвоены и многими из русских рационалистических сект (духоборцами, молоканами, штундистами и под.). Но отвергнув богопреданное учение о существе Таинств, протестанты отвергли богоустановленный способ сообщения благодати, усвояющей людям спасение Христово, – отвергли самую благодать, сообщение которой Господу угодно было соединить с совершением Таинств.

В XVI в., когда религиозное движение реформации охватило всю западную Европу, вместе с другими странами, входившими в состав р.-католической церкви, и Англия разорвала свой многовековой союз с Римом. Явилась независимая от Рима англиканская епископальная церковь с своими «членами веры», существенно отличными от догматов римской церкви, с своим английским богослужением и своею, наконец, независимую от папства иерархией. Вероучение ее представляет смесь лютеранства, реформатства и римского католицизма. В частности, отразилось влияние протестантских воззрений и на учение англиканской церкви о Таинствах. Однако учение о существе Таинств англиканскою церковью в содержимых ее вероизложениях выражено более согласно с верованием древне-вселенской церкви, чем с протестантскими воззрениями.

В важнейшей символической книге англиканства – «XXXIX членах» – дается такое определение Таинства: «Таинства, Христом установленные, не суть только отличительные признаки (*notae*) вероисповедания христиан, но и несомненные свидетельства и действенные знаки благодати (*efficacia signa gratiae*) и благоволения Божия к нам, посредством коих Бог невидимо действует в нас, и не только возбуждает, но и укрепляет нашу веру в Себя Самого. Они назначены не для того, чтобы быть предметом зренья и церемоний, а для употребления: и только в тех, кто достойно употребляет их, они имеют спасительное действие, но на недостойно приемлющих они низводят осуждение» (XXV гл.). Нельзя сказать, чтобы в этом определении давался вполне ясный и прямой ответ на вопрос об отношении благодати к видимому знаку в Таинствах, исключая возможность понимания этого отношения ближе к общепротестантскому учению. Точнее дается определение в «Катехизисе», именно: Таинство есть «внешний и видимый знак внутренней и духовной благодати, данной нам, установленный Самим Христом, как средство, чрез которое мы получаем ее, и залог, уверяющий нас в том» ¹⁹. Это последнее определение дает основание признавать, что англиканскую церковь Таинства понимаются как действительный (объективные) средства к сообщению благодати, что в них невидимо действует Бог не только чрез «возбуждение и укрепление нашей веры», но и чрез низведение благодати. Если действительно таково англиканское понимание существа Таинств, то оно вполне православно.

§ 139. Богоустановленность Таинств

I. Таинства суть божественные установления, а не человеческие учреждения. Таковыми признают эти священнодействия одинаково все христианские исповедания, хотя содержать и неодинаковое учение о существе и числе Таинств. Богоустановленность есть существенный признак, входящий в понятие о Таинствах. Бог – единственный источник и раздаятель благодатных даров; посему никто другой, кроме Самого Господа, не мог установить таких средств облагодатствования человека, как Таинства, потому что в них не от внешних действий зависит явление силы Божией, а наоборот, – сила Божия сообщает все значение внешним действиям. Частнее, как благодать Св. Духа, освящающая и спасающая человека, подается от И. Христа, исходатайствовавшего от Бога Отца для освящения людей Духа Св., так главою церкви – И. Христом установлены и те священные действия, чрез которые она подается, – отчасти до Его воскресения, отчасти по воскресению в течение сорока дней, когда Он являлся ученикам Своим и беседовал с ними яже о царствии Божии (Деян. 1,3). Нельзя признавать правильным разделение Таинств на учрежденные Самим И. Христом и на установленные апостолами. Об установлении И. Христом некоторых Таинств, – как то: Крещения, причащения, покаяния, священства, – ясно возвещается в евангелиях. О других Таинствах, как богоустановленных, свидетельствуют апостолы тем, что сами себя признают не установителями, но только слугами Христовыми и строителями таин Божиих. Они не вводили и не устанавливали ничего такого, на что не имели ясного повеления от Господа. Ап. Павел писал: тако нас да непщует человек, яко слуг Христовых и строителей таит Божиих (1Кор. 4, 1). Кто убо есть Павел, кто же ли Аполлос? Но точию служителие, ими же веровасте, и комуждо, якоже Господь даде. Аз насадих, Аполлос напои, Бог же возрасти. Тем же ни насаждаяй есть что, ни напаяй, но возвращаяй Бог (3, 5–7). Эта сила, возрождающая, возвращающая и совершенствующая человека в жизни духовной,

и есть та благодать, которая подается Богом чрез спасительные Таинства. Если Таинства, как видимые средства сообщения человеку спасительных даров Св. Духа, – установление Божие, то понятно, сколько нечестиво и безумно было бы приравнивать их к каким-нибудь магическим тайнам, в которых известным действиям или знакам приписывается такое свойство, что ими будто бы необходимо вызывается сверхъестественная сила ²⁰. Здесь знаки сами по себе не имеют значения; все значение их состоит в том, что с ними Бог не по какой-нибудь необходимости, а совершенно свободно благоволил соединить действия спасительной благодати Своей.

II. Почему же Господу угодно было спасительные действия благодати соединить в Таинствах с видимыми действиями? Благодать, как сила Божия, не нуждается ни в каких посредствах для действовать на человека: Дух Божий, идеже хочет, дышет (Ин. 3:8).

Главнейшее основание установления Богом таких средств спасения, как Таинства, заключается в благодати и любви Божией к человеку и Его высочайшей премудрости. Если Бог есть любвеобильный Отец, употребляющий все средства к восстановлению падшего человека, то возможно ли, чтобы Он, даровавши роду человеческому в воплощении, страданиях и смерти Своего Сына могущественное средство спасения, предоставил каждому самому изыскивать способы пользоваться этим средством, не указал Сам ближайших и действительнейших к тому способов, не облегчил возможным образом для каждого человека дело усвоения спасения Христова? Таинства, в которых Сам Бог под видимыми знаками дарует людям спасающую благодать, и являются такими способами. Далее, так как средством для спасения человека Богу угодно было избрать воплощение Сына Божия, то божественная любовь изменила бы прием в Своих действиях на человека, если бы предложила средства для усвоения человеком спасения Христова чисто духовные, если бы не установила Таинств. И если воплощение Сына Божия мы признаем самым действительным целесообразным средством для восстановления падшего человека, проявлением

премудрости Божией (1Кор.3:7), то не иными должны нам представляться и избранные тою же премудростью способы усвоения людям спасения Христова – Таинства, в которых непостижимым для нас образом соединяются благодать с чувственным знаком, земное с божественным, подобно тому, как и во Христе Бог явился во плоти. И действительно, избрание Богом духовно-чувственных средств для сообщения людям благодати искупления находится в полном соответствии с двухсоставностью человеческой природы и ее потребностями. Человек – не бесплотное существо, не есть только дух, но соединение духа и тела, почему имеет нужду в духовно-чувственных посредствах для получения благодати. Для существ, не имеющих подобной нам телесности, возможно непосредственное созерцание тайных действие Духа Божия и восприятие благодати без посредства видимых чувственных знаков, каковы Таинства, – как без таких посредств находятся в общении с Богом ангелы и души умерших. «Если бы и ты был бестелесен», говорить св. Златоуст, «то Христос сообщал бы тебе дары бестелесно; но так как душа твоя соединена с телом, то духовное сообщает тебе чрез чувственное» ²¹. Как существо духовно-телесное, человек имеет и нужду в исцелении и освящении не только души, но и тела. Св. Григорий Б., рассуждая о Таинстве Крещения, говорит: «поелику мы состоим из двух естеств, т. е. из души и тела, из естества видимого и невидимого, то и очищение – двоякое, именно: водою и Духом; и одно приемлется видимо и телесно, а другое в то же время совершается не телесно и невидимо; одно есть образное, а другое истинное и очищающее самые глубины» ²².

Существенно-важное значение имеет установление Богом духовно-чувственных средств облагодатствования и для убеждения человека в несомненности дарования ему благодати. Если бы не было таких осязательных посредств сообщения человеку благодати, то человек, не достигали высокой нравственной чуткости, совсем и не знал бы, что ему ниспосланы свыше, от Бога, особые дары и силы, яже к животу и благочестию. Напротив, человек, склонный к самомнению, легко мог бы принимать за плоды благодатных влияний на него

свои обыкновению религиозные настроения и состояния и таким образом впадал бы в гибельные ошибки в своей религиозно-нравственной жизни. Это и видим на примере сектантов-мистиков, не признающих внешних средств и путей к благодатному общению с Богом (каковы, напр., шведенбергиане, хлысты, скопцы и др.). Если же было бы такое разделение между благодатно и чувственным знаком в Таинствах, когда бы, напр., благодать давалась одним достойным, прочие же принимали бы только видимый знак (как учат протестанты), – ни один человек не мог бы с уверенностью сказать, что он получил благодать. А подобная неуверенность и сомнение в действительности получаемых даров осуждали бы верующего с мнительною совестью на постоянные нравственные мучения. Но установление Богом таких средств сообщения благодати, в которых в видимом знаке заключается и под видимым знаком сообщается людям благодать Божия, устраняет всякую возможность сомнений в получении благодати, заблуждений, самообманчивых мечтаний и гаданий, удостоверяет в действительности общения с Богом, поддерживает и укрепляет надежду на спасение во Христе.

Наконец, чрез видимые средства сообщения благодати достигаются в церкви и другие важные цели: верующие видимо освящаются в члены церкви Христовой и отделяются от неверующих, что способствует теснейшему соединению их между собою в единое тело Христово, ощутительно напоминает им об истинах веры и обязанностях членов церкви, открывается возможность приготовления к достойному восприятию благодати искупления.

§ 140. Число Таинств

I. «Веруем», учат восточные патриархи, «что в церкви есть евангельские Таинства, и что их семь. Меньшего или большего числа Таинств в церкви не имеем, так как число Таинств сверх семи есть порождение еретического безумства, число же семь законополагается и принимается св. евангелием, как и остальные догматы католической веры» (Посл. вост. пост. патр. чл. 15). Таковы именно Таинства, содержащиеся и преподаваемые в православной церкви: Крещение, Миропомазание, покаяние, причащение, священство, брак, Елеосвящение. В каждом из Таинств преподаются известные, определенные дары благодати. Если бы освящение человека благодати совершалось чрез сообщение в каждом из Таинств благодати не в определенном, частном виде освящения, то надлежало бы быть одному какому-либо Таинству, а не различным. Все же Таинства в совокупности, обнимая всю жизнь человека, соответствуют главнейшим нашим нуждам и потребностям в духовной нашей жизни, равно и нуждам целой церкви Христовой ²³. В частности, искупительная сила и значение каждого Таинства состоит в – следующем.

В Крещении верующий во Христа, силою Духа Божия, освобождается от греха, проклятия и вечной смерти и возрождается в жизнь духовную, благодатную. В Миропомазании получает крестившийся благодать, возрастающую и укрепляющую его в жизни духовной. В причащении христианин питается божественною пищей – истинным телом и истинною кровию Христовою, для поддержания жизни духовной и для преспеяния в духовных совершенствах. Чрез покаяние врачуетс христиан от болезней духовных, т. е. от грехов, коим подвергся он после Крещения или после предшествующей исповеди. В священстве избранный из христиан получает благодатное право возрождать и воспитывать других в духовной жизни посредством слова Божия и спасительных Таинств. Чрез Таинство брака сообщается благодать, освящающая супружество и

содействующая благословенному рождению и воспитанию детей. В Елеосвящении страждущий телесными недугами христианин врачуетя от болезней телесных, посредством исцеления от духовных.

Что Таинств церковных установлено главою церкви – И. Христом именно «семь, не более и не менее», – такая формула о числе Таинств явилась в церкви сравнительно в позднейшее время. В св. Писании не находится прямо выраженной мысли о седмичном именно числе Таинств, как не употребляется в Писании и самое слово «Таинство» – *μυστήριον* – в приложении к священнодействиям, которые принято ныне обозначать этим словом. Равно ни у кого и из отцов и учителей церкви не встречается перечислены всех семи Таинств. Появление формулы о седмичном числе Таинств относится к XII веку на западе и к XIII в. – на востоке ²⁴.

Однако совершенно неосновательно утверждение протестантов, что будто бы седмичное число Таинств явилось в церкви путем исторического развития обрядности, при чем некоторые обряды постепенно возвышались на степень Таинств, – что в св. Писании дано учение о двух только Таинствах: Крещении и Евхаристии, и что, следовательно, учение о седмичном числе Таинств – не в откровении данная истина, а следствие постепенной утраты чистоты апостольской веры в Таинства ²⁵. В Писании содержатся более или менее ясные свидетельства о всех семи Таинствах, и каждому из них усвояются существенные свойства Таинства: божественное установление, видимое действие и обетование особенной благодати приемлющему Таинство. И если прямо в Писании не сказано, что Таинств семь, то точно так же нигде не сказано и того, что Таинств только два или три. Разность между учением откровения и церкви о Таинствах касается не содержания этого учения, а способа изложения и выражения учения.

Равно отсутствие до XII в. точной формулы: «Таинств семь» – не служит доказательством того, будто церковь до XII в. не знала и не имела семи Таинств. Церковь всегда их имела и всегда признавала семь священнодействий, сообщающих особенную благодать, – следовательно, считала их Таинствами,

хотя по обстоятельствам времени и не формулировала долго в кратких и точных выражениях своего всегдашнего учения, подобно тому, как, напр., и учение о Св. Троице и лице И. Христа лишь во времена вселенских соборов было выражено в точных и кратких вероопределениях. Дело в том, что наименование семи священнодействий церкви, в видимых действиях сообщающих особенную благодать Божию, Таинствами (μυστήρια, sacramenta), не дано в откровении. Отсюда, какое-либо общее и постоянное наименование для этих священнодействий с определенным значением, выделяющим их из ряда других способов действия благодати Божией в церкви, могло появиться и сделаться общепризнанным не вдруг, а постепенно, подобно тому, как постепенно, напр., были выработаны и вошли в употребление термины: ξύσις, ὑπόστασις ὁμοούσιος и др. Так и было в действительности. На востоке, хотя наименование этих священнодействий Таинствами (μυστήρια), – именем, которым у греков назывался особенный, Таинственный (мистический) культ с особенными обрядами (т. е. мистерии), имевшими некоторое внешнее сходство с Таинствами, – стало входить в употребление с первых веков христианства (встречается у Климента алекс, Оригена), но не было единственным; те же священнодействия были называемы и другими именами, также заимствованными из языческого мистического языка, как то: τελετή (τελετή на языческом мистическом языке значило просто обряд, действие; в дальнейшем значении получило смысл особенного Таинственного действия и нравственного понятия о «совершенстве», высшей степени освящения), также σύμβολα (по мистической терминологии – Таинственные, священные предметы, реликвии, амулеты). Самое слово μυστήριον, будучи прилагательно к некоторым из Таинств (именно – первым трем), было прилагательно к ним лишь для обозначения некоторого (внешнего, конечно, только) сходства их с языческими мистериями, но отнюдь не выражало того, что соединяем мы ныне с понятием Таинств. Не теряло это слово и других своих значений, как библейских, так и светских.

То же было и на западе. Здесь со времен Тертуллиана стало входить в употребление наименование Таинств sacramenta (употреблялось одновременно и греческое – *μυστήρια*), но тем же именем были обозначаемы не только Таинства, но и все прочие обряды, все символическое, сокровенное, непостижимое. Были и другие наименования Таинств, особенно *signum*, *sigillum*.

Таким образом, у древних отцов не было в употреблении для обозначения Таинств одного определенного наименования (термина), которое бы исключительно было им усвояемо и выражало одно понятие Таинства, в тесном смысле этого слова. Но если не был употребителен термин «Таинство» в определенном смысле, то понятно, что не было и формулы: «Таинств церковных семь». Такая формула могла явиться под условием предварительного выделения всех семи Таинств из обширного – круга других средств спасения человека благодатью и уяснения самой существенной стороны в догматическом учении о Таинствах вообще и о каждом из Таинств в отдельности, – определения отношения между благодатью и чувственным знаком или видимою стороною Таинства, подведения всех семи Таинств в одно общее понятие Таинства. А это совершилось около XII в. С этого времени названия *μυστήριον* и *sacramentum* стали употребляться для обозначения понятия о «Таинстве» в собственном смысле, – понятия, содержащего в себе соединено нескольких частных догматических мыслей относительно известных семи священнодействий, почему около этого времени явилась и формула: «Таинств церковных семь»²⁶.

Но что все семь Таинств были признаваемы и существовали в церкви от основания ее, а не появлялись постепенно, об этом имеются твердые исторические свидетельства.

Прежде всего, об этом свидетельствуют в своих писаниях древние отцы и учителя церкви. Правда, ни один из них в отдельности не излагает нарочито учения о Таинствах, и потому ни один не дает прямого ответа на вопрос: сколько – Господь установил Таинств? Такой вопрос не был и возбуждаем в

древней церкви. Древние отцы и писатели только говорили, по разным поводам, что в церкви преподаются такие или иные священнодействия, но без исчисления всех их, упоминая то об одном, то о двух, то о трех Таинствах, в зависимости от представлявшихся к тому поводов. А поводы бывали различные, но не требовавшие исчисления всех Таинств. Иногда они говорили о Таинствах для защиты христианства и церкви от хулы язычников, а таковой хуле из Таинств подвергались лишь Крещение и Евхаристия, иногда – при обличении еретиков, злоупотреблявших известными Таинствами, иногда – для научения новообращенных, готовившихся приступить или уже приступивших к Таинствам, иногда – для разрешения возникавших недоумений о плодах того или иного Таинства, или способа его совершения, иногда – при ободрении страждущих, согрешивших, но кающихся, иногда – при обличении недостатков в жизни христианского общества (напр., языческих обычаев при заключении христианских браков), имеющих отношение и к Таинствам, и т. п. И вот, если рассматривать все свидетельства о Таинствах древних отцов, живших в известный период времени, а не каждого порознь, то оказывается, что хотя в отдельности каждый из них говорить лишь о некоторых Таинствах, но все вместе свидетельствуют об употреблении и совершении всех Таинств в их время ²⁷.

Важным доказательством существования седмичного числа Таинств в церкви с глубокой древности служить, далее, признак всех семи Таинств в неправославных обществах. Так, у несториан и евтихиан, ведущих свое начало от Нестория и Евтихия, живших в V в., существует семь Таинств. То же число Таинств неизменно признается и церковью западною. В эпоху разделения церквей, в IX–XI в. и позднее, когда писатели восточной церкви имели особенные поводы и причины обличать в неправомыслии западную церковь, обличали в частности и нововведения запада в совершении Таинств, не укоряли западную церковь за умножение или сокращение числа Таинств. Такое согласие относительно числа Таинств, христиан, разномыслящих относительно других предметов веры, показывает, что вера в седмичное число Таинств основана на

апостольском предании, а не есть позднейшее нововведение в церкви.

Наконец, о том же свидетельствует и церковно-богослужебная практика. До нашего времени сохранились чинопоследования семи церковных Таинств, – греческие и латинские которые восходят далее XI в., – ясный признак, что все семь Таинств существовали в церкви задолго до появления точной формулы: «Таинств семь, не более и не менее».

II. Ворование всего христианского мира в седмичное число Таинств реформацией XVI в. объявлено заблуждением. На самом деле Иисус Христос установил в Своей церкви, будто бы, не семь Таинств, а только два – Крещение и Евхаристия, с которыми и соединил обетование благодати; прочие же Таинства суть простые обряды, возведенные церковью на степень Таинств, – правда, благочестивые и полезные, но не имеющие богоустановленного видимого знака и обетования благодати ²⁸. В оправдание такого своего учения о числе Таинств протестанты, разумеется, представляют не мало доказательств, заимствуемых из Писания, творений древних учителей и истории церкви, противопоставляя оные тем, какие служат подтверждением веры в седмичное число Таинств ²⁹. Но на самом деле учение о числе Таинств образовалось в протестантстве независимо ни от св. Писания, ни от Предания. Как и учение о существе Таинств, оно вытекает из одностороннего учения об оправдывающей вере. Сила Таинств, по смыслу протестантского учения, заключается в том, что они служат знаками и свидетельствами благодати Божией, дарующей прощение грехов, и возбуждают и подкрепляют веру в обетование благодати. Но если назначение Таинств – укреплять веру в прощение грехов, то отсюда последовательно вытекло сокращение числа Таинств. Так, брак уже не мог быть в числе Таинств, ибо не соответствует цели Таинств, – не может служить залогом прощения грехов; римская церковь, будто бы, возвела его на степень Таинства, чтобы дать возможность иерархии вмешиваться в семейную жизнь верующих. Миропомазание являлось излишним, ибо в Крещении даровано уверение в прощении грехов, – в том, что человек – сын

благодати; оно было бы повторением Крещения. Причащение делает излишним Елеосвящение, когда, в случае близкой смерти человека, бывает нужда уверить в прощающем милосердии Божиим, а уврачевание от болезней подается по силе веры, без всякого Таинства. Священства, как Таинства, быть не должно, ибо священство есть достояние всех и каждого верующего; все верующие равны по благодатным правам и не имеют нужды ни в органах, ни в носителях благодати для передачи ее другим, каковые носители лишь заслоняли бы непосредственное соединение человека со Христом. Таинство покаяния, – в виду, с одной стороны, ясных свидетельств о нем Писания, а с другой – и потому, что можете служить к ободрению человека, к поддержанию его слабеющей веры, – на первых порах протестантство расположено было удерживать в числе Таинств; но потом воспоминания о р.-католических злоупотреблениях тайною исповедно и разрешительною властью (особенно индульгенциями) привели протестантов к тому, что они и Таинство покаяния стали отвергать, по крайней мере в двух важнейших его сторонах – устной исповеди и разрешена от грехов, признав необходимым лишь внутреннее сокрушение о грехах. Так одностороннее начало об оправдывающей вере привело протестантство к отвержению постоянного и всеобщего в христианском мире до времен реформами верования в седмичное число Таинств

Учение о числе Таинств немецких реформаторов XVI в. усвоено и церковью англиканскою. «Два Таинства», говорится в XXV члене англиканского вероисповедания, «установлены Христом, нашим Господом, в евангелии, а именно: Крещение и вечеря Господня. Те пять, которые обычно называются Таинствами, а именно: Миропомазание (*confirmatio*), покаяние, священство, брак и Елеосвящение (*extrema unctionio*), не должно счислять Таинствами евангелия, так как они возникли отчасти от превратного подражания апостолам, отчасти же суть состояния жизни, дозволенные в Писании; однако они не имеют одинаковой природы Таинств с Крещением и вечерею Господнею, ибо они не имеют какого-либо видимого знака или обряда, установленного Богом». Правда, по толкованию

новейших английских богословов, отсюда будто бы не следует, что англиканская церковь и вообще признает только два Таинства, а все остальные совсем не считает Таинствами. Нет, она будто бы только различает Таинства высшие, евангельские, и Таинства низшая, церковные. За последними она не отрицает вообще значение Таинств, а говорить лишь, что они не такие Таинства, как Крещение и причащение, «не евангельские Таинства и не имеют одинаковой природы Таинств с Крещением и вечерей Господней» ³⁰ . Но такое заявление, являясь лишь только мнением отдельных членов, а не голосом всей англиканской церкви, и само по себе едва – ли способно смягчить протестантский характер учения о числе Таинств, заключающийся в ее символических книгах ³¹ . Нет и не может быть Таинств, которые бы не были установлены И. Христом. Посему говорить об известных священнодействиях, что они – Таинства, но «не евангельские», т. е. не установленные И. Христом, значить то же, что не признавать их Таинствами, приравнивать к разным другим обрядам. Мало того, в XXV-м члене «не евангельские» Таинства, или по крайней мере некоторые из них, по-видимому, даже осуждаются, когда о происхождении их говорится, что они «отчасти возникли из привратного подражания апостолам». Этими словами некоторые Таинства несомненно исключаются из числа одобряемых церковью обрядов. И действительно, помазание больных елеем (*extrema unctio*) вовсе не совершается в английской церкви.

§ 141. Условия действительности и действенности Таинств

В виду особенной важности в деле спасения принятия Таинств, как богоустановленных органов благодати Божией, необходимо выяснить, при каких условиях Таинства обладают действительностью и действенностью. Под действительностью Таинств разумеется то, что известное Таинство есть действительно Таинство, а не простой обряд, т. е. в видимом знаке заключает и сообщает благодать Божию приступающему к Таинству; под действенностью же Таинства – такое или иное действие на человека благодати, сообщаемой под видимым знаком при принятии Таинства, – во спасение, или во осуждение.

I. По учению православной церкви, Таинство действительно и благодать Божия несомненно нисходят на человека, когда Таинство совершено правильно. Правильность же совершения Таинства заключается в том, чтобы при совершении его в точности соблюдены были предписываемый церковью требования относительно совершителя и образа совершения Таинства.

Совершителем Таинства может быть только правильно избранный и законно-рукоположенный епископ и пресвитер. Законным, т. е. согласным с законами церкви, рукоположением называется такое, которое совершается епископом, по прямому в непрерывному преемству принявшим власть поставлять совершителей тайн Божиих от самих апостолов. Преемство от апостолов и непрерывность этого преемства служить признаком истинной иерархии и свидетельствует о праве человека совершать Таинства ³². Необходимость этого условия для действительности Таинств понятна. Господь Иисус Христос усвоил право и власть сообщать людям благодатные дарования чрез установленные Им священнодействия не всем верующим, но только призванным из них – апостолам (Мф. 18, 18; 28, 18–19; Иоан. 20, 21, 23 и др.), а потом через апостолов преемникам их – епископам. и чрез епископов – сотрудникам их, пресвитерам

(Еф. 4, 11). Епископам и пресвитерам даруется эта власть чрез особое Таинство, – Таинство священства. И только приявшие это Таинство от законного епископа (т. е. по прямому и непрерывному преемству получившего благодатные полномочия поставлять совершителей тайн Божиих от самих апостолов и не отпавшего от благодатного священства) могут быть совершителями истинных Таинств. Таковы совершители Таинств – епископы и пресвитеры церкви православной, также р.-католической и армяно-григорианской церквей. Последних, т. е. епископов и пресвитеров р.-католической и армяно-григорианской церквей, должно признать совершителями истинных Таинств, ибо свою власть и право на то они получили от епископов, не порвавших связи с апостольским преемством. Их пребывание в отчуждении от православной церкви, их заблуждения не делают нарекания на благодать, сообщаемую им и получаемую ими, и по существу своему – такого рода, что православная церковь не причисляет эти обстоятельства к числу способных погасить пребывающую в них благодать, – точно так же, как личное не достоинство и православного священника не препятствует благодати Божией приходить на приемлющего с верою Таинство, им совершаемое. На этом основании православная церковь, при переходе известного человека в лоно церкви православной, признает силу и истинное значение за Таинствами, полученными им во время пребывания его в недрах р.-католической и армяно-григорианской церкви, напр., за Миропомазанием и священством. Но где нет иерархии, сохраняющей преемство и непрерывность рукоположения от апостолов, там нет и истинных Таинств. На этом основании признаются не действительными Таинства, совершаемый, напр., лютеранскими пасторами и суперинтендентами, как не имеющими связи с преемством апостольского рукоположения, отвергающими и самое священство, как Таинство, – равно нашими раскольниками, и не только беспоповцами, но и поповцами, предоставляющими совершение Таинств лицам, которым запрещено священнослужение, или которые лишены сана.

Из этого правила делается в некоторых особенных случаях исключение ради Таинства Крещения, которое по нужде допускается совершить простому мирянину, даже женщине, и совершаемое в таком случае Крещение признается Крещением истинным. Равно не повторяется православною церковью Крещение, совершенное в протестантской, беспоповщинской и подобных христианских общинах, – вообще лицами, верующими в основные истины христианства – в Бога триединого и в тайну искупления ³³. Объяснение этого исключения – в существе и значении самого этого Таинства.

Но поставляя действительность Таинства в зависимость от законности совершителя Таинства, православная церковь, согласно с древне-вселенским учением, отвергает воззрение, будто и из законных совершителей совершают действительный Таинства только те, которые являются достойными служителями и строителями Таинств, а Таинства, совершаемый священнослужителями жизни недостойной, или без благоговейного внимания к своему делу, или вообще без должных внутренних расположений, не имеют силы Таинств. Такое мнение было высказываемо еще в древности (донатистами, новацианами, монтанистами), было повторяемо в последующие времена (в XII в.-вальденсами и альбигенсами, с XIV в. – последователями Виклефа). В р.-католической церкви также подвергалось неоднократным нарушением вселенское учение о том, что действительность Таинства не зависит от достоинства совершителя. С конца VIII-го века там не мало было случаев, когда были объявляемы недействительными посвящения некоторых пап и епископов, именно потому, что эти папы и епископы признаваемы были людьми недостойными; при чем рукоположенных ими принуждали к новому посвящению, вопреки постоянному учению церкви, что никто не рукополагается в тот же сан вторично. Первый такой случай был в 769 г., когда папа Константин II, утвердившийся на престоле вооруженною рукою и владевший им в продолжение тринадцати месяцев, был ослеплен и низложен, после чего были объявлены недействительными все его посвящения. Но особенно резкий факт в этом роде случился в конце IX-го века,

когда после смерти папы Формоза, вследствие объявления недействительными всех посвящений, совершенных им в пятилетнее папствование, вся итальянская церковь пришла в крайнее замешательство и родилось всеобщее сомнение: существуют ли еще в Италии Таинства? В XI-м веке открылась великая борьба против симонии. Снова объявлено было много посвящений недействительными и начались перепосвящения. Это произошло вследствие двоякого ложного заключения, что симония (или получение и преподавание священства за деньги) есть ересь, а ересь делает посвящение недействительным. Вред, который папы причинили этим, был безмерный, ибо тогда во всей Италии было весьма мало священников и епископов, которые были бы непричастны симонии; так что миллионы мирян были введены в заблуждение касательно Таинств, которые они приняли из рук клира, объявленного не имеющим действительного посвящения. Спор и вражда между народом и священниками проникли даже в деревни. Однако же этого было недостаточно. Папа Урбан II объявил: «если бы при посвящении даже не было никакой симонии, то все же оно недействительно, так как совершено епископом, зараженным симониею»... Иннокентий II сделал II-й латеранский собор совинником своего ложного мнения, по которому он объявил ничтожными посвящения тех епископов, которые держали сторону большинством кардиналов избранного, но еще прежде умершего папы Анаклета ³⁴. История р.-католичества в последующие века впрочем не представляет фактов, подобных приведенным.

В настоящее время р.-католическая церковь действительность Таинств по отношению к совершителю их ставит в зависимость, кроме законности совершителя в православном смысле, еще от того, имел ли священнодействующий надлежащее намерение (*intentio ministri*) к его совершению. Тридентский собор определил «если кто станет говорить, что в священниках, когда они совершают и преподают Таинства, не требуется намерение по меньшей мере делать то, что делает церковь (*non requiri intentionem saltern faciendi, quod facit ecclesia*), тот да будет анафема» ³⁵. Что

должно понимать в совершителе – под «намерением по меньшей мере делать то, что делает церковь», собор не разъяснил, а латинское богословие под именем намерения совершителя понимает такое его душевное настроение (*animi deliberatio*), когда он намеревается совершить действие священное, установленное Христом, или обычно совершаемое церковью. Смотря по направлению намерения, частнее различают: намерение внешнее (*intentio externa*), намерение священнодействовать, точно выполнить все обрядовые установления Таинства, требуемые церковью, – и намерение внутреннее (*intentio interna*), когда совершитель имеет в виду не только исполнить в точности все установленные обряды, но и глубокое внутреннее решительное намерение совершить именно Таинство, т. е. низвести в Таинстве Св. Духа, или произвести те именно благодатные действия, который по божественному установлению предназначены для каждого Таинства. Какое именно намерение необходимо для действительности Таинства, между богословами латинской церкви идет разногласие, продолжающееся уже несколько веков: одни считают необходимым лишь внешнее намерение (в качестве, конечно, *minimum'a*), другие настаивают (напр. Беллярмин, Перроне, Либерманн) и на необходимости внутреннего намерения. В булле папы Льва XIII «*Apostolicae Curae*» (1896 г. сент.), по вопросу об англиканских рукоположениях, сделано такое заявление относительно значения намерения совершителя Таинств: «к существенному недостатку формы (т. е. в англиканских рукоположениях) присоединяется недостаток намерения, которое для Таинства столь же существенно необходимо. О мысли или намерении, насколько оно, по самому существу своему, есть нечто внутреннее, церковь не судит; но она должна судить о нем, насколько оно проявляется во вне. Итак, ежели кто-либо при совершении и преподании Таинства благоговейно и по чину употребляет матерью и надлежащую форму, тот по этому самому признается имеющим намерение совершать то, что совершает церковь (речь, очевидно, об *intentio externa*). На это основание опирается учение, по которому действительно

Таинство, преподанное даже еретиком или некрещенным, лишь бы оно было преподано по чину католическому. Наоборот, ежели чин изменен с явною целью ввести другой, непринятый церковью, и отвергнуть тот, который она совершает и который, по установлению Христа, относится к самому существу Таинства, тогда, очевидно, что не только недостает Таинству необходимого намерения, но это намерение даже противно Таинству и уничтожает его»³⁶. В последних словах дело идет, по-видимому, о намерении внутреннем (*intentio interna*). Мнение, что для действительности Таинства необходимо не внешнее только, но и внутреннее намерение (понимание сущности и цели Таинства), признают господствующими, в западной церкви³⁷.

Необходимость внешнего намерения для действительности Таинства, т. е. намерения со стороны служителя церкви совершить священнодействие, признает и церковь православная³⁸. «Должен священник ведать», говорит святитель Тихон Задонский «какими словесы совершается тайна; и притом должен иметь крепкое намерение к совершению тайны, еже почину церковному действовать и совершати тую силою – Святого Духа; а без такого намерения, или когда священник не ведает, какими словами тайна совершается, или когда в беспамятстве действует, без всякого намерения, никогда не совершает тайны, но яко неключимый раб вечно, в погибель осуждается»³⁹. Понятно, почему для действительности Таинства необходимо намерено в этом смысле. Возможны случаи воспроизведения, особенно простецами – священнослужителями, во всех подробностях какого-нибудь Таинства «для примера», чтобы, в виде урока, показать своему начинающему собрату, как оно совершается. При современном печальном религиозном состоянии и сильном распространении атеизма допустима возможность точного воспроизведения видимой стороны Таинства, точного исполнения всех установленных церковью слов и действий, ради шутки, кощунственной забавы или издевательства над священнодействиями христианства, или воспроизведения на театральной сцене⁴⁰. В подобных случаях (предположительных или действительных, – все равно), хотя бы и выполнена была

вся видимая сторона чинопоследования Таинства, конечно, нет Таинства, ибо нет и намерения совершить священнодействие, Таинство. Но отсюда же понятно и то, почему намерение совершить священнодействие составляет условие действительности Таинства. Признавая необходимым намерения в этом смысле, православная церковь не поставляет действительность Таинства в зависимость от внутреннего намерения в р.-католическом смысле, вообще от личного достоинства или не достоинства священнослужителя, его личной веры, образа жизни и под. Конечно, служитель Таинств должен ходить достойно своего высокого звания, быть примером жизни для верующих (1Тим. 4, 12), светом миру, солью земли (Мф. 5, 13–14), всего же наиболее не должен подавать соблазна, священнодействия совершать с благоговением и верою в благодатную силу Таинств. Проклят всяк, творяй дело Божие с небрежением (Иерем. 48, 9). Он тяжко согрешает, когда совершает Таинства без благоговейного внимания к своему делу, особенно без веры. Однако ни тайное неверие, пока оно не обнаружено, не обличено и не осуждено церковью, ни недостойный образ жизни, не служат препятствием к действительности Таинства. Таинства, совершенные священником до времени открытого обнаружения его не достоинства быть священнослужителем, до лишения его власти священнодействовать, не лишены свойственной Таинствам силы и действительности; после же этого священник теряет свои права на священнослужение, а Таинства, им совершаемые, не имеют силы. В таком случае и приемлющий от него Таинство благодати не принимает, – и это понятно: ибо в таком случае он становится или участником его неверия, или общником в его противлении церкви ⁴¹.

Неосновательность мнения, которым действительность Таинства поставляется в зависимость от личных нравственных качеств совершителя, от его внутреннего и сокровенного намерения, открывается из следующего.

Благодатная сила Таинств зависит собственно от заслуг и воли Христа Спасителя. Сам Он, невидимо действуя Духом Святым, сообщает в Таинствах спасительную благодать, Сам

невидимо и совершает, их, а епископы и пресвитеры, священнодействуя, совершают только естественные действия в Таинствах, суть только служители Его и видимые орудия. Той вы крестит Духом Святым (Иоан. 1, 33), говорил об И. Христе Его Предтеча, хотя Спаситель видимо не крестил Сам, а чрез учеников Своих (Иоан. 4, 2). Тем же, замечаете апостол, ни насаждаяй есть что, ни напаяй, но возвращаяй Бог (I Кор. 3, 7). А отсюда следует, что достоинства или недостатки священнослужителей не могут иметь влияния на действительность Таинства. Отцы и учителя, касавшиеся этого вопроса, с решительностью утверждают, что Таинство совершается единственно силою Самого Бога, почему личные качества исполнителей Его воли не могут ничего ни прибавить, ни убавить к силе Таинств. «Веруйте, научаете св. И. Златоуст., что и ныне совершается та же вечеря, на которой Сам (т. е. Иисус Христос) возлежал. Одна от другой ничем не отличается; нельзя сказать, что эту совершает человек, а ту совершал Христос; напротив, ту и другую совершал и совершает Сам Он. Когда видишь, что священник преподает тебе дары, представляй, что не священник делает это, но Христос простирает к тебе руку. Как при Крещении не священник крестит тебя, но Бог невидимою силою держит главу твою, и ни ангел, ни архангел, ни другой кто не смеет приступить и коснуться, – так и в причащении» ⁴². «Случается», говорит тот же св. отец, «что миряне живут в благочестии, а священники в неправде, и потому чрез них не надлежало бы совершаться ни Крещению, ни причащению тела Христова, если бы благодать искала везде только достойных. Но ныне, Господь обыкновенно действует и чрез недостойных, и благодать Крещения ни мало не оскорбляется жизнью священника... Говорю это, чтобы кто-либо, строго рассматривая жизнь священника, не стал соблазняться в рассуждении им совершаемого – в Таинствах. Ибо человек ничего не привносит от себя в предлагаемое, но все это есть дело силы Божией, и Бог действует на нас в Таинствах» ⁴³. – «И праведный (священник) никакой пользы не принесет, когда ты неверующ, ни злый ни мало не повредить, когда ты верующ. Бог действовал и коровами у кивота, когда хотел спасти людей.

Житие ли священническое, добродетель ли споспешествует столь великим делам? Нельзя тому, что дарует Бог, совершаться от добродетели священника. Все – дело благодати; дело священника отверзть уста; все делает Бог; священник исполняет только образ» ⁴⁴ . «Возлагается рука на человека, но все совершает Бог, и Его десница касается головы рукополагаемого, если рукоположение совершается, как должно» ⁴⁵ . «Не говори: меня должен крестить епископ, притом митрополит», вразумлял своих современников св. Григорий Богослов: «не вникай в достоверность проповедника или крестителя: у них есть другой Судия, испытующий невидимое, потому что человек (зрит) на лице, Бог же на сердце (1Цар. 16, 7). А к очищению тебя всякий достоин веры, только бы он из числа получивших на сие власть, не осужденных явно и не отчужденных от церкви. Не суди судей ты, требующий врачевания, не разбирай достоинства очищающих тебя; не делай выбора, смотря на родителей. Хотя один другого лучше или ниже, но всякий выше тебя. Рассуди так: два перстня – золотой и железный, и на обоих вырезан один и тот же царский лик, и обоими сделаны печати на воске. Чем одна отлична от другой? – Ничем. Распознай вещество на воске, если ты всех премудрее. Скажи, который оттиск железного, и который золотого перстня? И отчего он одинаков? Ибо хотя вещество различно, но в начертании нет различия. Так и крестителем да будет у тебя всякий. Ибо хотя бы один превосходил другого по жизни, но сила Крещения равна, и одинаково может привести тебя к совершенству всякий, кто наставлен в той же вере» ⁴⁶ . – «Никакого вреда», пишет Исидор Пелусиот. «не терпит приемлющий (Таинство Евхаристии), хотя бы преподающий казался и недостойным: пречистые тайны не приемлют скверны, если иерей и всех людей превзойдет порочностью. А если не веришь, то представь себе ворона, – это нечистое, дето-ненавистное животное, – и он то питал... Илию» ⁴⁷ . То же утверждали и другие древние учителя церкви ⁴⁸ . Кроме указанных (у Златоуста и Исидора), они приводили другие подобия для объяснения той же мысли, – напр., что солнечный луч, протекая нечистые среды, не делается оттого нечистым; что

доброе семя приносить свой плод, будет ли брошено в землю чистыми или нечистыми руками.

Внутренние расположения священнодействующих никому неизвестны, кроме Бога и частью того самого сердца, которое имеет их. Посему поставлять действительность Таинств в зависимость от этих расположений значило бы подрывать в самой основе благодатное значение всякого Таинства для жизни верующего. При невозможности знать тайники внутренней жизни священнодействующего, никто из приступающих к Таинству не может иметь уверенности в том, что в известном случае он действительно удостоился приятия спасающей благодати, и посему верующие неизбежно обрекались бы на постоянные муки – тельные сомнения и колебания в деле устроения своего спасения, а люди с мнительною совестью могли бы доходить и до отчаяния в достижении спасения. В тех же случаях, когда пастыри оказывались бы недостойными служителями алтаря или совершали Таинства без намерения в р.-католическом смысле. – чем были бы виновны верующие, лишаясь спасительной благодати по вине своих недостойных пастырей? Вообще при поставлении действительности Таинств в зависимость от внутреннего намерения и душевных расположений законных совершителей Таинств неизбежно возникает ряд таких недоумений, которых не может разрешить даже самая утонченная р.-католическая казуистика. Но отсюда же следует, что действительность Таинств может быть поставляема в зависимость только от таких условий, выполнение или невыполнение которых каждый человек может наблюдать и проверить, – что, следовательно, ни недостаток намерения, ни недостаток веры священнодействующего не уничтожают действительности Таинства, пока он представляет собою лишь дело совести. Иное дело, когда недостаток веры или намерения проявляется во вне и принимает характер ереси или явного отпадения от православной веры и таким образом становится доступным наблюдением и оценке; тогда церковь судит как служителя алтаря, так и совершаемые им священнодействия.

Со стороны способа совершения Таинств условием их действительности служит правильность совершения Таинств, т. е. по установленному чинопоследованию. В чинопоследованиях Таинств однако не все имеет одинаково важное и существенное значение. Эти чинопоследования развивались постепенно, и потому в разные времена и в разных поместных церквях имели и доселе имеют свои особенности. Все такие особенности имеют второстепенное значение, относятся к главному и существенному в чине совершения Таинств, как важная и назидательная обстановка, как предисловие и послесловие. Изменения, сокращение или расширение их не имеют значения для действительности Таинства. Действительность Таинства обуславливается лишь точным и правильным соблюдением существенного и важного в чинопоследованиях Таинств, – того, что составляет неизменную, богопреданную принадлежность каждого Таинства, с чем Господу угодно было соединить сообщение людям Своей освящающей благодати.

Первым таким условием служить употребление определенного, указанного волею Установителя Таинств, вещества для Таинства, или видимого знака. Так, для Таинства Крещения проводником и орудием Таинственных действий благодати на человека Господу угодно было избрать воду; для Евхаристии – хлеб и вино; для Миропомазания – миро, для Елеосвящения – елей. В других Таинствах волею их Установителя сообщение благодати соединено с употреблением только определенной видимого (вещественного) знака, – руковозложения в Таинстве священства, в Таинстве покаяния – осенения крестообразным знаменем разрешаемого от грехов, в Таинстве брака – троекратное благословение вступающих в брак. Второе условие правильности совершения Таинств, от соблюдения которого зависит действительность Таинств, это – «призывание Св. Духа и известная форма слов, посредством которых священник освящает Таинство силою Св. Духа, изъявляя намерение освятить оное» (Прав, испов. 100). Призывание Св. Духа и произнесение установленных слов (совершительной формулы Таинства) придают внешним действиям при совершении Таинств Таинственно-благодатное

значение. Так, Таинство Крещения совершается словами священнодействующего: «крещается во имя Отца, и Сына, и Св. Духа», произносимыми при троекратном погружении крещаемого в воду. Освящение мира для Таинства Миропомазания совершается призыванием на него Св. Духа при благословении его рукою архиерейскою, а самое Таинство – словами: «печать дара Духа Святого», произносимыми при помазании частей тела освященным миром. Таинство покаяния совершается словами разрешения («Господь и Бог наш Иисус Христос благодатью и щедротами Своего человеколюбия да простит ти, чадо»...), произносимыми священником над кающимся, с осенением его крестообразным знаменiem; в требниках это именно называется «совершением тайны святого покаяния». В Таинстве священства такую существенную часть составляет молитва хиротонии, тайно произносимая хиротонисующим и заключаемая крестообразным осенением хиротонисуемого; в Таинстве брака – «Господи Боже наш, славою и честью венчай я»; в Таинстве Елеосвящения – молитва Таинства: «Отче Святый, Врачу душ и телес», произносимая при крестообразном помазании болящего освященным елеем; в Таинстве причащения – Евхаристическая молитва («Достойно и праведно Тя пети, Тя благословити»...), оканчивающаяся словами освящения («и сотвори убо...»), произносимыми вместе с благословением хлеба и вина. Эти два существеннейшие условия действительности Таинств, касающиеся способа совершения Таинства, иногда называются: первое – матерью Таинства, второе – формой Таинства ⁴⁹.

Таким образом условиями действительности Таинств служат: 1) совершено Таинства лицом, имеющим на это законное право и власть; 2) употреблено установленного вещества, или вещественного знака (правильность совершения Таинства со стороны материи) и 3) точное и правильное употреблено совершительных слов Таинства (правильность формы Таинства – призывание Св. Духа и произнесение совершительной формулы Таинства). При нарушении хотя бы одного из них, совершенное священнодействие (напр., если бы вместо троекратного погружения Крещение было совершено

однократным погружением, иди вместо Крещения во имя трех лиц оно было совершено во имя одного лица Св. Троицы) не будет Таинством, а будет лишь простым обрядом. Но при соблюдении всех этих условий то же священнодействие церковь признает действительным Таинством, т. е. признает, что оно действительно обладает благодатью Божией, хотя бы совершитель Таинства по личным своим качествам не был достойным служителем тайн Божиих, а приступающей к Таинству не имел должных расположений.

Согласное с православным понятие о действительности Таинств дается церковью р.-католическою, т. е. действительность их также полагается в том, что то и другое Таинство само в себе (объективно) обладает благодатью, – тем ее видом, сообщение которого обетовано Господом в том или другом Таинстве, – при выполнении узаконенных внешних условий относительно совершителя Таинства (законность пастыря, имеющего «намерение по меньшей мере делать то, что делаете церковь») и способа его совершения (*materia et forma instituendi sacramenta*, т. е. употребление материи и формы Таинства по установлению). Для обозначения этого понятия о действительности Таинства и условий его действительности в р.-католической церкви еще в средние века вошло в употребление выражение «*opus operatum*». Этим выражением обозначается именно то, что в Таинстве присутствует благодать при соблюдении известных внешних условий его совершения, независимо от внутренних настроений или расположений приступающих к Таинству, как и его совершителя (кроме *intentio*).

II. Действительное Таинство есть вместе и действенное Таинство. Благодать в Таинстве так соединена с внешним знаком, что заключается в самом знаке, а не дается непосредственно Богом при принятии или по принятии этого знака. Посему благодать Таинства сообщается приемлющему Таинство независимо от его религиозно-нравственного состояния. Действительность и действенность Таинств в этом смысле (но не спасительность, – это другое дело) таким образом, совпадают. «Мы признаем их (Таинства), учат

первосвятители востока, – орудиями, необходимо воздействующими благодатью на приступающих к ним»⁵⁰. Также учит и церковь римско-католическая, признавая, что Таинства сообщают благодать *ex opere operato*, или в силу сделанного дела. Учение протестантов, ставящих существование и сообщение благодати в Таинствах в зависимость от веры приемлющих их, – так, что если человек приступает к Таинству с верою, то оно имеет свою силу и есть Таинство, а вне употреблений или в случае принятия без веры не есть Таинство и остается бесплодным, – вытекает из неправильного понимания существа Таинств. Ап. Павел о недостойно причающихся говорит: *иже аще яст хлеб сей, или пьет чашу Господню недостойне, повинен будет телу и крови Господни... ядый бо и пияй недостойне суд себе яст и пьет, не рассуждая тела Господня (1Кор. 31, 27. 29)*. Недостойно причающиеся, по мысли апостола, вкушают истинное тело Христово, и притом действующее на них, но только в суд или в осуждение, а не во спасение, так что их недостойнство не препятствует Таинству быть действительным и действенным. На этом основании церковь издревле преподавает Крещение, Миропомазание и причащение младенцам, в полном убеждении, что эти Таинства действуют на младенцев (спасительно), хотя они еще не имеют собственной веры. По той же причине крещенные в ереси принимаются в общение с церковью по отречении от ереси без перекрещивания; церковь признает, что они «получили Крещение совершенное, хотя имели веру недостаточную»⁵¹.

Но хотя благодать и сообщается в Таинствах всем приступающим к ним, однако она не действует на человека приневоливая, принуждая и стесняя его свободу. Посему то или иное действие благодати, преподаваемой в Таинствах, спасительное или во осуждение, зависит уже от внутренних расположений принимающих Таинства. ядый бо и пияй недостойне суда себе яст и пьет. Православию чуждо р.-католическое учение о действии Таинств *ex opere operato*, в той мере, конечно, в какой в этом учении заключается мысль о спасительности действия Таинств на недостойно приемлющих

их, о пассивном их действии во спасение. Правда, некоторые из римских богословов (напр. Беллярмин, Перроне) готовы отрицать присутствие в римской церкви учения о спасительности Таинств *ex opere operato*, т. е. независимо от внутренних расположений приступающим к ним, при одном внешнем принятии верующими Таинства, правильно совершенного. Но такое отрицание является отрицанием несомненной действительности. Учение о спасительности Таинств *ex opere operato* появилось в римской церкви еще в средние века и на столько укоренилось в средневековом богословии, что для протестантов было одним из самых важнейших заблуждений католицизма, за которое оно делало римской церкви резкие укоризны⁵². Оно встречается у многих из схоластических богословов⁵³. Объясняя способ действия Таинств *ex opere operato*, они употребляли такое сравнение: сила и действенность заключается в Таинстве точно так же, как лекарство в сосуде, и целебная сила – в самом лекарстве. Пластырь врачует вследствие простого прикладывания; внутреннее настроение больного ничего не прибавляет к его целебной силе и ничего не отнимает у него.

То же следует сказать и о Таинствах. Они подают благодать, спасительно действующую, сами по себе, независимо и помимо внутренняя настроения человека; нужно лишь принять Таинство⁵⁴. Тридентский собор, пересматривавший р.-католическое вероучение, только несколько смягчил учение о спасительности Таинств *ex opere operato*, но не совершенно устранил его из р.-католической вероисповедной системы. В определениях его говорится: «если кто скажет, что Таинства нового завета не содержат в себе благодати, соответствующей каждому из них, или – не сообщают этой благодати не полагаящим препятствия (*non propter aliquod impedimentum*, – запора, как у ворот: см. Апок. 3, 20: *се, стою при дверех...*) да будет анафема⁵⁵». Предавая анафеме тех, кто не верует, что Таинства сообщают благодать *ex opere operato*, отцы собора не говорят того, что для спасительного действия Таинств, со стороны приемлющего их, не нужно ни веры, ни доброго внутреннего расположения, что благодать

сообщается помимо этого. Но она далеки так же и от того, чтобы поставить веру и доброе настроение приступающих к Таинствам существенным условием спасительного действия их; он ограничивается требованием: «не полагать препятствие» действиям благодати⁵⁶. Нужно заметить, что представлена р.-католической церкви о спасательной действенности Таинств ее opere operato согласуются и тесно связаны и вообще с формально-юридическим строем р.-католической церкви и характером ее воззрений на взаимные отношения между Богом и человеком, и в частности – особенностями ее учении о грехопадении и искуплении.

По православному учению, необходимыми условиями для того, чтобы действие Таинств было спасительным, являются: вера в Таинство со стороны приемлющих Таинство и искреннее желание принятия Таинства.

Вера в Таинства, т. е. вера в возможность общения души человеческой с Богом, в возможность получения ею благодати искупления чрез посредство известных священнодействий, есть первое условие для того, чтобы Таинство, совершенное над человеком, сопровождалось теми благотворными следствиями которые свойственно ему производить. Спаситель учит: иже веру иметь и крестится, спасен будет (Мф. 16, 16). В беседе о хлебе животном, указывая первое условие, необходимое для получения хлеба небесного, Он говорил: се есть дело Божие, да веруете в Того, Его же посла Он, т. е. Бог Отец (Иоан. 6, 29). Пример жены грешницы, прощенной Господом в доме фарисея, показывает, что спасительное для человека разрешение от грехов подается ему по его вере (Лук. 7, 50). Отсутствие этого условия возбраняет благодати Св. Духа приходить в душу человека, делает последнюю чуждою и не восприимчивою к тем благотворным влияниям, которые свойственно производить благодати, хотя действительность Таинства чрез то несколько не уничтожается, точно так же, как сила света и самое присутствие его несколько не уничтожается вследствие того, что слепой не в состоянии принимать лучи света. И по неверию их не мог совершить ни единые силы в них (Мф. 13, 58), – говорит евангелист в объяснено причины, по которой Господь не творил

чудес среди жителей Назарета, хотя их неверие не уничтожало божественной силы И. Христа. Отсутствие означенного условия не только служить препятствием, возбраняющим благодати Св. Духа приходить на человека, но и производить действие, обратное тому, какое производить в душе верующего принятие Таинства при бытии означенного условия. Не стоит в противоречии с таким требованием то, когда Таинства преподаются не могущим засвидетельствовать своей веры младенцам, равно требование веры от приступающих к Таинству не должно смущать тех, которые не усматривают в себе надлежащей твердости веры, ибо в том и другом случае нет преград, возбраняющих благодати приходить на человека. Это не то, что упорное неверие, служащее средостением между Богом и человеком. Душа младенцев по особым свойствам своим особенно доступна для действий благодати (Марк. 10, 14). Маловерие же и слабоверие, – не то, которое говорить: кое знамение твориши, да видим и веру имеем Тебе (Иоан. 6, 30), а то, которое взывает: верую, Господи, помози моему неверию (Марк. 9, 24)! – не возбраняет приходить благодати на человека с ее благотворным влиянием: здесь недостающее может быть восполнено силою Божиею, в немощах совершавшеюся.

Искреннее желание человека принять Таинство составляет второе необходимое условие спасительного действия Таинства. Благодать – Божия не действует насильственным образом, не спасает человека против собственного желания. Се стою, говорит Спаситель, при дверех (сердца) и толку; аще кто услышит глас Мой и отверзет двери, вниду к нему и вечеряю с ним, и той со Мною (Апок. 3, 20). Во время Своей земной жизни Он подавал Свою помощь не только в тех случаях, когда видел веру, но и когда вместе усматривал желание принять от Него помощь. Хочеши ли цел быти? – с таким вопросом Он обратился к человеку, страдавшему (38 л.) расслаблением (Иоан. 5, 6). И напротив, Он оставлял без помощи тех, которые не выражали этого желания или отвергали Его помощь. Господь удалился, не сотворивши ни одного знамения для жителей земли Гадаринской, не желавших понять и оценить важность тех последствий, какими могло бы сопровождаться для них

прибытие в их землю Господа, ознаменовавшая это прибытие чудесным исцелением бесноватых. Конечно, сила желания принять Таинство у различных людей может быть различна. Собственно препятствию к спасительному действию Таинств служит отсутствие этого желания, которое в большинстве случаев бывает следствием отсутствием веры. Слабость же этого желания, происходящая от омрачения души суетою житейских помыслов, земных забот, не препятствует, как дерзаем уповать, приходить благодати Божией на человека, так как здесь недостающее может быть восполнено, слабое укрепляемо силою той же самой благодати Божией. – Когда говорится о нежелании, как обстоятельстве, возбраняющим благодати Св. Духа производить в душе человека благотворные последствия, то не следует смешивать с ним того благоговейного страха пред живущею в Таинствах силою Божиею, который иногда удерживал известных лиц от принятия того или другого Таинства. Это не есть нежелание в смысле отвержения благодатной помощи; это скорее пламенное желание, сдерживаемое и ограничиваемое сознанием собственная не достоинства. Поэтому оно не может быть считаемо каким-либо препятствием к преподанию и принятию Таинства. Поэтому же не могут считаться каким-либо оскорблением святости Таинства те случаи, когда известное Таинство, напр., священство, совершаемо было над человеком вопреки видимому его желанию.

Таковы главнейшие условия спасительного действия Таинств. Отсюда можно видеть, что возможны прискорбные случаи несовпадения спасительности Таинства с его действительностью, когда Таинство не сопровождается теми благотворными последствиями, какие свойственно производит сообщаемой в Таинствах благодати. Но при этом не должно забывать, что спасительное влияние Таинства может обнаруживаться и действительно иногда обнаруживается не тотчас по принятию его, а иногда спустя более или менее продолжительное время. Равно, так как не все обладают одинаковою восприимлемостью к дарам благодати, – иной вмещает менее сравнительно с другим, духовно-нравственная

природа которая богаче, а духовно-нравственная жизнь шире и глубже, – то нужно допустить, что одно и то же священно-Таинственное действие, совершаемое над различными людьми, сопровождается не одинаковыми последствиями для духовно-нравственной жизни и духовно-нравственного развития человека. Подобно евангельскому господину, каждого раба одевающему одинаково одною миною (Лук. 19, 12–27), Господь каждому подает одинаково дар благодати; от особенностей духовной жизни приемлющих вручаемую им мину благодати зависит, что эта мина сопровождается не одинаковыми последствиями для духовного обогащения человека.

Отличию Таинств от обрядов. – Рассмотрение общих вопросов о Таинствах дает возможность установить отличие Таинств от тех священнодействий, употребляемых в православной церкви, которые называются обрядами. Тем настоятельнее является нужда сделать такое отличие, что между обрядами некоторые формою своего совершения представляют не мало сходного с действиями, употребляемыми при Таинствах (напр., окропление водою слабого новорожденного младенца при совершении Крещения и окропление водою за молебным пением, помазание освященным елеем больного при совершении Елеосвящения и помазание елеем на всенощном бдении, возложение руки епископа на поставляемого во пресвитера или диакона и возложение той же руки на посвящаемого во чтеца и иподиакона), а в обыденном словоупотреблении Таинства нередко называются обрядами, обрядовым же действиям приписывается не принадлежащее им значение (сакраментальное). Различие между Таинствами и обрядами можно определить следующими чертами.

1) Таинства все установлены Основателем церкви И. Христом. Нет и не может быть Таинств, которые бы могли быть установлены кем-либо другим, а не Христом, ибо один только Бог мог указать и даровать человеку средства, чрез которые могла бы приходить на человека благодать Божия. Итак, необходимый признак Таинств – установление их И. Христом. Но того же самого нельзя сказать об обрядах. Конечно,

древность некоторых из них может быть возводима ко временам апостольским, и тем почтеннее обряд, тем содержание его обязательнее для членов церкви, чем далее в глубокую древность уходит его установление. Однако это не есть необходимое, с самым существом обряда связанное требование, чтобы он непременно – был установлен И. Христом. Многие из обрядов не только не были установлены И. Христом или даже апостолами, но вошли в употребление в после апостольское время.

2) Таинств семь, не более и не менее; церковь не может ни увеличить, ни уменьшить их число: оно неизменно на все время существования церкви на земле. Обрядов же много, и число их изменялось и может изменяться в будущем. Сообразно с нуждами и потребностями церковь может вводить в церковное употребление и действительно вводила новые обряды, неизвестные прежде (напр., обряд пострижения в монашество), и, по миновании вызвавших их потребностей места и времени, отменять или изменять их. Вообще в своем возникновении и развитии обряды подлежат тем же самым законам, каким подлежали и подлежат т. н. обычаи церковные.

3) В Таинствах благодать Божия необходимо соединяется с видимым действием и необходимо в видимом знаке преподается приступающему к Таинству, а обряды только знаки благодати Божией; в них нет такой связи между видимою и невидимою сторонами, почему с обрядами не соединяется необходимо сообщение даров милости Божией или благословения Божия.

4) Наконец, в каждом из Таинств низводятся на верующих известные, определенные дары благодати Божией, усвояющей людям плоды искупительных заслуг Христовых. Посему без принятия Таинств невозможно сделаться членом тела Христова – Его церкви и наследовать спасение. В обрядах же если и подается Богом благодать, то эта благодать не имеет характера частного, определенного вида освящения. Обряды и совершаются не с целью низведения на верующих благодати, усвояющей людям искупительные заслуги Христовы, а с целью призвать на человека, а часто и на внешнюю его жизнь и

деятельность, вообще милость Божию, благословение Божие, почему могут быть совершаемы и совершаются над неодушевленными предметами (напр., окропление освященною водою полей, лугов, принадлежностей хозяйства и т. д.). Посему обряды не имеют того характера безусловной обязательности для всех членов церкви, какой имеют Таинства; посему то и число их изменялось и может быть изменяемо церковью.

II. О Таинствах в частности

При изложении догматического учения о Таинствах в частности необходимо раскрытие особенно положений, служащих разъяснением понятия о каждом из Таинств, содержимого православною церковью, именно: установлении каждого Таинства, видимой его стороне и невидимых благодатных действиях. Но по тесной связи этих положений с выражением их в практике богослужебной и канонической является необходимым рассмотрение и некоторых соприкосновенных с этими догматическими положениями вопросов, а в виду различий в учении о Таинствах в частности между христианскими вероисповеданиями, – указание и оценка отличительных особенностей инославных исповеданий в учении о каждом Таинстве.

Крещение

§ 142. Понятие о Таинстве Крещения. Различные наименования его

Первое место в ряду священнодействий, которые служат к освящению человека, занимает Крещение. Оно служит как бы дверью, вводящую призванного благодатью Божией ко спасению в благодатное царство Христово (Иоан. 3, 5), гранью, разделяющую христиан от иудеев и язычников. Без принятия этого Таинства ни один человек не может ни сделаться членом тела Христова – церкви, ни иметь доступа и участия в других Таинствах ⁵⁷.

Крещение есть Таинство, в котором человек грешник, родившийся с наследственной от прародителей порчею, но уверовавшей во Христа, при троекратном погружении его тела в воду, с призыванием Бога Отца, и Сына, и Святого Духа, умирает для жизни плотской и греховной и возрождается от Духа Святого в жизнь духовную, святую (Катех. О Крещении), или, раздельнее, – очищается Духом Святым от всех прежних грехов и с него снимается осуждено или проклятие за грех: он становится сыном Божиим и наследником царства небесного (Прав, испов. 102; Посл. вост. патр. чл. 16).

Наименовано этого Таинства – βάπτισμα (от βάπτω – погружаю), переводимое словом Крещение, указывает на видимую сторону этого Таинства ⁵⁸. Но как священнодействие, слагающееся из двух сторон, видимой и невидимой, и весьма обширное по своим последствиям для принимающих его, Крещение и в Писании и у отцов церкви называется и другими различными именами. Новозаветные писатели, кроме наименования Крещением, называют его банею пакибытия (λουτρὸν παλιγγενέσις – Тит. 3, 5), банею водною (λουτρὸν ὕδατος – Еф. 5, 26), рождением от воды и Духа (Иоан. 3, 4) и др. Из наименований Крещения, встречающихся у отцов церкви, одни указывают на невидимый действия Крещения, каковы, напр., «возрождение», «второе рождение», «возрождение души», «духовное рождение», «просвещение», «очищение», «погребение», «освящено», другие – более на видимую его

сторону, напр., «баня», или «купель», просто «вода», иные, наконец, – на ту и другую стороны, напр. «Таинство воды», «вода жизни вечной», «купель покаяния и познания», «купель спасительная», или «Таинственная» и под. ⁵⁹ . Однако общее и постоянное наименование этого Таинства было всегда одно и тоже – βάπτισμα, baptismus , Крещение.

§ 143. Установление Крещения

I. Крещение, как Таинство церкви Христовой, могло быть установлено и действительно установлено главою и основателем церкви. Не было и не могло быть такого Таинства в мире дохристианском, но могли быть лишь только обряды, сходные с внешнею его стороною. Но когда Иисус Христос установил это Таинство? Сам Иисус Христос непосредственно не крестил никого. Еванг. Иоанн, передавая о слухе, дошедшем до фарисеев, что Иисус Христос больше приобретает учеников и крестит (βαπτίζει и ἐβαπτίζεν), чем Иоанн (3, 22. 26; сн. 1, 33), оговаривается: хотя Сам Иисус не крестил, а ученики Его (4, 2)⁶⁰. Последние крестили, без сомнения, по Его повелению. Имея в виду этот рассказ, некоторые еще в древности допускали, что Крещение установлено И. Христом прежде Его страданий и воскресения. Одни из так думавших, по-видимому, полагали, что оно установлено в то время, когда Иисус Христос Сам крестился в Иордане. Правда, в этом случае Своим примером Он освятил и воду и Крещение, но Крещение, освященное в данном случае, было Крещение Иоанново, а оно далеко не то, что Крещение христианское. Другие относили установление Таинства ко времени беседы И. Христа с Никодимом, когда он засвидетельствовал необходимость для спасения возрождения водою и Духом. (Иоан. 3, 5). Но беседа Господа с Никодимом имеет частный характер и притом ведена была ночью, а такие обстоятельства не соответствуют установлению священнодействия, долженствовавшего иметь значение для всего христианского мира и на все времена. В этой беседе дается лишь предвозвещение или обетование о будущем установлении Таинства. Иные, наконец, из относивших установление Крещения ко времени до прославления Спасителя через воскресение, связывали установлено Таинства с событием более общего свойства, именно с посланием двенадцати учеников на проповедь. Но в числе поручений, какие давал Иисус Христос ученикам в этот именно раз, о Крещении вовсе не упоминается. Даже если допустить, что

ученики с этого времени во дни земной жизни Господа совершали Крещение, то оно ничем не было отлично от Крещения Иоаннова и совершалось современно с ним, а не заменяло его собою (Иоан. 4, 12), относилось к одним иудеям, (3, 22–23), и, следовательно, подобно Иоаннову, приготавливало только чрез покаяние к принятию явившегося Мессии и ко вступление в Его благодатное царство⁶¹.

Установление Крещения, как Таинства, нужно относить к другому времени, краткому, но полному славы и деятельности И. Христа, к тем дням между воскресением и вознесением Искупителя, когда Он являлся ученикам Своим, научал их и беседовал с ними. Торжественно, исполненный власти и силы, пред вознесением на небо Он изрек: дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли: шедше убо, научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа, учаще их блюсти вся, елика заповедах вам, и се, Аз с вами есмь во вся дни до скончания века (Мф. 28, 18–20). Иже веру иметь и крестится, спасет будешь, а иже не иметь веры, осужден будет (Марк. 16, 16). В этих словах Крещение является уже как Таинство для всех людей, а не для одних иудеев, как учрежденное навсегда, до скончания века, а не на время, и как необходимое условие для вечного спасения, а не для приготовления только к благодатному царству Мессии. Здесь указана и видимая сторона Таинства и благодатное значение его, подробнее разъясненное в других случаях, особенно в беседе с Никодимом.

Но хотя заповедь и полномочие на совершение Таинства дано апостолам до вознесения Спасителя, однако самое совершение христианского Крещения могло последовать не ранее, как сами апостолы приняли Крещение Духом Святым. Иоанн крестил водою, говорил им Спаситель, вы же имате креститися Духом Святым не по мнозех сих днех... Вы примите силу, нашедшу Святому Духу на вы, и будете Ми свидетелие во Иерусалимп же и во всей Иудеи и Самарии и даже до последних земли (Деян. 1, 5. 8). В день Пятидесятницы совершилось это торжественное Крещение апостолов Духом Святым. В это время завершено и навсегда утверждено

божественное установление великого христианского Таинства. Получивши сами Крещение Духом Святым, апостолы начали постоянно совершать крещение. В день Пятидесятницы ап. Петр говорил уверовавшим во Христа: покайтесь, и да крестится каждый вас во имя И. Христа, и креститесь в день той душе яко три тысячи (Деян. 2, 38. 41). Св. Филипп крестил евнуха (8, 38), ап. Петр – Корнилия сотника, с его семейством и другими (10, 47–48), ап. Павел – Лидию (16, 15), стража темничного с его домашними (33 ст.), Криспа со всем его домом (18, 8; см. I Кор. 1, 16), некоторых учеников в Ефесе, крестившихся прежде Крещением Иоанновым (19, 1–5) и др.

Так, приняв от Господа заповедь о Крещении, апостолы передали ее всей церкви; с распространением церкви по всему миру, и это установление Господа распространилось по всем странам мира и неизменно сохраняется до ныне в недрах церкви Христовой.

II. Вопреки ясным свидетельствам откровения о установлении Крещения И. Христом, и, следовательно, о установлении по существу своему священнодействия нового и исключительно христианского, некоторые (из западных ученых) видят в христианском Крещении не что иное, как продолжение религиозного обряда, существовавшего у иудеев и даже священных омовений, бывших в употреблении и у иудеев и у народов языческих, а иные считают христианское Крещение соединением Крещения прозелитского с Иоанновым, или просто сближают с тем и другим. Правда, имеются основания думать, что у иудеев и до появления христианства существовал обряд, подобный Крещению, для принятия в иудейство членов других религиозных культов востока и запада (βαπτισμα τῶν προσηλυτῶν)⁶². Этот обряд, как символ очищения и отречения от идолослужения и языческих суеверий, установлен был в период после Маккавейского восстановления культа. Он заменял собою обрезание и установлен в целях облегчения перехода из язычества в иудейство для тех, которые не хотели подвергаться обрезанию (прозелиты второго класса – прозелиты врат), хотя во многих случаях оно совершалось и над прозелитами праведности⁶³. Но Крещение прозелитов не

могло быть первоисточником христианского Крещения. В Писании нет никаких указаний на такое заимствование. По внутреннему же существу то и другое Крещение совершенно различны: одно есть рождение водою и Духом, другое – только водою, даже и не в покаяние, как Иоанново. Далее, нет оснований утверждать, что прозелитское Крещение простиралось на всех, в том числе на женщин и детей, а христианское Крещение простирается на всех без различия не только звания и состояния, но и пола и возраста. За Крещением прозелитов в отношении его к христианскому можно признать лишь то значение, что оно, как сходное по видимости своей с христианским, мало-помалу приготавливало иудеев к принятию христианства.

Равно и Крещение Иоаново не было первоисточником христианского Крещения. Иоанново Крещение есть Крещение особенное, отличное и от прозелитского и от христианского. Оно отлично от первого, ибо его принимали все иудеи безразлично, не исключая фарисеев и саддукеев, мытарей и воинов (Лук. 3, 12–14). Сам Иисус Христос приходил к Иоанну креститься, и на возражение Иоанна ответил: подобает исполнити всякую правду (πάσαν τὴν δίκαιουσύνην). Слова Спасителя показывают, что Крещение Иоанново представляло собою нечто вполне законное и обязательное для природного иудея. Предтеча Господень и совершал Крещение по особому повелению Божию (Иоанн. 1, 33; Лук. 7, 30; Мф. 21, 25–26). Существенно отличается Крещение Иоанново и от христианского. Крещение Иоанново, во-первых, ограничивалось иудеями, (так правильнее думать на оснований указаний у Мф. 3, 7; Марк. 1, 5; Лук. 3, 12–14); по крайней мере в евангелиях не указано ни одного примера, чтобы какой-либо язычник принял Крещение каиново. Крещение же христианское, как и самое христианство, имеет характер всеобъемлющей (универсальный). Во-вторых, Крещение Иоанново есть Крещение покаяния во отпущение грехов (βάπτισμα μετάνοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν – Лук. 3, 3; Деян. 19, 4). Покаяние и исповедание грехов составляли сущность Крещения Иоаннова (Мф. 3, 2; Марк. 1, 4–5; Лук. 3, 3; Деян. 19, 3), но оно не сообщало действительная очищения от грехов или освящения,

ибо искупление еще не совершилось. В Крещении же – Таинстве церкви Христовой совершается самое освящение. Наконец, Иоанн крестил, людям глаголя, да во Грядущего по нем веруют, сиречь во Христа Иисуса (Деян. 19, 4; кан. 1, 33) Христом же установленное Крещение есть во имя Отца и Сына, во плоти пришедшего и совершившего искупление, и Духа Святого, обильно изливающего дары Свои на последователей Христовых по заслугам Искупителя. Потому-то Крещение каиново, как не сообщавшее благодати искупления, потеряло силу с установлением Крещения – Таинства, и над принявшими Крещение Иоанново совершалось Крещение водою и Духом (Деян. 19, 1–5). На это предугазывал и сам Иоанн, говоря: аз водою крещая вы; грядет же Креплий мене... Той вы крестить Духом Святым и огнем (Лук. 3, 15; Марк. 1, 8). Таким образом, Иоанново Крещение было лишь необходимым приготовлением к христианскому Крещению, но не более.

Что же касается языческих религиозных омовений, то они еще далее отстоят от христианского Крещения, чем Крещение прозелитов или Иоанново Крещение. Правда, между ними есть внешнее сходство. Сходство это признавали и древне-христианские писатели, но никогда не думали о генетической зависимости Крещения от этих омовений. Вот как рассуждает, например, по этому поводу Тертуллиан, известный своею строгостью и строго осуждавший даже такие обычаи, которые имели самое отдаленное отношение к язычеству и были в сущности совершенно невинны. «Язычники не чужды духовных познаний, говорит он, и сами приписывают идолам своим действующую в семь отношении (т. е. очищению водою) силу, хотя и ошибаются на счет употребления вод, лишенных всякой силы. У них в обычае новообращенных своих посредством некоторого рода Крещения посвящать в мистерии богини Изиды или бога Митры. Они употребляют в честь своих богов свои торжественный возлияния, которые производят над своими кумирами. Сверх того, когда нужно принести очистительные жертвы, то жрецы их берут воду отовсюду; дома, храмы, целые селения орошают тогда водою. Известно также, что во время игрищ аполлониевых и элевзинских, люди, празднующее их,

погружаются в воду: обряд, соблюдаемый ими в том уверении, что они через то возродятся и избежать казни за свои преступления. Равным образом и у древних, кто осквернял себя убийством, тот должен был изглаживать пятно сие посредством очищения воды. Если же слепые язычники уверены в том, что вода естественною своею силою изглаживает их злодеяния, то может ли быть сомнение, чтобы она не производила того же действия силою и властью Бога, Творца стихий и Виновника всех их качеств. Если они верят, что религия подает воде такую спасительную силу, то какая религия больше, как не та, которая исповедует Бога живаго» ⁶⁴ .

§ 144. Видимая сторона в Таинств Крещения

Крещение в православной церкви ныне совершается по чинопоследованию, в состав которого входят и такие обряды, с которыми не соединено Установителем Крещения обетование благодати искупления (оглашение, заклинание от диавола и сочетание Христу, исповедание веры, помазание елеем, облачение в белую одежду). «Самое важное в священнодействии Крещения», или совершительную часть собственно самого Таинства, составляет «троекратное погружение (крещаемого) в воду, во имя Отца, и Сына, и Св. Духа» (Катих. О крещ.). Что есть Крещение Христово? спрашивает блаж. Августин, и отвечает; «купель воды, с произнесением слов (in verbo); отними воду, – нет Крещения, отними слова – нет Крещения»⁶⁵.

К видимой, совершительной стороне Таинства Крещения таким образом относятся: 1) употребление определенного вещества для Таинства; 2) образ или способ (видимое действие) омовения водою, и 3) совершительные слова (формула) Крещения.

I. Веществом или материей для Таинства Крещения служит естественная, простая и чистая, освященная особым священнодействием, вода, как ближайший символ благодати Духа Святого, очищающей нечистоты греховные. Так должно быть и по ясной заповеди Спасителя: еще кто не родится водою и Духом (Иоан. 3, 5). В воде крестился Он Сам. В воде совершали Крещение апостолы (Деян. 8. 36–38; 10, 47–48). В последующее время церковь свято следовала заповеди Спасителя в примеру апостолов, совершая Крещение в воде. В объяснение употребления воды при Крещении св. И. Дамаскин. согласно с другими отцами, говорил: «Он, (Господь) заповедал нам возрождать водою и Духом при наитии на воду Св. Духа, по молитве и призывании. Ибо как человек состоит из двух частей, души и тела, то Господь дал нам и двоякое очищение, т. е. водою и Духом. Духом, чтобы обновить в нас образ и подобие (Божие), водою, чтобы благодатью Духа очистить тело от греха

и избавить от тления. И вода здесь представляет образ смерти, и Дух подает закон жизни» ⁶⁶ .

В древности появлялись лжеучители, которые отвергали употребление при Крещении воды, как вещества, по взгляду их, слишком обыкновенного не соответствующего важности и достоинству Таинства, что приводило их к отрицанию и самого Таинства возрождения водою и Духом. Церковь смотрела на подобные учения не, иначе, как на еретические, и лиц, проповедовавших это, причисляла к еретикам» ⁶⁷ . Тертуллиан написал особый трактат «О Крещении», в котором доказывал необходимость употребления воды в этом Таинстве и защищал исторически достоинство употребления именно этого вещества.

В новейшее время, некоторые, хотя не отрицают воду, как вещество для Таинства Крещения, тем не менее, совершенна против христианского учения, признают годным веществом для этого и всякую другую жидкость (разного рода сектанты) ⁶⁸ .

Спрашивали издавна, почему для преподания благодати возрождающей и принятия верующих в церковь избрана и узаконена форма омовения водою, а не иная? Древние отцы и учителя, рассуждавшие о Крещении, отвечали тем, что вода есть – самый наилучший символ для преподания благодати возрождающей, – такой, с которым все человечество издревле привыкло – соединять понятие о животворной, возрождающей силе и который в самой природе своей имеет свойство очищать и оживлять ⁶⁹ . Употребление этого общеизвестного и естественного символа было – весьма целесообразно и по отношению к особенным обстоятельствам времени: оно не мало могло способствовать более успешному восприятию христианства. Крещение со стороны своей формы всего меньше встречало возражений и не возбуждало насмешек, которым нередко подвергались другие христианские обряды.

II. При всеобщем признании церковью, что Крещение должно – совершаться водою, не везде был и до ныне остается одинаковый способ употребления воды при Крещении. Были и ныне существуют два способа Крещения водою 1) способ погружения в воду всего тела и 2) способ обливания или окропления водою.

Православная церковь учит, что Крещение должно быть совершаемо через троекратное погружение крещаемого в воду. Такое учение и образ совершения Крещения имеют твердые основания и в Писании и в примерах и в свидетельствах древней церкви.

Пример Крещения подал верующим Сам Установитель Таинства. Евангелисты, повествуя о Крещении И. Христа, говорят: крестившись, Иисус тотчас вышел (ἀνέβη) из воды (Мо. 3, 16), и когда выходил из воды, тотчас увидел разверзающиеся небеса (Марк. 1, 10). Это восхождение само собою предполагает и снисхождение И. Христа в воду. Но последнее, т. е. снисхождение в воду, очевидно, требовалось для погружения в ней, а никак не для обливания ею. Это подтверждается и евангельскими изображениями Иоаннова Крещения вообще. Иоанн крестил, по замечанию евангелиста, в Эноне, близ Салима, яко воды мнози бяху ту (Иоан. 3, 23). Нет сомнения, что Иоанн избрал это многоводное место для Крещения иудеев потому, что здесь удобнее было крестить чрез погружение. Так принял Крещение от Иоанна, конечно, и Иисус Христос ⁷⁰.

Апостолы, во всем следовавшие своему Учителю, совершали Крещение, должно думать, так же через погружение. В кн. Деяний ап. о Крещении евнуха Филиппом говорится: и снисходя оба на воду (κατέβησαν εἰς τὸ ὕδωρ), Филипп же и каженние: и крести (ἐβάπτισεν) его. Егда же изыдоша (ἀνέβησαν) от воды, Дух Святой нападе на каженника (8, 38–39). Выражения: вошли в воду и вышли из воды, очевидно, указывают на Крещение не через обливание или окропление, но через погружение. Так, без сомнения, крестили и другие апостолы ⁷¹.

Наименовано Крещения в новом завете всегда словами βάπτισμος или βάπτισμα, а самого действия или способа совершения Крещения словом βαπτίζω (в словах установления Таинства – βαπτίζοντες), также ведут к заключению, что Крещение должно совершать через погружение. Βαπτίζω или βάπτω, по его употреблению, всегда означает погружаю. С таким значением оно употреблялось в ветхом завете ⁷². Такое же значение оно имеет и в новом завете (в новом завете

βαπτίζω употреблено около 30 раз и βάπτω – 3 раза). Отсюда, – и βάπτισμος или βάπτισμα буквально значить погружено. Так и понималось это слово древнею церковью ⁷³.

Погружение должно быть троекратное. Правда, в писаниях апостольских не находится указаний на троекратность погружения при Крещении. Но древнейшие учителя церкви начало троекратного погружения в Крещении производят или от апостолов или даже от установления в такой именно форме Крещения Самим Господом. «Трижды погружаемся, говорит напр. Тертуллиан, как Господь определил в евангелии» ⁷⁴. В «Апост. правилах» троекратное погружение признается «Господним учреждением» (прав. 49). Василий В., Иероним, Созомен называют троекратное погружение дошедшим по преданию от апостолов ⁷⁵, а блаж. Феодорит – «законом св. Крещения, издревле преподаанным от Господа и апостолов ⁷⁶. Отсюда следует, что во времена апостолов погружение в воду при Крещении было троекратным. Это тем более верно, что лиц, совершавших Крещении не через троекратное погружение, церковь всегда считала в разряде еретиков.

В церкви после апостольского времени общепринятым было совершение Крещения через погружение в воду и погружение троекратное. Ап. Варнава учит: «Крещение преподается во оставление грехов». Мы входим в воду отягченными грехами и нечистотами, выходим из воды плодоносящими в сердце страх и надежду» ⁷⁷. Эрма говорит в своем «Пастыре», что «в воду нисходят люди подлежащими смерти, а восходят определенными к жизни» ⁷⁸. В «Учении двенадцати апостолов» о Крещении преподается такое наставление: «крестите так. Сообщив наперед все вышесказанное учение (т. е. в I–IV гл. «Учения»), крестите во имя Отца и Сына и Св. Духа в воде проточной (ἐν ὕδατι ζῶντι т. е. в источнике или реке). Но если ты не имеешь воды проточной, то крести в другой воде; если же невозможно в холодной, то (крести) в теплой. А если не имеешь той и другой, то возлей трижды воду на главу во имя Отца и Сына и Святого Духа» (VII гл.). Климент Александрийский говорит: «будучи погружены в воду (βαπτιζόμενοι) мы просвещаемся; просвящаясь, усыновляемся» ⁷⁹. Апостольские

правила требуют погружения троекратного (8 пр.). Тертуллиан пишет: «намереваясь приступить к воде, мы прежде свидетельствуем, что отрекаемся от дьявола и гордыни и ангелов, потом трижды погружаемся»⁸⁰.

Отцы IV и V вв. о способе совершения Крещения выражаются особенно ясно и определенно. «Великое Таинство Крещения, свидетельствует» Василий В., совершается тремя погружениями и равночисленными им призываниями»⁸¹. В книге «О церковной иерархии» (II гл.) говорится: «иерарх трижды погружает его (крещаемого), возглашая, при трех погружениях и возгужениях, тройчественную ипостась божественного блаженства». По объяснению св. Григория Нисского, «как Спаситель был сокрыт в земле, так и мы скрываемся в воде и троекратным погружением в оную изображаем совершившуюся над нами благодать тридневного воскресенья»⁸². «Мы крестимся во имя Отца и Сына и Св. Духа и при сем трижды погружаемся», говорит блаж. Иероним⁸³. «Вы исповедали спасительное исповедание, пишет Кирилл Иерусалимский, и погружались троекратно в воду, и паки из воды появлялись. Через это вы знаменательно изобразили тридневное погребение Христово»⁸⁴. Св. И. Златоуст часто рассуждает о Крещении и всегда имеет в виду, как обычное в его время, Крещение чрез погружение, и при том троекратное, нередко объясняя Таинственный смысл как самого погружения, так и его троекратности⁸⁵.

Погружательная форма Крещения была во всеобщем употреблении как на востоке, так и на западе и в последующее века (V–VIII). «Священник должен крестить троекратным погружением, призывая только однажды имя Св. Троицы», говорится в саκραментарие папы Григория Двоеслова. «Мы погружая троекратно, писал он, означаем сим Таинство тридневного погребения, чтобы троекратным восклонением младенца из воды изобразить тридневное воскресенье»⁸⁶. Св. Дамаскин также говорит: «Крещение есть образ смерти Христовой, ибо в Крещении троекратным погружением означает тридневное Господне пребывание во гробе»⁸⁷. Троекратное погружение, как видно из сохранившихся от VII–го

и последующих веков чинопоследований Крещения восточной церкви, было общепринято и обще-признаваемою правильною формою Крещения и во все последующее века, как и ныне, в восточной православной церкви. Эта форма совершения Крещения принята и православною русскою церковью. В XVI—м в. на Руси даже было распространенным мнение — не считать Крещение действительным если оно совершено не чрез тоекратное погружение ⁸⁸.

Другой способ употребления воды при Крещении, — это совершение крещенья чрез обливание. В писаниях апостольских нет указаний, чтобы апостолы когда-либо крестили чрез обливание. Древняя церковь хотя допускала возможность совершения Крещения чрез обливание, однако лишь в исключительных случаях. Так, в «Учении двенадцати апостолов» (VII гл.) есть дозволение крестить и чрез обливание, но лишь при недостатки воды (см. выше). В мученических актах III в. нередко приводятся случаи Крещения чрез обливание, но приводятся как отступления от общепринятого способа Крещения — чрез погружение, вызываемые особыми обстоятельствами ⁸⁹. Чрез обливание же крещен был Новат (римский пресвитер), но потому, что одержим был тяжкою болезнью и подвергался опасности умереть, так что Крещение его совершилось на том самом одре, на котором лежал ⁹⁰. Однако, признавая такое Крещение действительным, многие из пастырей III в. относились к нему с явным неодобрением. Это видно, между прочим, из того, что св. Киприан карфагенский принужден был даже нарочито разъяснять, что Крещение не теряет своей силы и при обливательном способе совершения ⁹¹. Равно, когда упомянутый Новат, по благоволению к нему римского епископа, был рукоположен в сан пресвитера, то народ и клир, не отрицая действительности его Крещения выразили, что облитого на одре (т. е. крещенного чрез обливание) не следует возводить ни на какую церковную степень ⁹². В IV в. Крещение чрез обливание было нередким. В начале этого века поводом к такому Крещению могла служить опасность внезапной мученической кончины, во время разразившихся гонений, что действительно и бывало ⁹³.

Кроме того многие верующие во Христа того времени имели обыкновение откладывать свое Крещение до кончины и потому весьма нередко крестились в болезненном состоянии, когда погружение было и неудобным и опасным⁹⁴. Но вместе с тем в IV в. явилось уже положительное правило, запрещающее подобных лиц возводить на священные степени (неокес. соб. 12 пр.). Точно также и в последующее века хотя и допускалось церковью обливательное Крещение, но лишь в особо стеснительных обстоятельствах, – в виде исключения из общего правила. Но она осуждала, а православная восточная церковь осуждает и ныне употребление обливания вместо погружения, не в силу необходимости, как напр., при Крещении больного, но и в таких случаях, когда Крещение могло быть совершено через погружение.

Что касается западной церкви, то и в ней долгое время общепринятым способом совершения Крещения было погружение. Обычай крестить чрез погружение вполне начал терять свою силу на западе только с XIII в. Да и в это время и после этого времени бывали случаи, когда предписывалось совершать Крещение не через обливание, а через погружение, так что, по сознанию новейших западных ученых, окончательно обливательное Крещение вошло там в силу только с XVII века⁹⁵. Употребление обливания вместо погружения проникало и в русскую церковь (в XIII–XVI вв.), вероятнее не без влияния латинства, особенно в областях, соседних с латинским западом. Но церковные соборы (напр., владимирский, стоглавый) и пастыри церкви (напр. митр. Киприан, Фотий) издавали строгие осуждения совершения Крещения чрез обливание, настоятельно внушая, что это Таинство должно быть совершаемо чрез погружение, а не чрез обливание⁹⁶. В церкви же греческой и доселе остается не отмененным определением константинопольского собора 1756 г. о том, что обливательное Крещение «принимаящим оное никакого освящения не доставляешь и ко очищению грехов нисколько не служит», почему оно «достойно отвержения и отвращения», а «мнимо – крещенных» (т. е. через обливание крещенных), когда приходят

они к православию, надлежит принимать «как некрещенных и без всякого опасения крестить» ⁹⁷ .

В практике древней русской церкви (XV–XVI вв.) бывала еще форма омовения водою при Крещении, средняя между погружением и обливанием, – погружательно-обливательная. Сущность ее состояла в том, что крещаемого погружали по шею в воду, наполнявшую купель и затем трижды возливали воду на голову. Весьма вероятно, что такая форма Крещения была посредствующею переходною ступенью от погружения к обливанию. Употреблялось погружательно-обливательное Крещение и в западной церкви в некоторые века ⁹⁸ . Но в русской церкви это являлось и было понимаемо лишь как временное уклонение от узаконенного древнею церковью погружательного Крещения. В первой половине XVII в., с учреждением патриаршества, такой способ Крещения если не совершенно был выведен из употребления, то во всяком случае потерял свою прежнюю распространенность. Возможно, что в некоторых местностях (на юге и юго-западе России) еще и теперь некоторые совершают Крещение погружательно-обливательным способом, и даже просто чрез обливание, но это должно быть рассматриваемо, как злоупотребление и своеволие, подлежащее строгому осуждению.

III. Погружение в воду, хотя бы и троекратное, еще не есть Таинство. Таинством церкви оно становится с произнесением законным совершителем Крещения святейшего имени Троицаго Бога – Отца, и Сына, и Св. Духа, и, по чинопоследованию крещена в православной церкви, в такой формуле: «крещается NN во имя Отца (первое погружение) и Сына (второе погружение) и Св. Духа» (третье погружение). Эти знаменательные слова в связи с погружением дают Крещению силу Таинства.

Основание для употребления таких совершительных слов дается в заповеди Спасителя апостолам, чтобы они все народы крестили во имя Отца и Сына и Св. Духа (Мф. 28, 19). Вследствие такой заповеди апостолы, без сомнения совершали Крещение «во имя Отца и Сына и Св. Духа». Правда, вполне прямого указания на призывание апостолами Св. Троицы при

совершении Крещения в апостольских писаниях не находится, но не столь прямые есть. Так, в словах ап. Павла о церкви, что Иисус Христос предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною во глаголе, (καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι – Еф. 5, 26), под банею водною разумеется Крещение, а под ἐν ῥήματι нельзя разуметь учение вообще, потому что выражено во глаголе непосредственно следует за словами банею водною, а учение всегда предшествовало Крещению; притом ῥῆμα имеет здесь решительное и окончательное значение для акта Крещения, а учение было лишь подготовительным. Следовательно, ἐν ῥήματι указывает на глагол, который должно произносить при Крещении, чтобы оно было Таинством Христовым. Сопоставляя же это выражение с словами апостола, что все хорошо, что освящается словом Божиим и молитвою (1Тим. 4, 5), и имея в виду, что право и власть совершать Крещение апостолы получили, когда им было сказано: шедше, научите вся языки и пр., должно думать, что апостолы должны были крестить во имя Отца и Сына и Св. Духа, чтобы буквально выполнить заповедь Господню о Крещении. Подтверждение такого заключения можно видеть и в следующем. Когда ап. Павел говорить: или во имя Павлово креститесь? то тем дает видеть, что при Крещении торжественно произносилось имя Бога, коему служить обязывался крещавшийся (1Кор. 1, 13). Когда тот же апостол, найдя в Ефесе некоторых учеников Иоанновых, спросил их: получили ли они Духа Святого? и они отвечали, что даже и не слышали, есть ли Дух Святой, он сказал им: во что убо (εἰς τί οὖν) крестишесь? Последний вопрос к не слышавшим о Духе показывает, что, по мысли апостола, при Крещении христианском надлежало слышать о имени Духа Святого; этого мало, – надлежало слышать о Духе Св. при самом погружении: в чье же имя – εἰς τί, те, спрашивает апостол, погружались вы? Далее апостол узнает, что ученики Иоанновы не крестились и во имя Христа, и вновь совершает над ними Крещение. Следовательно, апостол своими словами указывает на произнесение при Крещении тех слов, который определено произносить в заповеди Спасителя о Крещении, и поступком

своим дает видеть, что Крещение, без произнесения тех слов, он не признал Крещением христианским.

В после-апостольское время Крещение совершала церковь не иначе, как с призыванием Св. Троицы. «Крестите во имя Отца, и Сына, и Св. Духа», заповедуется в «Λιθᾶχῇ» (XII гл.). Иустин мученик, описывая приятие в церковь обращающегося ко Христу, говорит, что имеющие креститься, «приводятся туда, где есть вода, и возрождаются тем же образом», каким сами мы возродились, т. е. омываются они тогда водою во имя Отца всех, и Владыки Бога и Спасителя нашего И. Христа, и Духа Святого» ⁹⁹. По словам Тертуллиана, «для Крещения дан закон и предписана форма, ибо Христос говорит: шедше научите вся языки, крестящие их во имя Отца и Сына и Св. Духа». И еще: «Христос повелел Своим ученикам, чтобы они погружали во имя Отца и Сына и Св. Духа, а не в одного; потому мы погружаем не однажды, но трижды, и не в одно лице, а в три лица» ¹⁰⁰. Ориген пишет: «спасительное Крещение может совершаться не иначе, как властью всех (лиц высочайшей Троицы, т. е. не иначе, как чрез совместное призывание Отца и Сына и Св. Духа» ¹⁰¹. Такая формула Крещения древнею церковью была строго узаконена. «Аще кто, епископ, или пресвитер, говорится в «Апост. правилах», крестить не по Господню учреждению, – во имя Отца и Сына и Св. Духа, но в трех безначальных, или в трех сынов или в трех утешителей, да будет извержен» ¹⁰².

О значении призывания имени всех лиц Св. Троицы при погружении, св. Афанасий В. говорить: «кто отделить что-либо от Троицы, и крещается в единое имя Отца, или в единое имя Сына, или в Отца и Сына без Духа, тот ничего не получает... ибо достижение (τελείωσις) в Троице» ¹⁰³.

Что же касается тех мест Писания, в которых говорится о Крещении во Христа (1Кор. 1, 2. 13), иди во имя И. Христа (Деян. 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5), то этим не отрицается, а напротив, предполагается имя и Отца и Св. Духа, которое у всех лиц Св. Троицы, по отношению к их существу и божеству, есть едино и нераздельно. «Креститься в И. Христа, говорить св. Евлогий Александрийский, значить креститься по преданию Христа Иисуса, т. е., во имя Отца и Сына в Св. Духа» ¹⁰⁴.

«Никого да не вводить в обман у апостола, наставляет св. Василий В., то, что, упоминая о Крещении, не редко умалчивает он о имени Отца и Св. Духа, и никто не должен заключать из сего, что не надобно соблюдать призывания имен. Сказано: елицы во Христа крестистесь, во Христа облекостесь (Гал. 3, 27); и еще: елицы во Христа крестистесь, в смерть Его крестистесь (Рим. 6, 3). Это потому, что наименование Христа есть исповедание всего: оно указывает и на помазующего Бога, и на помазуемого Сына, и на помазание Духа, как учит нас Петр в Деяниях: Иисуса, иже от Назарета, Его же помаза Бог Духом Святым» ¹⁰⁵ . По разъяснению св. И. Дамаскина, «хотя божественный апостол говорит, что мы во Христа и в смерть Его крестимся, однако ж не понимает, что таково должно быть призывание при Крещении, а хочет показать, что крещеное есть образ смерти Христовой... А креститься во Христа, значить креститься верою в Него; но веровать во Христа невозможно, не научившись исповедовать Отца и Сына и Св. Духа. Ибо Христос есть Сын Бога живого помазанный от Отца Духом Святым... Какие должны быть слова призывания, тому Сам Господь научил учеников Своих, сказав: Крещение их во имя Отца и Сына и Св. Духа» ¹⁰⁶ .

§ 145. Невидимые действия Крещения

Подобно тому, как при Крещении И. Христа на Иордане видимо сошел на Него Дух Святый в виде голубя, и при совершении Крещения крещаемому Таинственным образом даруется особенная благодать Божия. Действие благодати Божией на крещаемого состоит в оправдании или очищении его от грехов, как от первородного, так и от всех личных, содеянных до Крещения, а в связи с этим и вследствие очищения от грехов – примирение его с Богом, усыновление Богу и отвержение для него входа в царство небесное (Посл. вост. патр. 16 чл. Правосл. исп. 102; Катих. 10 чл.).

На отпущение грехов, как благодатный плод Крещения, предуказывалось еще в ветхом завете: и воскроплю на вы воду чисту, и очиститесь от всех нечистот ваших (Иез. 36, 25). Ап. Петр уверовавших в евангелие иудеев убеждает; покайтесь, и да крестится кийждо вас во имя Иисуса Христа во оставление грехов (εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, – Деян. 2, 38; см. I Петр. 3, 21), т. е. для оправдания. Ап. Анания говорить Савлу: встав, крестися и омый грехи твоя, призвав имя Господа Иисуса (Деян. 22, 16). В приведенных изречениях ясно показывается, что Крещение водою во имя И. Христа обладает силою очищения от грехов. Ап. Павел, напомнив коринфским христианам из язычников, какими грешниками из них нецыи (τινὲς) бесте до Крещения, потом о действии Крещения говорить: но омыстесь, но освятитесь (ἡγιασθητε), но оправдистесь. (ἐδικαιώθητε) именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бага нашего (1Кор. 6, 11). По мысли апостола, чрез Крещение или омовение даруется оправдание и освящение и сообщение того и другого поставляется в зависимость от имени Господа, как Искупителя, и от Духа Бога нашего, как Освятителя. Из связи речи и в сопоставлении с другими свидетельствами апостола о существе оправдания под оправданием разумеется действительное оправдание человека от грехов, как бы они тяжки ни были, очищение от всего греховного, освящение его внутреннего существа, а не

объявление лишь праведным пред Богом при наличной греховности. Тот же апостол пишет, что Христос освятил церковь, очистив банею водною во глаголе, т. е. что Крещение в связи с определенным глаголом (произнесением известных слов) имеет силу очищения от грехов, очищения от всякой скверны, порока или чего-либо подобного, иначе, дарует крещаемому святость (Еф. 5, 26–27).

В других местах Писания то же оправдывающее и освящающее действие благодати Крещения изображается как совершенное обновление, воссоздание или возрождение природы падшего человека. Так, Спаситель в беседе с Никодимом называешь Крещение рождением свыше, рождением от Духа в противоположность рождению от плоти (Иоан. 3, 3–6), т. е. что действием Духа в воде Крещения рождается новый человек. Ап. Павел называет Крещение банею пакибытия λουτρόν παλιγενεσίας) и обновления (ἀνακαίνωσεν) Духом Святым (Тит. 3, 3–5). Παλιγενεσία – значит второе рождение ¹⁰⁷. Оно указывает на такое преобразование в природе крещаемого, в силу которого изменяются врожденные ему внутренние свойства и сообщаются ему новые, именно такие, которые по естественному порядку вещей приобретаются лишь путем рождения, от природы, а не при посредстве нравственного самоусовершенствования и перевоспитания человека. Он же учит о Крещении, как о воскресении от смерти греховной; подобно тому, как Христос умер телесно за грехи людей, а для человека-грешника, уверовавшего во Христа, Крещение есть смерть греху (Рим. 6, 2–4; 2Тим. 2, 11), распятие ветхого человека (Рим. 6, 6', Гал. 5, 24) совлечение греховного тела плоти (Кол. 2, 11), т. е. в Крещении он умирает не телом, а своим греховным я, умирает по отношению к греху, чтобы уже не быть рабом греха; и как Христос воскрес из мертвых, и уже не умирает, и живет для Бога, так и крестившиеся, бывшие мертвыми по преступлениям, воскресают по подобию воскресения Христова, чтобы быть рабами праведности (Рим. 6, 2–18; Еф. 2, 1–6; 5, 14; Кол. 2, 11–13). Это «подобие воскресения» состоит в том, что человек становится новою тварью (καὶνὴ κτίσις – 2Кор. 5, 17; Гал. 6, 15),

ветхий человек облачается в нового человека (καενὴ κτίσις), созданного по Богу в правде и преподобии истины (Еф. 4, 24), чтобы ходить в обновленной жизни (Рим. 6, 4), по началам богоподобной стороны его существа, а не по влечениям ко греху.

Но хотя человек в Крещении действительно очищается от греха, становится новою тварью, однако ошибочно было бы понимать оправдание и освящение в Крещении в том смысле, что в оправданном через Крещение не остается никакого следа ветхого, греховного человека, т. е. что по самой своей природе он делается таким, каким вышел Адам из рук Творца. Если бы природа крещенного была тождественна с природою первоизданного Адама, тогда каждый частный грех его был бы по своему характеру и следствиям тождествен с преступлением Адама; именно он был бы падением, долженствовавшим снова ввести семя греха в природу человека, вследствие чего являлась бы необходимость вторичного возрождения чрез повторенное Крещение. И в природе возрожденного остаются следы ветхого человека, склонность ко греху (но не самый грех), как сила искушающая, чего не было в природе первоизданной до грехопадения. Победить в себе эту силу, изъять ее из своего существа составляет дальнейшую задачу жизни оправданного в Крещении (сн. § 108).

Оправданием и освящением человека в Крещении обуславливаются и другие благодатные плоды Крещения. Крещаемый, как дикая маслина к доброй маслине, прививается ко Христу (Рим. 11, 24) и становится членом Его тела – церкви: единым духом мы вси во едино тело крестихомся, аще иудеи, аще еллины, или рабы, или свободни; и вси единым Духом напоихомся (1Кор. 12, 13; см. Деян. 2, 41, Рим. 6, 3–5). Чрез присоединение же к составу тела Христова – церкви и соединено со Христом он начинает пользоваться правами на дары любви Божией, открывшейся через Христа для Его церкви, всеми благами нового завета.

Вступая в теснейшее единение со Христом, верующие чрез Крещение воссоединяются или примиряются и с Богом. Из чад гнева Божия по естеству они, как очищенные от всякой

греховной скверны действием Духа Божия в Крещении, становятся присными, своими Богу (Еф. 2, 19), чадами Божиими. Елицы прияша Его (И. Христа), даде им область чадом Божиим быти, верующим во имя Его, иже не от крове, ни от похоти плотские, ни от похоти мужеские, но от Бога родишася (Иоан. 1, 12–13). Все бо вы, т. е. верующие, сынове Божии есте верою о Христе Иисусе. Елицы бо во Христа креститесь, во Христа облекостесь (Гал. 3, 26–27).

Наконец, крещенные, как чада Божии, соделываются наследниками Богу, сонаследниками же Христу (Рим. 8, 17). Крещение спасает их от вечного осуждения за грехи и делает наследниками вечной жизни и того прославления, которое даровано Икупителю по Его человечеству. Иже веру иметь и крестится, спасен будешь, говорил Спаситель; а иже не имеет веры, почему не может и креститься, осужден будет (Марк. 16, 16). Хочу, да идеже есмь Аз, и тии будут со Мною (Иоан. 17, 24). По словам ап. Павла, не от дел праведных, их же сотворихом мы, но по Своей Его милости спасе нас банею пакибытия (т. е. Крещением) и обновления Духа Святого, Его же изливая на нас обильно, Иисус Христом, Спасителем нашим, да оправдившеся благодатью Его, наследницы будем и по упованию жизни вечные (Тит. 3, 5–7; см. 1Петр. 3, 21).

Крещение, таким образом, открывает возможность для уверовавших во Христа усвоить себе все блага искупления, а в нем самом (т.е. самом Таинстве) сосредоточиваются все обетования Божии, вся сила заслуг Христовых.

Так изображали благодатные действия Крещения и древние учителя церкви. «Великая вещь – Крещение, учит св. Кирилл Иерусалимский. Оно есть пленных искупление, грехов отпущение, смерть греха, возрождение души, одежда светлая, святая, нерушимая печать, колесница на небо, утешение райское, царствия ходатайство, дар усыновления»¹⁰⁸. По словам св. Златоуста, «всех очищает благодатное Крещение, развратник ли кто, или блудник, а идолослужитель, или сделал какое-либо другое зло, хотя бы даже он соединил в себе все человеческие пороки, но если он войдет в водную купель, то выйдет из этих божественных струй чище лучей солнечных...

Выходя из этой купели, делаются не только чистыми, но и святыми и праведными. Ибо апостол сказал: не только омыстесь, но и освятитесь и оправдастесь»... Крещение не просто отпускает нам грехи, не просто очищает нас от беззаконий, но делает это так, что мы как-бы мы вновь рождаемся. Подлинно, оно вновь создает и устрояет нас, не образуя нас опять из земли» ¹⁰⁹. Блаж. Феодорит писал: «оно (Крещение) не только дарует нам отпущение древних грехов, но и вселяет в нас надежду на обетованные блага, делает причастниками смерти Господней и воскресения, сообщает дары Св. Духа, и делает сынами Божиими, и не только сынами, но и наследниками Богу, и сонаследниками Христу» ¹¹⁰.

На вопрос о том, как и действительно ли в Крещении очищающая сила Божия касается души и тела крещаемого и возрождает его в новую жизнь, древние учителя, напр. Григорий Нисский, отвечали тем, что Установитель Таинства есть Богочеловек, Спаситель, и если Он обещал, что вместе с омовением будет действовать и очищающая сила Св. Духа, то обещание Его верно, и не может подлежать никакому сомнению. «Если же, говорит, поэтому св. отец, – кто-нибудь, недоумевая и сомневаясь, вздумает допытываться, как это вода и совершаемое над нею таинство возрождают (крещаемого), то я с полным правом могу сказать такому: представь мне образ рождения по плоти, и я расскажу тебе силу пакибытия по душе» ¹¹¹.

**§ 146. Необходимость Крещения для всех.
Крещение младенцев. Крещение кровию. Не
повторяемость Крещения**

1. «Веруем, что святое Крещение, установленное Господом, и совершаемое во имя Св. Троицы, в высшей степени необходимо. Ибо без него никто не может спастись, как говорить Господь: аще кто не родится водою и Духом, не может внити в царствие Божие» (Посл. вост. патр. чл. 16). В Крещении сосредоточены все блага искупления. И если без возрождения не возможно вступить в права наследия этих благ, в возрождении же имеют нужду все потомки падшего Адама и оно невозможно никаким естественным путем, — сверхъестественным же средством к тому указано крещеное, то понятно, что креститься должны все, ищущие спасения, без различия того, родился ли кто в христианстве, или в иудействе, или язычестве. И Иисус Христос, как Спаситель мира, дал апостолам заповедь научать вере и крестить вся языки. Поэтому должно быть призвано неправым мнете (реформатов), будто Таинство Крещения необходимо потому только, что заповедано И. Христом, а отнюдь не потому еще, что без него никто не может спастись. Потому и заповедано Крещение необходимым для спасения, что оно включает в себе особенно полноту и обилие даров, потребных для спасения падшего человека, что кроме Крещения нет другого средства к усвоению заслуг Христовых. Равно совершенно произвольными и противными ясному учению Писания и свидетельствам истории являются утверждения разного рода сектантов (напр. духоборцев, молокан и под.), будто нет необходимости в водном Крещении потому, что его может заменить Крещение духовное, или обновление духовною водою, т. е. учением И. Христа, или, что если нужно совершать Крещение водное, то лишь над переходящими из не христианства в христианство, а не над рожденными в христианстве (учение социниан). Согласно заповеди Спасителя, апостолы признавали Крещение необходимым для всех и преподавали даже тем, которые до

Крещения удостоивались получить дары Св. Духа (Деян. 10, 45–48).

Но признавая необходимость для всех Крещения во оставление грехов, церковь совершала и совершает Крещение лишь над теми, которые имеют свободное желание принять Таинство. Апостолы прежде, нежели крестить, научали вере и располагали к исповеданию веры. Вера, нераздельная с покаянием, была признаваема необходимым условием для принятия Таинства (Деян. 2, 38.–41; 3, 19.–21; 8, 12. 36–37; 26–20 и др.). Крещение соединялось с обещанием Богу доброй совести (1Петр. 3, 21), исповеданием (1Тим. 6, 12). Согласно с этим церковь еще в древности установила для приступающих к Крещению оглашение, вследствие чего они как получали наставление в вере, так и приносили покаяние. И в самое чинопоследование Крещения еще в древности вошли: отрицание сатаны и всех дел его, исповедание веры пред Крещением и употребление при Крещении поручителей веры ¹¹²

II. Веруя в необходимость Крещения ищущих спасения, для всех, церковь учит, что Крещение «нужно и младенцам, ибо и они подлежат первородному греху и без Крещения не могут получить отпущения; указывая на это, Господь и высказал Свою мысль не частично, но просто и целостно: всякий, кто не родится (разумеется Иоан. 3. 5), т. е. по пришествии Спасителя Христа всем, имеющим войти в царство небесное, должно возродиться. А если младенцы люди, если и они нуждаются в спасении, то они нуждаются и в Крещении. А не возродившееся, как не получившие отпущения в прародительском грехе, подлежат вечному наказанию за невольный грех, и следовательно, не спасаются вне Крещения. Итак, необходимо нужно крестить и младенцев (Посл. вост. патр. 16 чл.).

Имея основание в учении о всеобщности первородного греха, и необходимости возрождения для всех, обычай Крещения младенцев оправдывается и некоторыми частными указаниями Писания, в которых можно видеть откровение воли Божией о младенцах.

Так, когда Бог заключил завет Свой с Авраамом и семенем его, то знамением этого завета и вступительным в него действием установил обрезание, повелев совершать его и над младенцами в осьмой день от рождения (Быт. 17, 11–12), дабы и они были вводимы в завет с Богом. В новом завете дверью, вводящею человека в завет с Богом, служит нерукотворенное обрезание, – Крещение, которое заступило место обрезания и прообразом которого было обрезание ветхозаветное (Кол. 2, 11–12). И если обрезание совершалось над младенцами, то и Крещение также должно совершать над ними. Если во времена ветхого завета Бог призывал и принимал в Свой завет младенцев, то почему же лишать их этого блага в новом, лучшем завете?

Евангельская история показывает, что Иисус Христос не почитал младенцев чуждыми Своего благодатного царства, не удалял их от него и от Себя. Напротив, Он говорил о них, что таковых есть царствие Божие (Лук. 18, 15–16). Отсюда следует, что церковь, допуская младенцев ко Крещению, и таким образом отверзая им дверь в благодатное царство Христово, исполняет в отношении к ним волю Самого Христа, Который сказал: оставите детей приходить ко Мне и не браните им.

Что и младенцы способны принять и сохранять в себе благодать, на это также есть указания в Писании. Иоанн Креститель был исполнен Духа Святого еще из чрева матери своея (Лук. 1, 15, 41). Этот пример показывает, что младенцы способны к принятию благодати, ибо если благодать обитала в одном младенце, то может обитать и во всех. Указываются примеры освящения младенцев в матерней утробе и в ветхом завете (Иер. 1, 5). Писание же свидетельствует, что благодать Божия действовала и в других младенцах, и действовала так, что из уст младенцев и ссущих Господь совершил Себе хвалу (Матф. 21, 16). Сам Господь Иисус Христос во время Своей земной жизни изливал благодать Свою на младенцев; ибо когда принесли к Нему детей (у Мф. 19, 13 и Марк. 10, 12 – παιῖα; у Лук. 18, 15–17 – βρέφη и παιῖα), то Он, объем их, возложи руке на них, благословление их (Марк. 10, 16); а видимое благословление Господа всегда сопровождалось излиянием

благодати на благословляемый предмет (Мф. 11, 19–20; 26, 26; Марк. 8, 7–8). Если же младенцы способны к принятию благодати вообще, то, конечно, способны в частности и к принятию благодати Крещения. Правда, младенцы не разумеют еще силы Таинства и сподобляются Крещения без сознания; но и в ветхом завете обрезание совершалось над не получившими еще употребления разума. «Во младенчестве оградиться Крещением гораздо полезнее, по причине внезапно встречающихся с детьми, и никакими способами не предотвращаемых опасностей, говорить св. Григорий Б.; лучше без сознания освятиться, нежели умереть незапечатленным и несовершенным» ¹¹³.

В церкви младенцев было употребительным от времен апостольских. Апостолы иногда крестили целые семейства, напр. дом Лидии (Деян. 16, 14–15), дом стража темничного (30–39 ст.), дом Стефанов (1Кор. 1, 16). Нет оснований отвергать вероятность предположения, что в этих семействах были не одни только взрослые, но и дети, и что эти последние не были оставлены без Крещения при крещении взрослых. Древние же учителя Крещение детей прямо называют преданием апостольским, свидетельствуя вместе с этим, что оно было всегда совершаемо церковью ¹¹⁴. Необходимость Крещения младенцев утверждена и соборными определениями.

Так, во времена св. Киприана Фид, епископ африканский, недоумевал, можно ли крестить младенцев во второй или третий день от рождения, или же не должно крестить их, сообразно с законом древнего обрезания, ранее восьмого дня? По этому поводу на соборе африканском, под председательством св. Киприана (в 252 г.), состоялось такое определение: «не должно нам никого устранять от Крещения и благодати Бога, ко всем милосердного, благого и снисходительного. Если этого надобно держаться по отношению ко всем; то особенно, как мы думаем, надобно соблюдать это по отношению к новорожденным младенцам, которые уже тем заслуживают преимущественно нашу помощь и милосердие Божие, что с самого начала своего рождения они своим плачем и слезами выражают одно моление» ¹¹⁵. Позднее отцы

карфагенского собора (418 г.) определили: «кто отвергает нужду Крещения малых, новорожденных от матерней утробы детей, или говорит, что хотя они и крещаются во отпущение грехов, но от прародительского греха Адамова не заимствуют ничего, что надлежало бы омыти банею пакибытия (из чего следовало бы, что образ Крещения во отпущение грехов употребляется над ними не в истинном, но в ложном значении), тот да будет анафема» ¹¹⁶. На том же соборе определено было (прав. 83) крестить и тех младенцев, о которых неизвестно, крещены ли они, каковы, напр., младенцы, брошенные своими родителями; последнее определение подтверждено было и собором трулльским (прав. 84). В этих случаях, т. е. когда достоверно неизвестно и нельзя установить, крещен ли младенец, Крещение совершается с употреблением условных слов: «крещается раб Божий, аще не крещен есть».

Обычай крестить младенцев отвергают разного рода сектанты (анабаптисты и происшедшие от них меннониты). Св. Писание, говорят, требует от приступающих к Крещению покаяния и веры, но этих требований младенцы не могут выполнить. Иисус Христос крестился, когда Ему было яко лет тридцать (Лук. 3, 23). Посему и Крещение младенцев, рассуждают отвергающее этот обычай церкви, излишне и недействительно, и крещенных в младенчестве должно крестить снова, когда они будут способны понимать и веровать. Достаточно на это заметить следующее.

Крещение нельзя признать излишним и недействительным, если крещаемые младенцы и не имеют веры и покаяния. По учению православному, Таинство Крещения само в себе и по себе достаточно для того, чтобы произвести благодатные действия в младенце – очистить от первородного греха, возродить и освятить его ¹¹⁷. Это, – во-первых. Во-вторых, так как младенцы еще не способны ни иметь, ни свидетельствовать своей веры и покаяния пред Крещением, то Крещение совершается над ними по вере родителей и восприемников ¹¹⁸. Вера восприемников к благодатному воздействию Таинства самого по себе не привносит от себя ничего, но обязательство и ручательство их пред церковью – укреплять и утверждать в

младенцах воспринятую (без их участия и влияния) благодать Крещения, воспитать в крещаемых веру и благочестие, заменяют веру самих младенцев, удостоиваемых Крещения ради веры восприемников. Верование в такую замену оправдывается примерами евангельской истории. Иисус Христос по вере других исцелял больных и страждущих от духов нечистых. Таково исцеление бесноватой дочери хананейской жены (Мф. 15, 22–28); таково исцеление одержимого немым духом (Марк. 9, 17–26), также расслабленного, спущенного ко Христу сквозь кровлю дома (Лук. 5, 18–20. 24). Благодать исцеления на этих больных низведена была верою просивших об их исцеления. И не только на тело, но и на душу благодать была низводима верою других. Так было при исцелении расслабленного, принесенного ко Господу четырьмя человеками. Прежде исцеления телесной болезни расслабленного, Господь разрешил от грехов его душу; и это разрешено так же, как и исцеление, совершилось по вере принесших расслабленного: видево Иисус веру их, глагола расслабленному: чадо, отпущаются тебе грехи твои (Марк. 2, 5). Благодать, сообщаемая в Крещении, изливается на крещаемых от того же Господа, Который во время земной жизни Своей изливал благодать Свою на больных. Итак, если тогда вера других низводила на больных благодать, исцеляющую душевные и телесные немощи, то нет оснований отвергать спасительность Крещения для младенцев по вере и молитвам церкви вообще, восприемников – в частности.

Что касается до примера И. Христа, крестившегося в возрасте около тридцати лет, то отсюда нельзя делать заключения, что Крещение должно быть преподаваемо только возрастным, а не младенцам. Пример И. Христа для нас обязателен, но совершенного сближения между действиями Его и нашими не может быть, и это потому, что в действиях Его, как Богочеловека и Искупителя, многие имели свои особенные причины, которые не имеют к нам приложения. Так и относительно Крещения. Св. Григорий В., обличая тех, которые в его время откладывали принятие Крещения, и при этом указывали на пример И. Христа, говорит между прочим:

«скажут: Христос», при всем том, что Он Бог, крещается тридцати лет; как же ты повелеваешь спешить Крещением? Сказав, что Он – Бог, ты решил вопрос. Он – источная чистота, и не имел нужды в очищении; очищается же для тебя, так как и плоть носить для тебя, Сам будучи бесплотен. Ему не было никакой опасности откладывать Крещение; потому что Сам был властен и в страдании, равно как и в рождении. Но для тебя не малая опасность, если умрешь, родившись для одного тления и не облекшись в нетление. Христу необходимо было креститься в такое время, а твои отношения инаковы... Например, Христос постился пред искушением, а мы постимся пред пасхою. Он воскресает в третий день; а мы воскреснем по прошествии многого времени. Итак, наши действия и неразрывны с делами Христовыми, и не сопряжены с ними относительно ко времени; напротив того, Христовы дела преданы нам для того, чтобы служили некоторым образом для наших действий, но совершенного сближения между ними быть не может» ¹¹⁹.

Надлежит, наконец, заметить и следующее. Апостолы и перед Крещением взрослых нередко преподавали наставления в вере кратко, подробное же изучение веры предоставлялось последующему времени. Ап. Павел называет иногда свое поучение, предложенное новообращенным, млеком, а не твердою пищей (1Кор. 3, 1–2; Евр. 5, 11–14). А это показывает, что по духу апостольского учения, вера и покаяние могут восполняться и после Крещения.

III. Хотя Крещение водою во имя Св. Троицы есть богоустановленный порядок спасения для всех, живущих по пришествии Христовом, однако в особых, чрезвычайных обстоятельствах Бог совершает спасение и вне этого порядка. Церковь веровала и верует, что имеет силу Крещения водного т. н. Крещение кровию, или мученичество, когда мучимый за веру во Христа умирает среди страданий прежде принятия Крещения водою. Эту силу церковь всегда усвояла мученичеству ради Христа. Потому приготавливавшихся к Крещению, но прежде Крещения принявших мученические венцы, она причисляла к лику святых. На этом – же основании она чествует (29 декаб.)

во святых четырнадцать тысяч младенцев, за Христа избитых от Ирода в Вифлееме.

Основанием для наименования мученичества Крещением кровию служат слова Спасителя, где кровавый подвиг за веру Он называл Крещением: можете – ли пити чашу, юже Аз пию... и Крещением, им – же Аз крещаюся, креститися (Марк. 10, 38; см. Иоан. 15, 13; Мф. 16, 25). Основанием же для веры в спасительную силу этого Крещения по отношению к отпущению грехов служит обетование вечных благ за исповедание Христа, напр.: всяк, иже исповест Мя пред человеком., исповем его и Аз пред Отцем Моим, Иже на небесех (Мф. 10, 32); иже погубить душу свою (жизнь) Мене ради и евангелия, той спасет ю (Марк. 8, 35; см. Мф. 10, 30; 16, 25); блажени изгнани правды ради, яко тех есть царствие небесное (Мф. 5, 10). А во время Крещения кровно мученики действительно исповедуют Христа пред человеки, погубляют жизнь свою ради Его и евангелия, терпят гонение правды ради.

О спасительной и очистительной силе этого Крещения, равносильной Крещению водою, древне отцы церкви рассуждали так. Св. Василий В.: «иные в подвигах за благочестие, действительно, а не подражательно, прияв смерть за Христа, не имели уже нужды для своего спасения в символе – воде, крестившись собственной кровью» ¹²⁰. Св. Кирилл Иерусалимский: «кто не примет Крещение, тот не имеет спасения, кроме только одних мучеников, которые и без воды приобретают царствие. Ибо Спаситель, искупляя вселенную крестом, и быв пронзен в ребро, извел из него кровь и воду, дабы одни во время мира крестились водою, другие во времена гонений крестились собственной кровью. И мученичество Спаситель также называет Крещением, (Марк. 10, 38)» ¹²¹. Св. Григорий Б.: «знаю и четвертое Крещение – Крещение мученичеством и кровию, которым крестился и Сам Христос, которое гораздо достоуважительнее прочих (Крещения во облаце и в мори (1Кор. 10, 2), Крещения Иоаннова, Крещения водою и Духом), поколику не оскверняется новыми нечистотами» ¹²². Св. И. Златоуст: «вчера Господь наш крестился водою, а сегодня раб (Его) крещается кровию; вчера

отверзлись врата небесные, сегодня попораны врата адовы. И не удивляйтесь, что мученичество назвал я Крещением; и здесь (в мученичества) Дух витает с великим обилием (благодати), и бывает изглаждение грехов и некое чудное и дивное очищение души; и как крещаемые омываются водою, так претерпевающее мученичество (омываются) собственной кровью, что самое совершилось и над сим (св. Лукианом) ¹²³. Блаж, Августин: «смерть за исповедание имени Христова до получения Крещения имеет такую же силу в отношении к отпущению грехов, как и святое Крещение» ¹²⁴.

Усвоение такого значения Крещению кровию показывает, что в царстве благодати, в особых, чрезвычайных случаях, есть пути спасения, выходящие из общего бого-установленного порядка, подобно тому, как и в видимой природе Господь иногда творит дела, превышающая законы природы для достижения особых целей Своего мироправления. И как последними ни мало не нарушаются всеобща и необходимые законы природы, так и пути спасения, выходящие из общего бого-установленного порядка, не устраняют общего, указанного для всех пути ко спасению – Крещения водного и не дают оснований искать новых путей. Поэтому было общим правилом в древней церкви, чтобы исповедники, не успевшие креститься ни тем, ни другим Крещением, крестились водою при первом удобном случае.

IV. Церковь научает исповедовать «едино Крещение», едино в том смысле, что Крещение преподается каждому человеку только однажды. Оно «налагает неизгладимую печать» и посему если совершено правильно, ни для кого не повторяется, «хотя бы ему (крещенному) пришлось впасть (после Крещения) в тысячу грехов, или даже если бы он отвергся от самой веры. Желая обратиться ко Господу воспринимает потерянное сыно-положение посредством Таинства покаяния» ¹²⁵.

Откровение учит, что Крещение есть рождение в духовную жизнь. Если же телесно рождаются однажды, то, конечно, таково же должно быть свойство и рождения духовного; и если обещания Божии непреложны, то и требовать возобновления их неуместно. По апостолу, оно есть участие в смерти и

погребении И. Христа: елицы во Христа крестихомся, в смерть Его крестихомся. Спогребомся Ему Крещением в смерть (Рим. 6, 3–4). Но «как однажды умер Господь, говорить св. Дамаскин, так однажды должно и креститься... Все, которые быв крещены во имя Отца и Сына и Св. Духа... снова перекрещиваются, все таковые снова распинают Христа, по словам божественного апостола (Евр. 6, 4–6)» ¹²⁶.

Наконец, апостол и прямо учит: един Господь, едина вера, едино Крещение (Еф. 4, 5). Здесь единство Крещения поставляется наравне с единством Господа Искупителя и с единством учения веры; и, следовательно, как един, неизменяем и незаменяем Господь – Искупитель всех, как едино, неизменяемо и незаменяемо учение Его, так и Крещение, по этому учению апостола, однажды вводить всех в общение со Христом и заменяться не может другим лучшим. Церковь оградила эту неповторяемость и особыми правилами. Так, правила апостольские виновного в перекрещивании епископа и пресвитера повелевают извергать из сана (пр. 47). На вселенских соборах признано было Крещение действительным, и потому неповторяемым, и в том случае, когда оно было бы совершено над кем-либо даже еретиками, только правильно, – чрез тоекратное погружение во имя Св. Троицы (I всел. соб. пр. 8 и 19; II всел. пр. 7; трук. соб. пр. 95; лаод. пр. 7; каро. пр. 68). На этом же основании, когда Крещение совершено по особой нужде наскоро и не священником, то церковь установлено совершать после над ним лишь опущенные обряды, но не повторять самого погружения.

§ 147. Особенности инославных учений о Крещении и его благодатных действиях

В западных христианских исповеданиях – р.-католической церкви и протестантстве учение о Таинства Крещения и его благодатных действиях, как и учение о Таинстве вообще, содержатся с некоторыми отступлениями от учения древне-вселенской церкви, неизменно сохраняемого греко-восточною церковью.

I. Римская церковь, при исповедании Крещения Таинством, дает одинаковое с православным понятие о существе этого Таинства и его благодатных плодах, хотя и отличается от православия в понимании праведности, даруемой в Крещении ¹²⁷. Не сохранено ею во всей чистоте и апостольское предание о способе совершения Таинства. Кроме внесения в чинопоследование Крещения новых обрядов второстепенной важности (напр., в уста крещаемого влагается соль, будто бы как символ чистоты и мудрости, уши и ноздри его помазуются слюной), римская церковь существенным образом изменила обще-употребительный древней способ омовения водою в Крещении и формулу тайно-совершительных слов.

Вместо троекратного погружения крещаемого в воду римскою церковью принято и узаконено совершение Крещения чрез обливание или окропление, т. е. такой способ Крещения, который в древней церкви употреблялся лишь в исключительных случаях. Узаконенный древностью и общепринятый способ совершения Таинства – чрез погружение, освященный примером И. Христа и употреблявшейся апостолами, очевидно, лучше выражает существенную мысль Таинства, – ту, что в Крещении человек умирает для жизни плотской, греховной, и возрождается для жизни духовной, благодатной, спогребается и совоскресает со Христом, чем введенное западною церковью в позднейшее время (XIII–XVII в.) обливание или окропление, без запрещения впрочем употреблять и погружение. При этом, только при погружении можно мыслить в себе и представлять всестороннее и полное

омытие нечистоты предмета, тогда как кропление, касаясь не всех частей предмета, а только некоторых, не выражает собою полноты и всесторонности очищения грехов и благодатного возрождения человека в Крещении.

В оправдание обливательного способа Крещения обычно указывают на удобства этого способа и неудобство погружения, чувство стыдливости восприимчивых, слабость крещаемых детей, опасность простуды для крещаемого, особенно в холодной воде и холодных странах, и т. п. Но все эти основания довольно странны и неуместны. В делах религии и церкви нужно сообразоваться с бого-откровенным учением и постановлениями церкви, а не с требованиями удобств, тем более, что и указываемые неудобства отчасти мнимы, отчасти легко устранимы без замены погружения обливанием.

Древняя формула совершительных слов Таинства латинскою церковью изменена в следующую: «я крещая тебя N во имя Отца, и Сына, и Св. Духа. Аминь». Очевидно, древняя формула приличнее и лучше выражает ту мысль, что сила Таинства зависит от благодати Божией, а не от личности священника, что невидимый и действительный совершитель Таинства есть Христос Спаситель, а служители церкви суть лишь только видимые его орудия. Она совершенно устраняет всякую возносящуюся мысль о личной важности видимого совершителя Таинства, обличенную св. апостолом (1Кор. 1, 11 и сл.), и прямо отсылает к виновнику Таинств – И. Христу, о Котором говорит Предтеча: Той крестить вы духом Святым. Осуждали употребление тайно-совершительной формулы в первом лице и древние учителя. Так, блаж. Августин говорил: «Христос, прощая грехи Магдалине (Лук. 7, 48), не сказал: отпускаю тебе грехи, а отпускаются, и тем показал пример смирения, ибо Он предвидел, что явятся гордые люди, которые станут говорить: я оправдываю, я освящаю, я отпускаю грехи и т. д.»¹²⁸. Св. Златоуст замечает: «не сказал» Христос (апостолам): Я крещу вас Духом Святым, но: имате креститися, – научая тем и нас смиренномудрии. А что именно Он крестил, это уже очевидно было из свидетельства Иоанна, который сказал: Той вы крестить Духом Святым и огнем». Еще:

«посмотри, как Христос был чужд тщеславия. Он не сказал: вот, Я сделал тебя здоровым (расслабленного). А сказал: вот, ты теперь здоров; впредь не греши. Не говорит также: не греши, чтобы Я не наказал тебя; а только: да не горше тебе что будет» ¹²⁹. Симеон Солунский относительно западной формулы «я крещая», пишет: «архиерей говорит: крещается, а не крещая, свидетельствуя о доброй воле крещаемого. Ибо это «я крещая» – не показывает, что просвещаемый крестится, но как бы будучи принуждаем... что только крещающий крестит по своей воле. Напротив, формула «крещается» выражает добрую волю (крещаемого) и (то, что он крещается) от меня, архиерея или иерея, творящего уже дело триединого Бога» ¹³⁰.

II. Протестантство, в виду ясной заповеди Спасителя о Крещении, признает Крещение Таинством церкви. Но удержав его с главнейшими особенностями римской церкви в способе его совершения ¹³¹, и предоставив совершение Таинства, за неимением законной иерархии, лицам, не имеющим благодати священства, протестантство извратило подлинное учение откровения и церкви о благодатных действиях этого Таинства.

Так, лютеранство учит, что в крещены уверовавшему во Христа и в зависимости от его личной веры даруется оправдание от первородного и личных грехов, снимаются с него проклятие и гнев Божий или вечное осуждение, он усыновляется Богу и делается наследником вечного блаженства. Поэтому Крещение признается им необходимым для спасения, в частности – и для младенцев ¹³². Но даруемое человеку грешнику оправдание понимается не в смысле действительного очищения его от грехов благодатью Божией, а лишь в смысле внешнего прощения их, в объявлении его праведным пред судом Божиим ради заслуг И. Христа. В глубине же своего существа оправданный остается при том же развращении, с которым и рождается, только эта греховность не вменяется ему в вину. В ветхозаветное время, вследствие этой греховности, на человеке тяготели проклятие и гнев Божий, а теперь, хотя он остается таким же грешником, но с него сняты проклятия и гнев Божий; в очах Божиих его греховность и теперь тоже мерзость, только мерзость в любимом сыне, которому отец прощает его

преступления в силу своей любви к нему. Зло первородного греха таким образом не истребляется оправданием, даруемым в Крещении ¹³³. Но и такое оправдание даруется собственно в силу непосредственной веры крещаемого в слово Божие, присущее воде и Крещению. «Вода без слова Божия есть только вода и не составляет Крещения; в соединении же с словом Божиим она составляет Крещение, т. е. благодатную воду жизни и баню нового рождения в Духе Св.»; однако водою, имеющую такую силу, т. е. Таинством Крещения она становится лишь под условием веры; вера есть, «так сказать, рука, которой принимают то, что Бог дарует в Таинстве; и точно так же, как нельзя принять какой-либо земной дар без посредства руки, так и небесный без веры» ¹³⁴. Что касается Крещения самого по себе, независимого от веры, то оно не есть проводник или орудие сообщения благодати оправдания, а только лишь внешний знак (символ) или видимое удостоверение прощения грехов, усыновления Богу и наследования вечного блаженства, совне подаваемое крещаемому в силу и для возбуждения его веры. Отсюда различия по существу между крещеными и некрещеными нет; и последние, как искупленные кровью Спасителя, суть такие же «праведники», как и крещенные, только они о своем оправдании не знают, пока благодать не сообщить им веры в евангелие.

Реформатство, отказавшееся признать за Таинствами даже значение средств укрепления нашей веры, Крещению усвоит еще меньшее значение, чем лютеранство. Так, по воззрению Цвингли, Крещение есть не более как только «обозначение (consignatio) того, кто причисляется к церкви; но тем еще отнюдь никакие грехи его не уничтожаются». Кальвин, чтобы предупредить действие благодати на не predetermined ко спасению, учил, что «Крещение есть только внешнее омовение, без всякого внутреннего благодатного омовения». Благодать оправдания, по воззрению реформатов, даруется независимо от Крещения, по единой вере. Отсюда реформатство пришло к утверждению, что Крещение не необходимо даже и для predetermined, или если и необходимо, то потому только, что заповедано И. Христом, а отнюдь не потому еще, что без

него никто не может спастись. Существо благодатного оправдания реформатством понимается так же, как и лютеранством.

Так далеко уклонилось протестантство от богооткровенной истины в своем учении о Крещении. При мысли, что благодать оправдания сообщается независимо от омовения водою во имя Св. Троицы, Крещение низводится собственно в ряд обрядов церковных, хотя и именуется протестантами Таинством¹³⁵. Протестантское же понимание существа оправдания, в даровании которого верующему «удостоверяет» его Крещение, совершенно лишено нравственного характера. Вполне, справедливо строгое осуждение, выраженное в «Послании восточных патриархов относительно этого заблуждения протестантства. «Нельзя говорить, пишут они, что Крещение не разрешает от всех прежних грехов, но что они хотя и остаются, однако же не имеют уже силы. Учить, таким образом есть крайнее нечестие, и скорее отрицание, а не исповедание веры. Напротив, всякий грех, имевший бытие или соделанный прежде Крещения, уничтожается, и считается как не имевший бытия, или не соделанный. Ибо все образы, под которыми представляется Крещение, показывают очистительную его силу, и изречения св. Писания касательно Крещения дают разуметь, что чрез него получается совершенное очищение: что видно из самых названий Крещения. Если оно есть Крещение Духом и огнем, то явно, что оно доставляет очищение совершенное, ибо Дух очищает совершенно. Если оно есть свет, то всякая тьма прогоняется им. Если оно есть возрождение, то все ветхое уже прешло; а это ветхое есть не что иное, как грехи. Если крещаемый совлекается ветхого человека, то совлекается и греха. Если он облачается во Христа, то, конечно, становится в действительности безгрешен чрез Крещение. Ибо далеко отстоит от грешников Бог. Этому учит и ап. Павел, яснее говоря: яко же послушанием единого человека грешны быша мнози, сице и послушанием Единого праведны будут мнози. Если же праведны, то и свободны от греха. Ибо не может в одном и том же человеке пребывать жизнь и смерть. Если Христос воистину

умер, то, стало быть, истинно и отпущено грехов чрез Духа» (16 чл.).

Англиканская церковь в обрядовой стороне Крещения отчасти удержала главнейшие р.-католические особенности. Так, и в ней употребляется совершительная формула в первом лице, а относительно способа употребления воды правилами установлено троекратное погружение в воде, но в действительности часто совершается Крещение чрез троекратное обливание и даже «есть обыкновение кропить крещаемого водою с пальцев» ¹³⁶. О внутреннем же существе этого Таинства в «XXXIX членах» говорится: «Крещение не есть только знак исповедания и отличия христиан от нехристиан, но и знак возрождения (*signum regenerationis*), чрез который, как чрез орудие (*per instrumentum*), приемлющие правильно Крещение прививаются к церкви, обетования о прощении грехов и нашем усыновлении Богу Духом Св. видимо запечатлеваются (*obsignatur*), вера укрепляется и благодать возвращается в силу молитвы к Богу» (XXVII чл.). Определению этому, очевидно, не достаёт полной определенности. Оно не исключает возможности понимания Крещения (в виду данного в XXV чл. определения «знака» в Таинстве, как *efficax signum*) в православном смысле, – в смысле действительного средства или орудия возрождена и благодатного усыновления Богу, особенно в виду содержания молитв в англиканском чинопоследовании Крещения, но не устраняет со всею решительностью и т. н. «обсигнаторного» взгляда на Таинство, по которому Таинства суть лишь только печати благословений, принадлежащих воспринимающему их, как сыну благодати. К последнему пониманию могут располагать слова члена о Крещении: «вера укрепляется и благодать возвращается» ¹³⁷. Во всяком случае, данное в членах определение Таинства Крещения не может быть названо ни точным, ни полным.

Миропомазание

§ 148. Понятие о Таинстве Миропомазания. Установление Таинства

I. В Крещении человеку даруется освобождение или очищение от греха, но в природе оправданного остается след прежде созданных им в себе злых качеств, или злая «похоть». Она готова, пока он живет на земле, увлечь его ко греху (Иак. 1, 14–15). Необходима поэтому для возрожденного чрезвычайная помощь Божия, вполне достаточная к полному осуществлению воли Божией и к самостоятельному очищению его от всех злых качеств или предрасположений, гнездящихся в духовной природе, не смотря на его оправдание пред Богом, подобно тому, как и в естественной жизни человека, по рождении, для поддержания бытия своего и возрастания, он имеет нужду в подкреплении посредством света, воздуха, движения и других внешних пособий. Такая помощь свыше, называемая в слове Божиим даром Св. Духа, когда говорится не о чрезвычайных между христианами дарах, а о необходимой и присущей каждому христианину благодатной помощи в добре, – (Деян. 2, 38), и подается Таинственно в Крещении оправданному и возрожденному чрез особое священнодействие, называемое Миропомазанием (χρίσμα, confirmatio), и в православной церкви совершаемое непосредственно после Крещения¹³⁸.

Миропомазание есть такое Таинство, чрез которое подается крестившемуся Дух Святой, или раздельнее, – в котором, «при помазании освященным миром частей тела во имя Св. Духа, подаются дары Св. Духа, возвращающие и укрепляющие в жизни духовной» (Простр. кат.), т. е. сообщаящее ему силы постепенно усовершенствоваться в духовной жизни и всегда сохранять и исповедовать веру в И. Христа.

II. В евангелиях нет такого прямого указания на заповедь Спасителя относительно Миропомазания, какое есть о Крещении. Однако в учении Спасителя об имевших излиться на верующих по Его прославлению дарах Св. Духа и особенно в свидетельствах апостолов о преподавании ими крещенным Духа Святого даются твердые основания для верования церкви, что

Миропомазание есть особое бого-установленное Таинство, отличное от Крещения.

I. Христос всех призывал к Себе и всем верующим обещал дары Св. Духа. В последний день великого праздника, свидетельствует св. Иоанн, стояше Иисус, и зваше, глаголя: аще кто жаждет, да приидет ко Мне и пиет. Веруяй в Мя, яко же рече Писание, реки от чрева его истекут воды живы. Сие же рече, замечает евангелист, о Дусе, Его же хотяху приимати верующии во имя Его: не у бо бе Дух Святый, яко Иисус не у бе прославлен (Иоан. 7, 37–39). Здесь идет речь о таких дарах Св. Духа, которые предлагаются, и следовательно, необходимы вообще верующим в Господа Иисуса, т. е. о тех, которые преподаются нам в Таинстве Миропомазания, а не о дарованиях чрезвычайных, которые сообщаются только некоторым из верующих для особых целей (1Кор. 12, 29 и след.). Приведенные многозначительные слова Спасителя, таким образом, содержать ясное обетование об учреждении Таинства Миропомазания, хотя в них и не упоминается, чрез какое видимое посредство будут преподаваться всем верующим необходимые для них дары Св. Духа.

Из книги Деяний ап. видно, что апостолы; по воскресении и вознесении И. Христа на небо и ниспосланы Им обетованного Утешителя, преподавали верующим вслед за Крещением их Духа Святого чрез особое видимое посредство. Так, вскоре по сошествии Св. Духа слышавше, иже во Иерусалиме апостолы, яко прият Самария слово Божие (проповеданное Филиппом), послаша к ним Петра и Иоанна, иже сошедше помолишася о них, яко да примут Духа Святого. Еще бо ни на единого – их бе пришел, точию Крещени бяху (Филиппом) во имя Господа Иисуса. Тогда возложиша руце, на ня, и прияша Духа Святого (Деян. 8, 14–17). Этот рассказ дает вилять как то, что апостолами преподавание новокрещаемым Духа. Св. признавалось столь же неотложным и необходимым священнодействием, как и Крещение, так и то, что оно, по их веровании, составляло особое и отдельное от Крещения священнодействие, отличающееся от него и по благодатному

действию и особенному видимому знаку (каковым было на первых порах, руковозложение, соединенное с молитвою).

Такое же свидетельство о совершении апостолами Таинства низведения на крестившихся Духа Святого дается в следующем, рассказе книги Деяний апостольских. Ап. Павел во время путешествия своего по странам малоазийским прииде во Ефесе, где встретил учеников Иоанна Предтечи, которые крестились только его Крещением, т. е. подготовительным, и рече к ним: аще убо Дух Свят прияти есте веровавше? Они же реша к нему: но ниже аще Дух Святой есть, слышахом. Рече же к ним: во что убо креститесь? Они же рекоша: во Иоанново Крещение. Рече же Павел: Иоанн убо крести Крещением покаяния, людем глаголя; да во Грядущего по нем веруют, сиречь во Христа Иисуса. Слышавше же крестившася во имя Господа Иисуса и возложшу Павлу на ня руце, прииде Дух Святой на ня: глаголаху же языки и пророчествоваху (Деян. 19, 1–6). Ясно здесь различается от Крещения другое Таинство, которое низводить на крещающихся Духа Святого, проявлявшегося тогда и в чрезвычайных дарованиях.

Подобное же указание на это Таинство находится в словах ап. Петра к народу в – день Пятидесятницы: покаятесь, и да крестится кийждо вас во имя Иисуса Христа, во оставление грехов, и примете дар Святого Духа (Деян. 2, 38). От Крещения во оставление грехов апостол отличает следующее за ним принятие дара Святого Духа и оба эти Таинственные действия представляются им существенно необходимыми в деле спасения.

Ап. Павел в послании к евреям, убеждая уверовавших во Христа иудеев к преуспеянию в вере, пишет: оставивши начатки учения Христова, поспешим к совершенству, и не станем снова полагать основание обращению от мертвых дел и вере в Бога, учению о Крещениях, о возложении рук, о воскресении мертвых и о суде вечном. И это сделаем, если Бог позволить. Ибо невозможно однажды просвещенных и вкусивших дара небесного и соделавшихся участниками Духа Святого, и вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века, и отпадших, опять обновлять покаянием, когда они снова

распинают в себе Сына Божия и ругаются Ему (Евр. 6, 1–6). Здесь апостол Крещение и возложение рук относит к первоначальным священнодействиям, совершавшимся над христианами; но в тоже время он различает эти два действия по их следствиям: следствием Крещения он поставляет просвещение, а следствием возложения рук – вкушение от дара небесного, причастие Св. Духа. Значит, Крещение и возложение рук, по апостолу, суть два различные действия и в обоих этих действиях апостол признает Таинственную благодатную силу.

Из приведенных свидетельств очевидна богоустановленность и отдельность от Крещения Таинства сообщения даров Св. Духа, т. е. священнодействия, называемого Миропомазанием. Апостолы стали совершать это священнодействие вскоре же после Пятидесятницы, и так как они в устройении церкви не делали ничего от себя, а исполняли волю Господа Иисуса, то, конечно, приняли ясную заповедь от Него и о сообщении даров Духа чрез это Таинство. Когда именно дана им эта заповедь, в Писании не открыто, вероятнее же, – тогда, когда Господь по воскресении являлся ученикам Своим и учил их тому, яже о царствии Божии (Деян. 1, 3).

С свидетельствами о преподавании верующим Св. Духа чрез руковоплощение, находятся в Писании довольно ясные указания на употребление помазания, как другого видимого знака для преподавания верующим Св. Духа после Крещения. Так, ап. Иоанн, напоминая верующим о принятии ими даров Св. Духа, наставляющего в истинах веры, и утверждающего в благочестии, пишет: и вы помазание (χρίσμα) имате от Святого и весте вся... И вы еже помазание (τὸ χρίσμα) приясте от Него, в вас пребывает, и не требуете, да кто учит вы; но яко то само помазание учить вы о всем, и истинно есть, и несть ложно, и яко же научи вас, пребывайте в нем (1Иоан. 2, 20 и 27). Подобно этому говорить ап. Павел: известуяй же (βεβαίωv – утверждающей) нас с вами (нас и вас) во Христа и помазавый (χρίσας) нас Бог: иже и запечатле нас и даде нам обручение Духа в сердца наша (2Кор. 1, 21; см. Еф. 4, 30; 1, 18). Нельзя, конечно, отвергать того, что здесь говорится преимущественно о внутреннем просветительном действии на верующих Духа Св.,

духовном помазании, о царском и священническом достоинствах христиан. Но, с другой стороны, естественно думать, что для выражения этого внутреннего действия апостолы, желая быть понятными христианам, употребили слова, заимствованные от общеизвестного внешнего действия, служившего видимым знаком первого. В апостольских выражениях можно видеть даже прямое указание на это внешнее действие: вы имеете помазание (χρίμα ἔχετε) от Святого... помазавый нас Бог... Так понимать эти выраженья тем более оснований, что апостолы говорят о помазании и запечатлении от Святого, как о действии обыкновенном, всем известном, не требующем объяснения, – признак, что благодатное действие, о котором говорится, было соединено с общеизвестным знаком (помазанием) и чрез него именно сообщаемо было верующим. Так именно, т. е. в смысле апостольских свидетельств о Миропомазании, эти изречения о помазании понимали древние отцы и учителя церкви ¹³⁹.

§ 149. Видимая сторона Таинства

Чинопоследование Таинства миропомазания, как совершаемого в связи с Крещением, по обрядовой своей стороне просто и несложно. Совершитель Таинства (обычно священник) произносит молитву, в которой просит Господа Бога, Источника благих, даровать новокрещенному «печать дара Духа Святого» и «причащения святого тела и честные крове Христовых», сохранить его в преподанном ему освящении и утвердить в правой вере, и затем крестообразно помазует разные части тела освященным епископами миром, с произнесением при каждом помазании: «печать дара Духа Святого, аминь». Существенными принадлежностями и действиями, составляющими видимую сторону Таинства, таким образом являются: I) употребление установленного вещества для Таинства; II) молитва о ниспослании Св. Духа; III) помазано св. миром и IV) совершительные слова при помазании св. миром.

I. Веществом для Таинства Миропомазания должно быть миро, освященное епископами. При этом, признавая миро, как единственное вещество для Таинства, православная церковь во все времена признавала и признает его учреждением апостольским, а по началу – божественным.

Правда, апостолы совершали низведение Св. Духа на крещаемых чрез возложение рук, но в апостольское же время было употребляемо для той же цели и помазание миром или елеем. Допустимо, конечно, предположено, что апостолы с возложением рук вместе употребляли и помазание для низведения на крестившихся Духа Святого, о чем только умолчано в книге Деяний ап., но более основаны полагать, что обе эти формы – руковозложение и помазание употреблялись не одновременно, а что руковозложение было заменено самими же апостолами, по наставлению от Духа истины, Миропомазанием крестившихся. Так можно думать потому, что указана на сообщено крестившимся даров Св. Духа чрез помазание, равно как на священническое и царское достоинство

христиан, находятся в сравнительно более поздних апостольских писаниях, тогда как о руковозложении говорится в кн. Деяний, описывающей первоначальную деятельность апостолов. Но что такая замена или введено совершенно апостолами или по их распоряжению и согласии, это предполагается апостольскими же свидетельствами о запечатлена крещенных помазанием от Святого, и свидетельствами истории.

История удостоверяет, что употребление мира при совершении этого Таинства является повсеместным и на востоке и на западе с первых времен христианства, и никто из древних не замечал, чтобы это началось в церкви только с известного времени или введено таким-то. Никто из преемников апостолов, получивших от них заветание хранить и устные и письменные их предания (1Тим. 6, 20; 2Сол. 2, 15), и не решился бы самовольно допустить такую замену. В древне-церковных же памятниках установлено помазания миром для низведения Духа Св. прямо усваются апостолам ¹⁴⁰.

Чем была вызвана перемена в обрядовой стороне сообщена даров Св. Духа, в писаниях апостольских ответа на этот вопрос не дается, и потому решать его можно лишь предположительно. Из книги Деяний видно, что низводить на крестившихся Св. Духа могла одни апостолы (VIII, 12–18); это и было удобно для них при начале христианства, когда крестившихся было еще не так много. Но вскоре, с чрезвычайным распространением веры, когда стали обращаться к ней во всех странах мира, как сами апостолы, так и их непосредственные преемники – епископы, не могли являться повсюду, чтобы тотчас по Крещении низводить на всех крестившихся, чрез – возложение рук, Св. Духа. А потому, может быть, и изволилось Духу Святому, обитавшему в апостолах, заменить возложение рук апостольских на крестившихся другим, более удобным действием, – Миропомазанием, так, что бы освящение мира было совершаемо самими апостолами и после их – епископами, а помазание священным миром крестившихся предоставлено было и всем пресвитерам ¹⁴¹. Допустимо при этом и другое

предположение. Руковозложение употреблялось и при избрании на церковные должности; чрез возложение рук приняли в число 12-ти Матфея, чрез руковозложение ставили епископов; последние в свою очередь, получили от апостолов право рукополагать других на церковные должности. Отсюда, если не при самих апостолах, то после них, естественно, мог возникнуть вопрос: в чем же должно состоять различие между рукоположением, как поставлением на степени священства, и рукоположением, как сообщением благодатных даров, необходимых для утверждения в христианской вере и жизни? Нельзя ожидать, чтобы апостолы сами не устранили подобных недоразумений, или по крайней мере, не дали ответа на подобный вопрос. Такими образом, естественно, что на перемену формы Миропомазания апостолов вызвало подобное соображение ¹⁴². Именно же миро, а не какое-либо другое вещество могло быть избрано потому, что помазание миром соответствовало своему ветхозаветному прообразу. В ветхом завете помазывали священным миром священников и царей (Исх. 30, 25–30; Лев. 8, 2; 12, 30; 1Цар. 16, 13; 3Цар. 1, 39; 19, 16), каковое достоинство в общем смысле усвоится апостолами и христианам (1Петр. 2, 9; Ап. 1, 6; 20, 6) ¹⁴³. Но в то время, как в ветхом завете употреблялось помазание, как внешний символ царского и священнического достоинства, в христианском Таинстве оно получило существенное значение, стало вещественным средством, чрез которое сообщаются дары Св. Духа. Можно заметить, что помазание маслом и благовонными составами было довольно употребительным обрядом, кроме иудейского, и в других дохристианских культах, особенно мистерияльных ¹⁴⁴, и целью некоторых из таких помазаний имелось низведение на принимающего обряд особенных духовных дарований. Следовательно, избрание для низведения Св. Духа именно помазания миром, а не какого-либо другого обряда, соответствовало и общечеловеческому воззрению на помазание маслом, как внешнее выражение низведения на помазуемого особенных дарований ¹⁴⁵.

Употребление мира составляло существенную принадлежность Таинства в церкви после апостолов. Через

помазание миром совершалось Таинство в эпоху мужей апостольских и вообще во II-м, а также и в III-м веках ¹⁴⁶. Правда, с Миропомазанием в первые века соединялось иногда и руковозложение, преимущественно в западных церквях ¹⁴⁷, но оно, должно думать, имело не главное, а второстепенное или прибавочное значение, – удерживалось, как обряд, освященный примером апостолов ¹⁴⁸. Но восточная церковь постоянно признавала одно помазание главнейшим и необходимым действием в этом Таинстве. Древние соборы вселенские (II всел. 7 пр.; VI вс. 95) и поместные (лаод. 48; карф. 6), упоминая об этом Таинстве, говорят только о помазании миром, умалчивая о руковозложении. Равно и восточные отцы церкви свидетельствуют о необходимости лишь помазания миром новокрещенных для низведения на них Духа Святого ¹⁴⁹.

Миро, необходимое для Таинства, должно быть освященным. Освящение мира особым священнодействием, при чем были указаны и вещества, из которых оно должно состояться, узаконено в ветхозаветной церкви. (Исх. 30, 23–38). Естественно предполагать, что и введенное апостолами для совершения – Таинства миро так или иначе получало освящение или благословение от апостолов, хотя нет прямых указаний на освящение мира во времена апостолов. Писатель II-го в. Феофил ант. называет это миро «елеем Господним», каковое наименование предполагает особое его освящение ¹⁵⁰. Тертуллиан именует его «благословенным елеем» ¹⁵¹, а Киприан говорит: «елей, которым помазываются крещаемые, освящается на алтаре, где совершается Евхаристия» ¹⁵². Власть и право освящения мира постановления древних соборов усвояют исключительно епископам, «яко преемникам апостолов, которые сами совершали рукоположение для подаяния даров Св. Духа» (Катех. о мироп.), – «совершения мира да не творит пресвитер»; пресвитеры совершают Таинственное помазание уже освященным епископами миром ¹⁵³.

II. Помазанию освященным миром предшествует молитва о ниспослании крещенному Св. Духа. Молитва, как необходимая

часть Миропомазания, входила в чин совершения Таинства и при апостолах. Апп. Петр и Иоанн, готовясь совершить его над новокрещенными в Самарии, прежде всего помолишася о них, яко да примут Духа Святого... Употребление молитвы, предваряющей помазание, было обычным и в древней церкви. В «Постановлениях апостольских» приводится и самый образец древней молитвы при Миропомазании, причем замечено: «в этом (т. е. в молитве, произносимой совершителем Таинства) состоит сила возложения рук на каждого» ¹⁵⁴ .

III. По молитве совершитель Таинства «помазует крестившегося святым миром, творя креста образ: на челе и очесех, и ноздрех, и устех, и обоих ушесах, и персех, и руках и ногах» (Требник). Так принято в православной церкви совершать Таинство помазания. Так ли совершалось помазание в церкви апостольского и непосредственно после апостольского времени, сведений не сохранилось. В ветхом завете подобный обряд совершался чрез возлияние мира на главу. Возможно, что этот же способ употребления игра, как выражающий идею освящения всего существа человека и соответствующей простоте апостольского богослужения, был употребляем в апостольской практике, особенно когда большинство членов первенствующей церкви были иудеи, но свидетельства после апостольского времени (II и III вв.) говорят о совершении Таинства именно через помазание известных частей тела ¹⁵⁵ , а из свидетельств IV и V вв. видно, что помазываемы были все главнейшие части тела, те, которые помазуются и ныне, по православному чинопоследованию этого Таинства, а не одно чело крещенных, как ныне в римской церкви ¹⁵⁶ . Помазание всех главнейших частей тела узаконено было и на вселенских соборах (II всел. 7 пр.; VI всел. 95 пр.) Можно заметить, что все главные части тела, а не одно чело, помазуются и по чинопоследованию древних не православных обществ, не отступивших от православия в принятии и совершении Миропомазания (у яковитов, коптов, армян) ¹⁵⁷ .

Понятно, почему церковь ввела помазание всех частей тела. Через Миропомазание сообщаются крещенным различные дары Св. Духа Божия (Ис. 11, 2–3), необходимые для

просвещения их в истинах веры и возрастания в жизни по духу ее (Деян. 8, 14. 17; сн. 19, 6), а не один какой-нибудь из них, равно и в освящении имеет нужду все существо человека. А поэтому и запечатлевать миром надлежит не одну какую-нибудь часть тела у крещенного, но все главнейшие его части, как орудия всех сил и способностей души. Помазание каждой части имеет свое знаменование: «помазание чела значит в особенности освящение ума и мыслей, помазание персей – освящение сердца, или желаний, очей, ушей, и уст – освящение чувств, рук и ног – освящение дел и всего поведения христианина» (Катех. о мироп).

От времен древности ведет начало и обычай совершать помазание миром крестообразно. Блаж. Августин писал: «если не употреблять знамения креста или на челе верующих или над водою, которою возрождаются, или при помазании, которым помазаны были мы, или над святою жертвою, которою мы питаемся, то все бесплодно» ¹⁵⁸.

IV. Помазание совершается с произнесением слов: «печать дара Духа Святого». Основание для употребления такой совершительной формулы находится в словах ап. Павла: и помазавый нас (χρίσας) Бог, иже и запечатле (σφραγισάμενυς, от σφραγίς – печать) нас (2Кор. 1, 21–22). Употребление ее вошло в обычай в глубокой древности, так что отцы II-го вселенского собора указывают на эти слова, как на общеизвестный и давно уже употреблявшийся при совершении этого Таинства, когда говорят (II вс. соб. 7 прав.): «присоединяющихся к православию и к части спасаемых из еретиков приемлем по следующему чиноположению и обычаю... приемлем, запечатлевая, т. е. помазуя святым миром, во-первых чело, потом очи, и ноздри и уста, и уши, и запечатлевая их глаголем: печать дара Духа Святого (σφραγίς δωρεᾶς Πνεύματος Ἁγίου)». Смысл этих последних слов, в связи с 2Кор. 1, 21–22, следующий: Бог, помазавый, т. е. Духом Святым нас исполнившей, и этим помазанием утверждающий нас в вере во Христа и в том, что не ложны обетования о Христе Иисусе и несомненно исполнятся, полагает на нас печать, показывающую, что мы составляем собственность Божию и обязаны вечно служить Богу; дар Духа и

есть печать Божия в нас. Это вселение Духа есть, по дальнейшему выражению апостола, обручение (τὸν ἁρρῶβῶνα), т. е. залог (задаток) в удостоверение, что все обетования, не исполнившиеся еще, исполнятся несомненно.

§ 150. Невидимые действия Миропомазания

Чрез видимое действие помазания миром оправданному и очищенному от грехов в Крещении подается Дух Святый с Его благодатными дарами, необходимыми для возрастания и укрепления верующего в жизни духовной. Так, когда апп. Петр и Иоанн с молитвою возложили на крещенных самарян руки своя, они прияша Духа Святого. Подобным образом, возложшу Павлу на учеников Иоанновых руце, прииде Дух Святый на ня, так что они могли говорить иными языками и пророчествовали. Под именем Духа Святого, Которого приняли самаряне и ученики Иоаниовы, обыкновенно разумеется в Писании Дух, совершенствующей каждого верующего в жизни духовной, – вообще благодать Божия, необходимая для всех крещенных, а не для некоторых лишь, почему и возложение рук или помазание для низведения Духа благодати совершалось над всеми крещенными. Но часто в церкви апостольского века сообщение Духа благодати соединялось с чрезвычайными проявлениями Духа (φανερώσις Πνεύματος) в принявших Духа благодати, т. е. в необычайных дарованиях (χαρίσματα), как, напр., дар языков и пророчества в учениках Иоанновых. Но чрезвычайные дарования Духа тогда были необходимы по особым обстоятельствам времени, почему Духу Святому изволися в известных случаях обнаруживаться в чудесных внешних явлениях, однако не всегда и не на всех, на которых апостолы возлагали руки.

Ап. Павел внушает ефесским христианам: не оскорбляйте Духа Святого, Божия, им же знаменастесь (ἐσφραγίζητε) в день избавления (ἀπολυτρώσεως – Еф. 4, 30). Под днем избавления разумеется здесь день Крещения, как день избавления человека от грехов. В этот же день ефесские христиане получили печатление Духом Божиим, подобно тому, как и ученикам Иоанновым преподано знаменование Духа в самый день Крещения их. И это печатление или знаменование, совершившееся чрез особенное действие Духа Божья, отличное от тайного действия Крещения, положило на них неизгладимую

печать принадлежности их к верным рабам Христовым, а не рабам греха (сн. ст. 31 и 17). Эта печать – вселившийся в них Дух Святый, Божий, и Его не должно оскорблять, не только действием, но и словом, мыслью и чувством, недостойными христианина. Очищение от грехов в Крещении сделало их способными быть храмами Божиими; запечатление Духом в день избавления чрез Миропомазание или возложение рук и действительно делает их храмами Духа Божия: храм Божий есте, и Дух Божий живет в вас, говорит апостол в другом послании: аще кто Божий храм растлит, растлить сего Бог: храм бо Божий свят есть, иже есте вы (1Кор. 3, 16–17). Дух Божий, вселяющийся чрез Таинство Миропомазания в сердца верующих, содействует соделанию ими своего спасения, возвращает и укрепляет силы, сообщенные тайным действием Крещения.

В писаниях апостольских изображаются и в более частных чертах действия Духа, сообщаемого в Миропомазании.

Так, ап. Иоанн плодом действия Духа, сообщаемого в Миропомазании, представляет обширное просвещение ума верующих, когда говорить: и вы помазание имате от Святого и весте вся... яко то самое помазание учить вы. Слова апостола не то означают, будто помазание Духа открывает всякому непосредственно все нужное для спасения и делает ненужным внешнее научение (что явно противоречило бы всему посланию, как предлагающему поучение, убеждения и предостережения помазанным, и в частности 2, 24–25), а показывает только, что внешнему научению истине (преподанному и сперва) оно сообщает свидетельство истины и силу. Слово учение само по себе мертво, а внутреннее помазание Духа сообщает ощущение Господней истины в этом слове, шире открывает сердца и умы людей к восприятию его, укрепляет нравственные силы к осуществлению учения в жизни, отвращая вместе с этим от учения лживого, антихристианства. Ап. Павел усвояет действию помазания (в вышеприведенных словах: извествуяй нас с вами во Христа и пр.) утверждение в вере во Христа и вообще в благочестии.

Так изображали благодатные действия Крещения и древние учителя. С особенною полнотою и раздельностью раскрыто верование древней церкви в силу этого Таинства св. Кириллом иерусалимским. «Как Христос, говорит он к новопросвещенным, омывшись на реке Иордане и сообщив водам благоухание Божества, вышел из вод и было на Него существенное наитие Духа Святого (потому что подобное почивает на подобном), так и вам, когда вы вышли из купели священных вод, преподано помазание, сообразное тому, которым Христос помазался. А это (помазание) есть Дух Святой»... «Смотри, не почитай оного мира простым». Ибо как хлеб в Евхаристии, по призывами Св. Духа, не есть более простой хлеб, но тело Христово, так и святое сие миро не есть более простое, ниже, если бы кто сказал, обыкновенное по призывании, но дар Христа и Духа Святого, присутствием божества Его бывающий действительным. Оным знаменательно помазуется твое чело и другие орудия чувств. И когда видимым образом тело помазуется, тогда Святым и Животворящим Духом душа освящается... Вы помазаны... на персях, да облекшесь в броня правды, станете противу кознем диавольским (Еф. 6, 11–17). Ибо как Христос по Крещении и по наитии Св. Духа, изшед, победил супостата, так и вы по св. Крещении и по Таинственном Миропомазании, облекшесь во все оружие – Св. Духа, стали против силы супостата, и оную побеждаете: восклицая: вся могу о укрепляющем мя Христе... Сие помазание сохраните непорочно, ибо оно само учит вы о всем, если в вас пребудет... Оно есть священие, телу духовное хранено и души спасено... Сим св. помазавшись миром, соблюдайте оное в себе непорочно и неукоризненно, успевая в добрых делах и благоугождая Начальнику спасения» ¹⁵⁹.

Блаж. Августин, имея в виду некоторые недоумения своего времени относительно силы этого Таинства, разъяснял: «в первые времена, когда нисходил Дух Св. на верующих, они говорили на языках, которым не учились, яко же Дух даяше им провещавати. Сии знамения нужны были в то время; ибо надлежало Св. Духу так ознаменоваться на всех языках, потому что евангелие Божие имело пронестись чрез все языки, по всей

вселенной; – ознаменовался Он, и это прошло. Ужели же теперь ожидают, чтобы говорили на иных языках все те, на коих возлагается рука, дабы получить им Св. Духа? Или, когда возлагаем мы руку на младенца, ужели каждый из нас ожидает, не заговорит ли он на иных языках? И когда видели, что не говорят на иных языках, ужели был кто из вас так испорчен по сердцу, что говорил, они не получили Св. Духа; ибо если бы получили, то говорили бы на иных языках, как некогда это было? Итак, если ныне сии чудеса не свидетельствуют о присутствии Св. Духа, то как теперь узнать каждому, что получил он Св. Духа? Пусть спросит свое сердце: если любит своего брата, то Дух Божий пребывает в нем; пусть посмотрит, испытает себя пред очами Божиими, есть ли в нем любовь к миру и единению, любовь к церкви, рассеянной по всему миру»
160 .

§ 151. Неповторяемость Таинства Миропомазания. Помазание царей на царство

I. Миропомазание запечатлевает верующих «печатью дара Духа Святого», и так как запечатлевающей и дающий чрез это Таинство обручение Духа в сердца наша есть Бог, а Он верен пребывает, – отрещися бо Себе не может (2Тим. 2, 13), то Таинство Миропомазания, как и Крещение, всегда признавалось церковью и ныне признается неповторяемым. Даже отпадение от христианства в иудейство, магометанство, язычество, отступившее от православной церкви в расколы и ереси, в частности – к секте скопческой, возвращаются к православной церкви не будучи помазываемы, а чрез покаяние, с отречением обращающихся от заблуждений. Чрез Миропомазание же присоединяются лишь те, которые, получив правильное Крещение, не были миропомазаны, как, напр., лютеране, кальвинисты и вообще все, не имеющие у себя законного, по преемству от апостолов, священства и Таинства Миропомазания, равно и те из римских католиков, армян и наших раскольников, которые до обращения к православию не миропомазаны законными епископами или пресвитерами ¹⁶¹.

II. В православной церкви совершается помазание св. миром царей при венчании их на царство, подобно тому, как помазываемы были цари елеем святым в церкви ветхозаветной, почему и назывались христианами или помазанниками Божиими (Пс. 88, 21; 1Цар. 10, 1; 12, 3. 5; 15, 1, 17; 24, 7 и др.). Это Миропомазание не есть особое Таинство (в строгом смысле), ибо имеет одно основание с общим Таинством Миропомазания и одинаковый образ, и во всяком случае православная церковь признает только семь Таинств. Оно не есть и повторение того же Таинства, ибо имеет исключительное значение и употребление. Оно есть высшая степень сообщения даров Св. Духа, потребных для особенного, высокого и трудного служения, служения царственного (Пр. Сол. 6, 3: Дан. 4, 22. 29), подобно тому, как и в Таинстве священства, имеющем степени, рукоположено вновь и вновь совершает служителей веры для

высших служений, но рукоположение при возведении на высшую степень иерархии не является повторением рукоположения, совершенного при поставлении на низшую степень того же служителя церкви. В молитвах, употребляемых при совершении венчания православных царей на царство, испрашивается сугубый Дух на главу народов ¹⁶² .

§ 152. Особенности инославных исповеданы в учении о Миропомазании

I. Особенности учения р.-католической церкви о Таинстве Миропомазания касаются только видимой стороны этого Таинства, именно: 1) совершителя Таинства, 2) способа его совершения и 3) времени и лиц, т. е. когда и над кем следует совершать это Таинство.

1) Р.-католическая церковь учит, что обычным совершителем Таинства Миропомазания (*Ordinarius minister confirmationis*) может быть и должен быть только епископ, пресвитеры же если и могут быть его совершителями, то лишь в особенных, исключительных случаях (*ministri extraordinarii*) ¹⁶³. Усвоено права совершать это Таинство одним епископам, с лишением или ограничением права на то же пресвитеров, есть позднейшее на западе узаконение. В древности власть совершать Миропомазанию принадлежала не только епископам, но и пресвитерам ¹⁶⁴. Так было не на востоке только, но и на западе. Многие соборы западной церкви IV, V и VI вв. с определенностью выражаются о праве не только епископов, но и пресвитеров помазывать миром, освященным от епископа ¹⁶⁵, а учителя западной церкви удостоверяют, что пресвитеры и действительно совершали это Таинство. Св. Амвросий неоднократно свидетельствует, что помазание миром совершается священником и по молитве священника изливается Дух Святой ¹⁶⁶. Блаж. Иероним говорит: «исключая рукоположения (в степени священства) что делает епископ такое, что не делал бы пресвитер»? ¹⁶⁷ «Не отвергаю, он же свидетельствует, что в церкви есть обычай, чтобы к тем, которые в малых городах крещены пресвитерами и диаконами, для призвания Св. Духа чрез возложение рук приходил епископ... Ты спросишь, может быть, почему же крещенный в церкви получает Духа Св. чрез руку епископа, тогда как он освящен, как утверждаем мы, Крещением истинным? Отвечаю: это соблюдается вследствие того, что по вознесении Господа Дух Святой сошел на апостолов. Сие самое делается, как

известно, во многих местах, но более для чести священства, нежели по закону необходимости. Иначе, если бы Дух Св. нисходил только по молитве епископа, то следовало бы оплакивать тех, которые по деревням, укреплениям, и в более отдаленных местах. будучи крещены пресвитерами и диаконами, умирают прежде, чем посетят их епископы» ¹⁶⁸ .

Первые попытки на западе лишить пресвитеров права совершения Таинства встречаются только в V-м веке. Так, папа Иннокентий V постановил такое правило: «пресвитерам, когда они крестят при отсутствии епископа или в его присутствии, дозволяется помазывать крещенных миром, но освященным от епископа; запечатлевать же сим миром чело крещенным не дозволяется им, а должны делать сие епископы» ¹⁶⁹ . Это правило касалось только церквей, подведомых собственно римскому епископу, но и здесь оно едва ли вошло в общую практику. Это можно видеть из того, что когда, далеко позднее, в конце VI в., папа Григорий Великий издал такое же постановление для Сардинии, тоже зависевшей от римского епископа, то оно произвело такой соблазн, что Григорий был вынужден отменить его ¹⁷⁰ . Окончательным же образом этот обычай, начавшийся, видимо, с Рима, вошел в практику на всем западе только разве в IX в. Патр. Фотий писал, что «миропомазанных» (в Болгарии) пресвитерами латины не убоялись снова миропомазывать, баснословя, будто Миропомазание от пресвитеров бесполезно и недействительно, и через то преестественные и божественные Таинства христианские обратили в совершенные пустяки и громко над ними посмеиваются» ¹⁷¹ . Однако до времени тридентского собора совершение конфирмации епископами называли просто церковным обычаем, а не божественным законом ¹⁷² . Но со времен тридентского собора этому обычаю усваивается значение члена веры, т. е. что один лишь епископ имеет право совершать Миропомазание действительным и действенным образом, а пресвитер не может действительно преподать Миропомазание, если только епископы и в особенности папа не дадут ему на это полномочия ¹⁷³ . Какие были побуждения и причины к узаконению этого обычая и даже усвоению ему догматического

значения (с ограждением анафемою), об этом умалчивают и тридентский собор и римские богословы, но позволительно думать, что узаконение его находится в связи с идеей папского главенства и стремлением видимо выразить преимущества пап над епископами, епископов над пресвитерами, в соответствие тому, как иерархия вообще возвышена над верующими – мирянами.

История происхождения этого обычая в усвоения ему неподобающего значения уже свидетельствует о его несостоятельности. Очевидно также, что предоставлено пресвитерам раз на всегда при самом рукоположении их в священный сан права совершать Миропомазание предпочтительнее пред предоставлением такого права случайно, в силу особенных епископских полномочий. И сами защитники этого папского узаконения не представляют достаточных оснований для него. Обычное ссылаются в этом случае на то, что самаряне, крещенные Филиппом, были запечатлены Духом Св. чрез возложение рук не Филиппа, а самих апостолов – Петра и Иоанна (Деян. 8 гл.), и что над крестившимися ефесеями совершено руковозложение не кем-либо другим, а ап. Павлом (Деян. 19, 6). Но из этих случаев не следует, что апостолы были единственными и исключительными совершителями этого Таинства и что не совершали этого Таинства другие лица, получившие от них на то чрез рукоположение полномочия, т. е. пресвитеры. Что же касается в частности низведения Св. Духа на самарян апостолами, а не Филиппом, то еще древними дано объяснено этого. «Почему они (самаряне), спрашивает Златоуст, по Крещении не получили Духа Св. и отвечает: потому что «он (Филипп) сам не имел этого дарования, так как был из числа седми» ¹⁷⁴.

2) Особенности римской церкви в способе совершения Таинства Миропомазания состоят в том, что епископ, по латинскому чинопоследованию, совершает возложение рук (или одной руки) на конфирмуемого при призывании на него Духа Святого, за сим помазует его и помазует только одно чело, а другие знаменательные органы чувств и деятельности человека, т. е. очи, уста, ноздри, уши, перси, руки и ноги, остаются не

запечатленными св. миром. При помазании чела произносятся слова: «знаменую тебя и знамением креста и укрепляю миром спасения, во имя Отца и Сына и Св. Духа. Аминь.» Затем, епископ ударяет слегка помазанного по ланите, говоря: «мир с тобою»! ¹⁷⁵

Употребление возложения рук для низведения Св. Духа, конечно, освящено примером апостолов. И в послеапостольское время с помазанием иногда употреблялось и возложение рук, особенно на западе, но оно имело второстепенное, прибавочное значение. Главным и необходимым при совершении Миропомазания древняя церковь, в лице авторитетных пастырей и целых соборов, признала освященное миро и помазание им, без сомнения, потому, что самими апостолами руковозложение заменено было помазанием. Поэтому употреблять при совершении Таинства и возложение рук и помазание миром неуместно. Употребление совместно того и другого обряда неизбежно вызывает недоумение о т. н. материи этого Таинства: в римском катехизисе материей Таинства признается только помазание чела, но из богословов римской церкви одни за материю считают возложение рук, отдельно от помазания, другие же и возложение рук и помазание.

Римский обычай помазывания епископом при конфирмации одного только чела есть позднейший обычай, утвердившийся постепенно. В древности на западе священники могли совершать полный чин Миропомазания и обычно совершали непосредственно вслед за Крещением, в некоторых же местах священникам предоставлялось лишь право помазывать св. миром крещенным младенцам очи, уста, руки, перси; но помазание чела, ради особенного возвышения епископского сана, стали усвоить епископам. Мало-помалу священническое помазание стало терять значение в глазах народа; епископское помазание обставлено было особенною торжественностью и ему исключительно стали придавать значение Таинства. Помазание епископом всех частей тела при совершении Таинства над возрастными христианами не представляло и удобства, и потому удержалось при священнодействии,

признаваемом ныне римскою церковь Таинством Миропомазания, лишь помазание чела. Так, по побуждениям не высокого качества, ради увеличения внешних преимуществ епископского сана, римская церковь оставила при совершении конфирмации помазание всех других частей тела, вопреки узаконений и правил вселенских соборов, соблюдаемых по отношению к этому Таинству и доселе даже не православными древними обществами (яковитами, коптами, армянами).

Но усвоив Таинственное (сакраментальное) значение лишь епископскому помазанию миром чела конфирмуемых, римская церковь в своей богослужебной практике на ряду с епископскою конфирмацией сохранила помазание новокрещенных св. миром священниками с произнесением особой молитвы Миропомазания, тотчас по совершении ими Крещения. «Совершив этот главный обряд (поливание), говорится в одном из р.-католических катехизисов, священник помазывает окрещенного св. миром наверху головы, в знак сообщения ему помазания духовного, от которого произошло имя: Христос-Помазанник и христианин» ¹⁷⁶. В западных требниках и древне-обрядовых книгах помещается и молитва, как формула Миропомазания ¹⁷⁷. Не следует ли отсюда заключить, что, согласно с древним обыкновением, и теперь Таинство Миропомазания в римской церкви преподается священником тотчас после Крещения? А в таком случае епископская конфирмация не есть ли повторение Таинства Миропомазания, или даже не есть ли ложное Таинство? Если же епископская конфирмация есть действительное Таинство Миропомазания, как именно и признается римскою церковью, то как же смотреть на священническое помазание св. миром при Крещении? Священник помазует новокрещенного св. миром, освященным епископами, произносить и обычную древнюю молитву Миропомазания. Почему же это не есть Таинство?

Слова, произносимые ныне в римской церкви при совершении Таинства – «знаменую тебя» и пр., не имеют за собою авторитета священной древности; такая формула вошла в употребление уже ко времени XV-го в. ¹⁷⁸. Кроме того, она не обозначает сущности Таинства Миропомазания и его

внутреннего значения, состоящих в утверждении миропомазуемого в благодатных дарах Св. Духа, и вообще так мало указывает на это Таинство, что присутствующей при совершении его не р.-католик легко приходит к мысли, что совершается не запечатление крещенного дарами Духа Святого, а какое-либо другое священнодействие.

Что касается обычая в заключение обрядов конфирмация ударять помазуемого по щеке, будто бы в знак отеческой нежности к нему, и чтобы приучить его к послушанию и безропотному перенесению обид и скорбей жизни, то думают, что этот странный обычай, утвердившийся в средние века, взят из обрядов рыцарского посвящения, – именно ударения в ланиту посвящаемого в рыцари, в знак непоколебимого мужества, к которому они обязывались. Это показывает и самое достоинство обряда.

3) Таинство Миропомазания преподается в римской церкви не непосредственно после Крещения, как в церкви православной, а отдельно от Крещения, и при том спустя более или менее значительное время. Отделение Миропомазания от Крещения по времени совершения вызывалось предоставлением права совершать конфирмацию лишь епископу. Так как епископу, даже и не в обширной епархии, нельзя присутствовать при Крещении каждого младенца, то и явилась необходимость утверждать, что Миропомазание надлежит совершать не тотчас после Крещения, но спустя некоторое время. Так одно заблуждение повлекло за собою и другое. Преподано Миропомазания отдельно от Крещения стало входить на западе в обычай около X–XI в., но окончательно вошло в силу уже после XIII века, а до этого времени и там, как и доселе на востоке, оно совершалось непосредственно вслед за Крещением ¹⁷⁹. Чтобы придать этому нововведению благовидность, римская церковь позднее стала определять возрасте, ранее которого нельзя будто бы приступить к этому Таинству (7–12 л. от рождения) и требовать особенного приготовления к принятию этого Таинства, предварительного усвоения истин веры христианской.

В настоящее время совершение епископами конфирмации обычно приурочивается к объездам епископами своих епархий. Остановившись в известном городе или селе, епископ зараз помазывает еще не помазанных жителей этого места. Вследствие же нечастых объездов епископских и разных случайных обстоятельств и в наши времена случается, что многие р.-католики доживают до старости и умирают, не принявши печати дара Духа Святого, а другие даже не знают хорошо, были они миропомазаны или нет.

Оправдывая вызванный практической необходимостью обычай отлагать Миропомазание крещенных, р.-католики указывают на пример самарян, которые получили Духа Св. чрез возложение рук апостольских не тотчас после Крещения, но спустя некоторое время. Но этот пример более подтверждает обычай православный, а не римский. Филипп, крестивший самарян, не имел власти низводить Духа Святого, а потому и естественно, что произошел промежуток времени между Крещением самарян и низведением на них Духа Святого. Однако этот промежуток был весьма непродолжителен, потому что апостолы, как только услышали о Крещении самарян, нашли необходимым неотложно преподать им Духа Святого и немедленно из среды себя послали к ним с этою целью апп. Петра и Иоанна. В других же случаях апостолы не отделяли Крещение от Миропомазания или руковозложения. Так, ап. Павел, крестив некоторых в Ефесе, тотчас же преподал им Св. Духа чрез возложение рук. Ефесеям он заповедует не оскорблять Духа, Которым они знаменовались в день избавления, т. е. в самый день Крещения (4, 30). Без сомнения, на основании апостольского примера и предания и древняя церковь установила совершать Миропомазание вслед за Крещением ¹⁸⁰.

Приводят еще такое оправдание лишения новокрещенных младенцев Таинства Миропомазания до 7–12-летнего возраста. К Таинству, говорят, нужно приступать с сознанием и верою, что предполагает предварительное наставление приступающих в основных истинах вере христианской, а это возможно лишь по достижении детьми известного возраста. Но согласимо ли такое

рассуждение с р.-католическим *ex opere operato*? Исходя из этого соображения следовало бы и Крещение младенцев отлагать до того же сознательного возраста. Однако римская церковь крестит младенцев по вере и обетам за них восприемников и их родителей и при убеждении в действенности Таинства *ex opere operato*; почему же она лишает младенцев в продолжение нескольких, а иногда и многих лет, даров Св. Духа, необходимых для укрепления в жизни духовной? И разве Господь Иисус Христос определил какой-либо возраст для сообщения благодати Своей людям? Известно, что наибольшая смертность бывает в младенческом возрасте. Тяжкую ответственность берут на себя служители римской церкви, что по их вине умирающие в младенчестве и детском возрасте умирают не запечатленными Духом Святым. Напрасно думают оправдать себя в этих последних случаях рассуждением, будто Таинство Миропомазания для спасения человека не так необходимо, как Крещение, и потому первое может быть отложено, а второе – нет. Таинства установлены Богом, а не людьми, все необходимы, и потому непозволительно служителю Христову говорить о ненужности или неважности того или другого установления Христова.

Удержаны все главнейшие особенности р.-католической церкви касательно Миропомазания и старокатоликами. Правда, еще в начале старокатолического движения ими было признано, что это Таинство должно совершаться непосредственно за Крещением и что совершение его должно принадлежать не епископам только, но и священникам ¹⁸¹. Однако практически этого они не осуществили. Миропомазание и доселе совершается у старокатоликов не непосредственно после Крещения, а по достижении детьми 10–12 лет, и совершение его пока остается преимуществом лишь епископского сана. Чин совершения конфирмации сохранен р.-католический (помазание одного чела с формулой «знаменую тебя» и пр.) с нужными и ненужными дополнениями (напр. ударение по ланите конфирмуемого). Так как многие умирают до 10–12 лет не миропомазанными, то это ведет к тому, что мало-помалу Миропомазание низводится у старокатоликов на степень какого-

то случайного священнодействия, «не необходимого для спасения человека», как говорится в большинстве старокатолических катехизисов ¹⁸².

II. Особенности р.-католического учения о Миропомазании, можно думать, косвенно оказали влияния на образование протестантского учения о том же Таинстве. Протестантство (лютеранство и реформатство) отвергло Миропомазание, как Таинство нового завета, признав его лишь дополнительным обрядом к Таинству Крещения. С таким значением это священнодействие, называемое как и в р.-католической церкви, конфирмацией, и существует в протестантских обществах. Совершается оно без помазания миром, чрез одно возложение рук над детьми, достигшими 12–18-летнего возраста. Цель совершения конфирмации – подтверждение приходящими в возраст детьми обетов, данных в Крещении вместо них родителями или восприемниками ¹⁸³.

В оправдание своего отрицательного взгляда на Таинство Миропомазания протестанты обычно указывают, что апостольское руковоплощение, низводившее на новокрещенных Св. Духа, не было тем самым Таинством, которому потом усвоено «названо Миропомазания или конфирмации. Апостолы совершали рукоположение, утверждают они, для сообщения крещенным чрезвычайных, чудесных даров Св. Духа, напр., дара пророчества, дара языков и пр. Эти чрезвычайные дарования составляли исключительное и при том временное явление, которое вызывалось особенными нуждами и обстоятельствами первенствующей церкви. С прекращением сообщения чрезвычайных даров должно было прекратить свое существование и употреблявшееся для низведения их руковоплощение. Нельзя признать справедливым такое рассуждение. Правда, чрез возложение апостольских рук верующие получали и чудесные дарования. Но это были действия Таинства Миропомазания необыкновенный, а не действия постоянный, соединенные с самым его существом: и в первенствующей церкви чрезвычайные дарования сообщаемы были не всем, а только некоторым (1Кор. 12, 29–30), между тем как низведение Св. Духа чрез возложение рук или

Миропомазание апостолы считали необходимым для всех христиан без исключения (Деян. 8, 17; 19, 6). Находятся в Писании и положительные указания, что апостолы сообщали верующим чрез возложение рук не одни только чрезвычайные дары, но и всегдашние и постоянные дары Св. Духа, необходимые для всех христиан, – дары освящающей благодати Божией. Так, когда речь идет о благодатных дарах, какие сообщаются христианам, в Таинстве руковозложения или миропомазана (Иоан. 14, 16–17; Рим. 8, 7), тогда в слове Божиим употребляется для обозначения этого Таинства выражено: прияли Св. Духа (Деян. 19, 2). Необычайные – же дары называются явлениями Духа, разделением дарований (1Кор. 12, 7). Из писаний апостольских видно также, что апостолы довольно определенно различают одни от других двоякого рода благодатные дарования, сообщаемый чрез руковозложение, когда говорят, что вследствие этого руковозложения верующие принимали, во-первых, Св. Духа, во-вторых, глаголаху же языки и пророчествоваху (Деян. 19, 6).

Протестанты думают видеть подтверждение своего взгляда на апостольское руковозложение в особенности в том, что Писание упоминает только о двух примерах руковозложения при Крещении, при других – же случаях Крещения о руковозложении вовсе не упоминается (напр. Деян. 16, 15. 80–33 и др.). Но если при рассказе о крещении в писаниях апостолов не всегда упоминается о руковозложении, то это просто объясняется обстоятельствами, при которых в таком случае, совершалось Крещение, и такое молчание не дает основания утверждать, что в этих случаях руковозложение совершалось не над всеми. Иногда апостолы не упоминают и о Крещении, а просто говорят, что «обращенные приняли слово или учение». Однако никто не может утверждать, что в этих случаях Крещение не совершалось, если о нем не упоминается. Точно также нет основания утверждать, что рукоположение не совершалось, если о нем не упоминается. Напротив, если сравнить места из кн. Деяний относительно руковозложения на крещенных с повествованиями той же книги о язычниках, получивших Духа Св. во время речи ап. Петра, и с рассказом о Крещении евнуха

Филиппом, в каких случаях ничего не говорится о руковождении (Деян. 10 гл. и 8 гл.), то не трудно видеть, что Крещение водою и сообщение Св. Духа, по взгляду апостолов, не мыслимы одно без другого.

Отрицание Миропомзания, как Таинства, протестанты оправдывают иногда еще тем, что так как Дух Св. сообщается в Таинстве Крещения, то будто бы излишне для получения Его особое Таинство. Но в таком случае почему бы не признать излишним и Таинство причащения? Таинство Миропомзания независимо от Крещения сообщает нам особенную благодать Божию, отличную по своему характеру и роду действия от благодати, подающейся в Таинстве Крещения: благодать Крещения возраждает уверовавшего, благодать Миропомзания сообщает силы, необходимые для духовного возрастания. Некоторые из древних учителей эти двоякого рода действия благодати на человека сравнивали с действиями Божиими при первоначальном творении человека: подобно тому, как первоначально созда Бог человека, персть взял, от земли, и в Крещении Бог создает нового человека, плоть взяв от единокровного Сына Своего, воплотившегося нас ради. Но при сотворении человека нужно было, чтобы Господь вдунул в лице его дыхание жизни. Подобно этому нужно, чтобы Дух Божий действительно снизшел в природу возрожденного в Крещении и проник или исполнил ее ¹⁸⁴.

III. Не более, как только простым религиозным обрядом с протестантским значением является конфирмация и в церкви англиканской. Правда, она называется в членах веры Таинством, однако Таинством «не евангельским» (XXV гл.), а только церковным; из самого же чинопоследования англиканской конфирмации устранено все, что могло бы свидетельствовать об усвоении ей сакраментального характера ¹⁸⁵. Совершается она отдельно от Крещения. По окончании Крещения пастор увещевает восприемников к научению крещенного вере Христовой ¹⁸⁶. Когда же крещенные дети достигнуть сознательного возраста и усвоят главнейшие истины веры и нравственности (8–15 л.), они приводятся в храм для совершения над ними епископом конфирмации. Здесь, в

присутствии восприемников и общества верующих, они испытываются в знании истин своего вероисповедания и подтверждают и исповедуют обеты, произнесенные при Крещении за них восприемниками. По признании подготовленности к конфирмации, епископ возлагает руки на конфирмуемых с произнесением молитв об укреплении их Св. Духом и возрастании в них даров Его, об ограждении их небесною благодатью и возрастании их в Св. Духе, о непрестанном пребывании в них Св. Духа (но не о низведении Св. Духа и Его даров). Помазания миром крещенного не совершается ни при епископской конфирмации, ни при самом Крещении (священником, как в р.-католической церкви, в которой, кроме епископского помазания, совершается священническое помазание миром вслед за Крещением). Таинства Миропомазания или низведения Св. Духа на крещенных, таким образом, нет в англиканской церкви. Что же касается английской конфирмации, заменившей собою это Таинство, то, конечно, нельзя отрицать, что она имела и имеет благотворное влияние на религиозное образование народа. Каждый член англиканской церкви, по уставу, обязан знать основное учение христианской веры вообще, и, в частности, – истины своего вероисповедания для того, чтобы он мог быть удостоен конфирмации, а здоровое разумение своей веры существенно важно для религиозно-нравственной жизни. Однако такой обряд в том или ином виде мог бы быть сохранен и поставлен в связь с первою исповедью пред принятием Таинства причащения, но он не может заменить Миропомазания, как особого Таинства. Конфирмация англиканством не признается и совершенно необходимою для спасения, или, по крайней мере, – столь же необходимою, как Крещение; равно не считается безусловною необходимостью быть предварительно конфирмованным для принятия Таинства причащения; дети могут быть допускаемы к св. причащению, если они только готовы и желают быть конфирмованными, хотя бы самый обряд конфирмации еще не был совершен над ними.

Евхаристия, или Таинство Причащения

§ 153. Понятие о Таинстве Евхаристии. Различные наименования его

Чрез Крещение человек вступает в благодатное царство Христово Таинственно возрожденным для новой и святой жизни в союзе с Богом. В Миропомазании крестившемуся подается благодать, которая укрепляет его в новой жизни и способствует правильному и успешному росту этой жизни. Но жизнь не может продолжаться и развиваться без пищи и питья. Как жизнь тела поддерживается вещественною пищей, так и духовная жизнь нуждается в соответственной ей пище. Такая пища подается возрожденному в Евхаристии или Таинстве причащения. «Причащение есть Таинство, в котором верующий, под видом хлеба и вина, вкушает самого тела и крови Христовой, для вечной жизни» (Катех. 10 чл.; ср. Прав. исп. 106).

Таинству этому усвояются различные наименования. Таковы: Евхаристия или благодарение, ибо Иисус Христос при установлении Таинства прием хлеб, а также и чашу, хвалу воздав или возблагодарив – εὐχαριστήσας, т. е. Бога за любовь, явленную в искуплении (Мф. 26, 27; 1Кор. 11, 23–24 и др.); причащение (κοινωνία – общение), ибо верующие, приобщаясь этого Таинства, делаются едино с Господом Иисусом (Иоан. 6, 56) и между собою (1Кор. 10, 17), Господня вечера (1Кор. 11, 20), потому что оно установлено за вечерю Господа с учениками Его и само есть вечеря; трапезою Господнею (1Кор. 10, 21), ибо в этом Таинстве предлагается в спасительную пищу Тело и Кровь Христова. У отцов церкви встречаются и многие другие названия этого Таинства, указывающие на разные его стороны, напр. Таинство (μυστήριον) Господне, тело Христово, чаша благословения (см. 1Кор. 10, 16), чаша жизни, спасения, жертва святая, Таинственная, Таинство алтаря (sacramentum altaris), sacra coena, sacrificium и др.

§ 154. Обетование об установлении и самое установление Таинства Евхаристии

I. Христос, готовя учеников Своих к принятию высоких тайн и великих событий, заранее предсказывал о них. Так было и относительно высочайшего из Таинств новозаветной церкви – Евхаристии. Еще задолго (за год) до установления Он предложил обетование об этом Таинстве, объяснил его сущность, силу и необходимость, а затем, когда уже пришло время, пред самым страданием, Господь исполнил Свое обетование – установил и даже первым совершил это Таинство. Обетование об установлении Таинства излагает св. Иоанн, а об установлении Таинства свидетельствуют первые три евангелиста и ап. Павел.

Обетование об установлении Евхаристии (Иоан. VI гл.) Иисус Христос преподавал после того, как Им чудесно насыщены были пять тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами на генисаретском берегу Галилейского озера (ст. 5–13), Чудо возбудило в народе плотские, чувственные мечтания о Мессии и Его царстве: народ хотел провозгласить Его царем, но Господь скрылся (14–15 ст.). Когда после этого Иисус Христос пришел в Капернаум, то толпы народа устремились к Нему (16–25 ст.). На вопрос их, когда Он пришел сюда, Спаситель, зная душевные расположения вопрошавших, сказал: ищите Мене, не яко видите знамение, но яко яли есте хлебы и насытитесь; делайте не брашно гниющее, но брашно, пребывающее в живот вечный, еже Сын Человеческий вам даст (δῶσει). Сего бо Отец знамена Бог (26–27). Под тленную пищу здесь, очевидно, разумеется пища, какую вкушают люди для утоления голода, каковою была и манна в пустыне во дни Моисея. Этой пище Иисус Христос противопоставляет иную, которую преподает и имеет со временем преподавать людям, верующим в Него, и которая по своей нетленности обуславливает возможность вечной для них жизни. Что разумел Господь под пищей, или хлебом, который Отец Небесный уже дает теперь людям, ясно из дальнейших Его разъяснений, Он говорит: хлеб Божий есть

Сходяй и Даяй живот миру (33 ст.), Аз есмь хлеб животный (τῆς ζωῆς – жизни); грядый по Мне не имать взалкаться, никогда же в Мя, не имать вжаждаться никогда же (35 ст.)... Се есть воля Пославшего Мя, да всяк, видяй Сына и веруяй в Него, имать живот вечный (40 ст.). Аминь, аминь глаголю вам: веруяй в Мя имать живот вечный... Аз есмь хлеб животный (47–48 ст.). Под хлебом здесь Господь разумеет Самого Себя, сшедшего с небес и возвещающего глаголы жизни вечной. Кто верует в Него и Его учение, тот вкушает этот хлеб жизни, воспринимает в себя истинную, вечную жизнь. И в других случаях Иисус Христос говорил: слушали словесе Моего и веруяй пославшему Мя имать живот вечный (Иоан. 5, 24). Сравнить учение с брашном и питием было весьма обыкновенно на восток. Но далее (с 51 ст.) Иисус Христос говорить о хлебе, который даст (δῶσω – буд. вр. в 51 ст.) Он Сам и не теперь, а в будущем, и дарование которого связано с преданием Им Самого Себя за живот мира. Этот хлеб есть плоть Его: Аз есмь хлеб животный, Иже сшедый с небесе: аще кто енестъ от хлеба сего, жив будет во веки; и хлеб, его же Аз дам (δῶσω), плоть Моя есть (ἡ σὰρξ Моῦ ἐστίν) юже Аз дам (δῶσω) за живот мира (51 ст.). В этих словах И Христос представляет плоть Свою, человечество Свое, с одной стороны, как искупительную жертву за мир, с другой, как пищу, дающую верующим живот вечный, подобно тому как в скинии и храм были хлебы предложения, которые приносились как жертва Богу и которые потом предоставлялись в пищу священникам. Здесь, таким образом, дается самое ясное и непререкаемое обетование касательно Евхаристии. В ней верующие будут вкушать самую плоть или самое тело Его.

Слова Господа были выше понимания иудеев, которые стали спорить (ἐμάχοντο) между собою: како может Сей нам дати плоть Свою ясти (τὴν σὰρκα φαγεῖν), т. е. ту самую плоть, которую видели пред собою (52 ст.)? Очевидно, они поняли слова Его в смысл вкушения Его тела, а не в смысле духовного вкушения Христа верою. И Иисус Христос не только ничем не показал им, что слова Его надобно понимать не в собственном смысле, что делал при других случаях (см. напр. Иоан. 3, 3–5; 4, 32; 8, 21–32. 39–40; 11; 16, 18–22; Мф. 16, 6; 19, 24), а напротив,

еще сильнее раскрыл учение о вкушении Его плоти. Вот эти знаменательные слова Богочеловека: аминь, аминь глаголю вам: аще не снете плоти (μὴ φάγητε τὴν σάρκα) Сына Человеческого, ни пиете крове Его (πίητε Αὐτοῦ τὸ ἄϊμα), живота не имате в себе. ядый (ὁ τρώγων) Мою плоть и пияй (πίνων) Мою кровь имать живот вечный, и Аз воскрешу его в последний день. Плоть бо Моя истинно есть брашно (βρῶσις – пища) и кровь Моя истинно есть пиво (πόσις – питье). ядый Мою плоть и пияй Мою кровь во Мне пребывает, и Аз в Нем. Яко же посла Мя живой Отец, и Аз живу Отца ради; и ядый Мя, и той жив будешь Мене ради (53–57 ст.).

Эти, столь прямые и ясные слова обетования о ядении тела и питии крови Его показались, по замечанию евангелиста, странными даже многим из учеников И. Христа, находившимся между иудеями. Ученики поняли слова в буквальном смысле, а не в каком-либо переносном; поэтому то многие из них, относя слова Его к употреблению в пищу настоящей Его плоти и крови, которую видели пред собою, прямо говорили: жестоко есть слово сие (какие странные слова)! кто может Его послушати (60 ст.)? Господь, разумея их тайны сердечные, прибавил в дополнение к Своей беседе: сие ли вы блазнит (σκανδαλίζει)? Аще убо узрите Сына Человеческого восходяща (ἀναβαίνοντα), идеже бе прежде (61–62 ст.)? В этих последних словах Господь высказывал следующее: если вы теперь соблазнились речью Моей о вкушении плоти и крови, то не больший ли соблазн для вас будет, когда увидите страдания и позорную смерть Мою, не разумея, что эти страдания и смерть – путь к славе Моей? Иначе, – не должно соблазняться словами о ядении Моей плоти и крови: Сын Человеческий взойдет на небеса, где был прежде (как хлеб, сшедший с небеси); тогда нельзя будет употреблять в пищу эту плоть Мою, которую вы видите, но прославленную, одухотворенную. Этим устраняется всякий соблазн, если бы только была у вас для этого вера. Дух животворит, плоть (не сказал – Моя) не пользует ни мало, т. е. не будьте плотяны, возвышайтесь к духовному. Глаголы, яже Аз глаголах вам, суть дух и живот (63 ст.).

Обетование о даровании верным Своим духовной пищи – плоти и крови Своей Господь исполнил в ночь Своих спасительных страданий, на тайной вечери с учениками Своими установив Таинство Евхаристии. Евангелисты повествуют об этом так. Пред наступлением величайшего праздника иудейского – пасхи Иисус Христос послал в Иерусалим двух учеников приготовить место для празднования пасхи. По прибытии в приготовленное место, когда настал час вечери. Господь совершил с учениками Своими ветхозаветную пасху, – последнюю, которую Он праздновал с данными Ему и возлюбленными Им до конца (Иоан. 13, 1; 17, 6), вероятно, по обыкновенным пасхальным обрядом ¹⁸⁷. Желанием возжелех сию пасху ясти с вами, прежде даже не прииму мук, были Его первые слова. Глаголю до вам, яко отселе, не имам ясти от нее, дѡндеже скончаются (πληρωθῇ, т.е. πάσχα) во царствии Божии (Лук. 22, 15–16), т. е. доколе не настает истинная пасха с полным откровением царства Божия. Потом, по обыкновению, совершив благословение над чашею с вином и подавая ученикам, сказал; примите сию и разделите себе: глаголю бо вам, яко не имам пити от плода сего лозного, дѡндеже царствие Божие приидет. Эта первая чаша, которую обыкновенно начиналась пасхальная вечеря, а также некоторые другие признака, как-то: обмакивание пищи в блюдо (Мф. 26, 23; Марк. 14, 20; Иоан. 13, 26), заключительное пение (Мф. 26, 30), показывают, что Иисус Христос, оканчивая ветхий и утверждая новый завет, благоволил вкусить пасху древнюю, сановную и законную. Во время совершения этой пасхи Он преподал словом и примером (умовением ног учеников Своих) наставление о смирении и открыл предателя ¹⁸⁸. Заклячая иудейскую пасхальную вечерю, Господь снова заметил, что Он сильно желал совершить с учениками Своими эту последнюю пасхальную вечерю, – и теперь уже не будет пить от плода виноградного до дне того, когда будет пить с ними новое вино в царствии Отца Своего (Мф. 26, 29). Потом, в залог установления нового завета, который должен был заключиться пролитием собственной крови Икупителя, в залог Его всегдашнего общения с Своими учениками и со всеми верующими, Господь

предложил новую, чудную вечерю. Ядущим – же им, повествует св. Матфей (почти буквально сходно с ним и св. Марк), прием Иисус хлеб (τόν ἄρτον), и благословив, преломи, и даяние учеником, и рече: приимите, ядите, сие есть тело Мое (τοῦτο ἐστὶ τὸ σῶμα τοῦ). И прием чашу, и хвалу воздав даде им, глаголя: пейте от нее вси (у Марка: и пища от нее вси); сия до есть кровь Моя (τοῦτο ἐστὶ τὸ αἷμα τοῦ) нового завета, яже за многия изливается, во оставление грехов (Мф. 26, 26–28; ср. Марк. 14, 22–24).

Согласно с евангелистами (почти буквально сходно с св. Лукой) повествует об установлении Евхаристии и ап. Павел: аз бо приях от Господа, еже и предах вам, говорить он, яко Господь Иисус в ночь, в нюже предан бываше, прием хлеб, и благодарив преломи, и рече: приимите, ядите, сие есть тело Мое (τοῦτο τοῦ ἐστὶ τὸ σῶμα), еже за вы ломимое (у св. Луки – еже за вы даемо): сие творите в Мое воспоминание. Такожде и чашу по вечери, глаголя: сия чаша новый завет есть в Моей крови (у св. Луки – Моею кровию, яже за вы проливается); сие творите в Мое воспоминание (1Кор. 11, 23–25; Лук. 22, 19–20). При всей глубине и непостижимости Таинства Евхаристии, ученики Господа приняли установление Таинства, и в частности – слова установления без недоразумения и удивления, а это предполагает, что они были приготовлены к нему обетованием Спасителя о его установлении ¹⁸⁹.

Так совершил Господь Иисус Христос установление Таинства святейшего Его тела и крови. Установлено оно не для апостолов лишь, а на все времена существования земной церкви Христовой. Сие творите в Мое воспоминание, заповедал Он. Без вкушения Его тела и крови невозможно живот имети в себе (Иоан. 6, 53). Так и понималась заповедь Спасителя апостолами, которые, по вознесении Господа, бяху терпяще в преломлении хлеба (Деян. 2, 42). Церковь во все времена совершала и совершает священную вечерю, как заповеданную Господом на все времена. А ап. Павел удостоверяет, что не прекратится совершенно ее до самого второго пришествия Господня (1Кор. 11, 26).

§ 155. Видимая сторона Таинства

Установитель Евхаристии, Сам и совершавший первую Евхаристию, повелел приготовить для вечери «особое место» и ученики приготовили его в «пространной» и «убранной» горнице. Так и в церкви Христовой Таинство Евхаристии совершается не во всяком месте, а в освященном храме, которого существенную принадлежность составляют престол и антиминс, освященный епископом. Без антиминса «никак не можно принести бескровную жертву» ¹⁹⁰. Богослужение, на котором совершается Евхаристия, есть литургия, без которой каким-либо иным образом совершение этого Таинства также невозможно. Это столь же необходимые условия действительности Таинства причащения, как и то, что этого Таинства «никто другой не может совершать, какая бы ни случилась необходимость», кроме правильно поставленного священнослужителя, именно – епископа или пресвитера ¹⁹¹. В самом же совершении Таинства Евхаристии к видимой стороне его существенно принадлежат: употребление установленного вещества, соответствующего понятию о теле и крови, и молитвенное совершение вечери (совершительные слова и действия Таинства).

I. Вещество в Таинстве причащения составляют хлеб и вино. Основание для употребления этих веществ в Евхаристии находится в истории самого установления Таинства. Хлеб и вино и по своему свойству соответствуют невидимому в Евхаристии телу и крови Христовой – истинной пище и истинному питию.

В частности, так как хлеб Евхаристии, по объяснению ап. Павла, означает единое тело единого ходатая Христа и общение верных в Таинственном хлебе указывает на соединено их со Христом и между собою в единое тело, то собственно для Таинства должен служить хлеб единый, а не многие: яко един хлеб, едино тело есмы мнози; вси бо оть единого хлеба причащаемся (1Кор. 10, 17). И Иисус Христос при установлении этого Таинства прием хлеб (один, а не два, три или более) и

благословив преломи (единый хлеб на части), и даяние учеником (Мф. 26, 26).

Хлеб для Таинства должен быть пшеничный, по подражанию Евхаристии Христовой, ибо такой хлеб употреблялся иудеями во дни И. Христа и такой употребляла всегда церковь для Таинства, и, сколько возможно, лучший, чистый, как по самому веществу, из которого готовится, так и по образу приготовления. Этого требуют святость и величие Таинства.

По вопросу о том, квасный или опресночный хлеб должен быть употребляем для Евхаристии, долгое время в церкви не возникало ни недоумений, ни сомнений: повсеместно и много веков на восток и на западе употребляли хлеб квасный. Исключение составляли лишь еретики II-го века, евионеи, потом армяне ¹⁹². Но в половине XI века сделалось известным на востоке, где употреблялся и доселе употребляется для Евхаристии квасный хлеб, что западные церкви повсеместно употребляют опресноки для этого Таинства ¹⁹³. Возник спор между греками и латинянами о хлебе квасном и опресночном, – спор, повторявшийся всякий раз при т. н. попытках к соединению церквей и тянувшийся несколько столетий. С той и другой стороны представлен ряд доказательств: восточными – для обоснования употребления квасного хлеба в Евхаристии и обличена латинян в нововведении, не согласном с словом Божиим и древне-церковным обычаем, латинянами – что опресноки в Евхаристии не нововведение, а древний обычай и даже божественное установление ¹⁹⁴. Историческая правда однако на стороне употребления в Евхаристии квасного хлеба, а не опресноков. Это открывается из следующего.

В евангельской истории прямо не сказано о хлебе вечери Христовой, был ли он квасный или опресночный. Евреям закон вменял в обязанность употреблять опресночный хлеб только и исключительно во дни своей пасхи (с вечера 14 по вечер 21 нисана), запрещая в это время вкушение квасного под угрозой смерти; в эти дни надлежало изъять из домов своих квасное (Исх. 12, 15–20; Лев. 23, 5–7). В год распятия и смерти Икупителя иудеи совершали пасху сутками позднее, чем

совершал вечерю со Своими учениками Иисус Христос. Он совершил вечерю в ночь, в нюже предан бываше (1Кор. 11, 23), а днем смерти Господа была пятница (Иоан. 19, 14. 31. 42; Лук. 23, 54; Марк. 15, 42; Мф. 27, 62). Значить, днем совершена Им Своей вечера был четверг. Это падало на 14-ое нисана, а так как иудеи высчитывали день или число месяца от вечера до вечера, и сами предавшие Иисуса на смерть считали узаконенным временем и действительно совершали пасху тоже 14-го нисана, но в ночь с 14-го на 15-ое, так что для них первым днем пасхи, – днем опресноков, было уже 15-ое нисана, то, следовательно, Иисус Христос совершил пасху и установил Таинство Евхаристии в ночь на 14-ое нисана, т. е. вечером с четверга на пятницу тогда начиналось 14 нисана. Ев. Иоанн и прямо свидетельствует, что Иисус Христос совершил Свою пасхальную вечерю прежде праздника пасхи (πρό τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, – 13, 1), разумеется, праздника вкушения пасхального агнца, а затем вкушения опресноков. По словам того же евангелиста, иудеи, приведшие И. Христа утром от Каиафы к Пилату, уже по совершении Им пасхи с Своими учениками, не внидоша в претор, да не осквернятся, но да ядят пасху (18, 28). Следовательно, до сего времени иудей еще не ели пасхального агнца. Тот же евангелист указывает, что Иисус Христос был осужден Пилатом на крестную смерть в пяток – пасце (παρασκευῇ τοῦ πάσχα), час же яко шестый (19, 14), а это означало у иудеев день приготовительный к празднику пасхи (у Марк. 15, 42 – παρασκευῇ, ὃ ἐστὶ προσάββατον – пятница, т. е. день пред субботою), в вечерю которого, по мнению иудеев, следовало совершать ее. В этот же пяток худей просили у Пилата позволения снять распятых, и действительно сняли тело Спасителя (Иоанн. 19, 31), без сомнения, потому, что вечер пятка принадлежал у них субботе, и что, следовательно, они не могли сделать этого ни в вечер этого пятка, ни тем более – на другой день, в субботу: бе бо велик день тоя субботы (19, 31). Великим днем не называли второго и третьего дня пасхального, а первый, и особенно в случае стечения его с субботою. Наконец, и такие обстоятельства, что когда Спаситель сказал Иуде во время вечера: друже, еже твориши, твори скоро, то

некоторые из апостолов подумали, что Иуда может идти для закупок к празднику (Иоан. 13, 27–29), что в пятницу Иисус был судим и осужден в полном собрании синедриона (Мф. 27, 1–2), а когда был Он уже на кресте, архиереи с книжниками были при кресте (Мф. 27, 41; Марк. 15, 31), что Симон киринейский около полудня в пятницу возвращался поля (ἐρχόμενον ἀπ’ αὐτοῦ) и воины заставили его нести крест (Мр. 15, 21; Лук. 23, 26), Иосиф вечером в пятницу мог купить плащаницу (Марк. 15, 46) и совершил с Никодимом погребение И. Христа (Иоан. 19, 38. 40), а жены принесли ароматы и миро для помазания Его (Лук. 23, 56), что иудейские судьи, собираясь погубить Иисуса, заботились о том, чтобы сделать это не в праздник, да, не молва (возмущение) будет в людях (Мф. 26, 5), – указывают, что Господь установил Таинство Евхаристии до празднования иудеями, во главе, с их руководителями – книжниками и фарисеями, праздника пасхи и дней опресноков. А это дает основание заключать, что Иисус Христос при установлении Евхаристии употребил хлеб, какой обыкновенно употреблялся у иудеев во дни не пасхальные, т. е. хлеб квасный, а не опресночный, употребление которого начиналось сутками позднее Его вечера – с вечера 14 нисана на 15.

Возражением против такого заключения служит свидетельство первых трех евангелистов (синоптиков), которые указывают, что вечера для И. Христа с учениками приготовлена была в первый день опресночный (Мф. 26, 27), когда обыкновенно иудеи закалили пасхального агнца (Марк. 14, 12) и когда по закону должно было делать это (Лук. 22, 7), и совершена была в узаконенное время дня (22, 14). Если же Иисус Христос совершил вечерю в обычное и законное время, т. е. 14 нисана вечером (в начале 14, т. е. с 6 ч. вечера 13-го нисана), совершил, конечно, с соблюдением установленна закона о пасхе (Исх. 12, 1–8; 13, 1–10; Лев. 23, 5–14; Числ. 28, 15–25; Втор. 16, 1–8), то совершил ее стало быть с употреблением и пасхального агнца и вкушением опресноков. Опресноки же, следовательно, были употреблены Им и при установлении Евхаристии. Нельзя не признать, что свидетельства синоптических евангелий о времени совершения И. Христом

пасхи кажутся находящимися в противоречии с свидетельством св. Иоанна о том же. Однако действительного противоречия между святыми писателями нет и быть не может, и стало быть оно устранимо чрез соглашение кажущегося противоречия¹⁹⁵. Предлагаются различные опыты этого примирения. Так, по мнению одних, повествования синоптиков о времени празднования пасхи в год смерти Спасителя нужно понимать в том смысле, что в них говорится только о приближении иудейского праздника, а не о том, что последний уже наступил, т. е., напр., выражение одного евангелиста прииде же день опресноков (Лук. 22, 7) нужно понимать в смысле «приближался, был при дверях», а выражение прочих двух: в первый день опресночный (Мф. 26, 17; Марк. 14, 12) – в смысле «в день, предшествовавший празднику опресноков»¹⁹⁶. Подтверждением такого опыта соглашения могут служить свидетельства, синоптических же евангелий о совершении на другой день по установлении Спасителем Евхаристии такого рода действий, которых иудеи никак не могли совершить в первый день пасхи, напр., собрание синедриона для суда над И. Христом и др. С принятием этого опыта соглашения оказывается, что и по синоптикам Иисус Христос совершил Евхаристию до наступления иудейской пасхи и дней опресноков, и не на опресноках.

По мнению других, указанное разногласие между синоптиками и евангелием Иоанна устраняется так. Иисус Христос совершил пасху в четверг вечером, иудеи же, приведшие Его к Пилату в пятницу, или пасхального агнца в пятницу вечером. Это произошло следующим образом. Законным временем для совершения пасхи у иудеев всегда считался вечер не 13, а 14 нисана. Но в те годы, когда 14 нисана приходилось на пятницу, закалывали и приносили в жертву пасхального агнца 13 нисана вечером. Поступали так потому, что по закону заколоть агнца надлежало вечером; следовательно, в пятницу 14 числа днем нельзя было заколоть и приносить в жертву. Но нельзя было сделать этого и вечером в пятницу, так как с вечера пятницы начиналась суббота, время покоя, когда приготовлением пасхи нельзя было заниматься.

Поэтому и приготавливали ее еще 13 вечером, что считали тем более возможным, что вечер 13 есть собственно начало 14 числа. Что же касается времени вкушения агнца пасхального, то в этом отношении у иудеев было разноречие: одни утверждали, что в тот год, когда 14 нисана приходится на пятницу, как приносить в жертву, так и есть пасхального агнца следует 13 вечером. Так поступил и Иисус Христос с учениками, что было согласно если не с буквою, то с сущностью закона, тем более, что Он, как всеведущи, предвидел близость Своих страданий и потому ускорил время совершения пасхи. Так поступили и многие из иерусалимлян, пришедших на праздник. Синоптики и передают о тайной вечери и пасхе, как люди, уже вкушившие пасхальную вечерю и вечерю законную, согласную с буквою и с смыслом Моисеевых постановлена. Но другие утверждали, что лишь приготовление агнца должно было переносить на 13 число, вкушать же его следует вечером 14 нисана. Так думали и судившие Господа и предавшие Его Пилату иудеи. Ев. Иоанн и передает события с точки зрения иудеев, которым еще предстояло вкусить пасху. Этим опытом соглашения евангельских повествований предполагается, что Иисус Христос совершил пасху по обычаям и закону иудейскому, с употреблением агнца и опресноков. Но следует ли отсюда с необходимостью, что и Таинство нового завета Он установил на опресноках, имевших в ветхом завете особое обрядовое значение? Не естественнее ли думать напротив, что совершивши ветхозаветную пасху на опресноках, Господь по окончании ее установил Таинство нового завета на новом веществе, на хлебе квасном? Некоторое подтверждение этого можно видеть и в том, что все три евангелиста (синоптики) и ап. Павел, говорящие об установлении Таинства причащения, хлеб, употребленный Спасителем, называют словом ἄρτος (от ἀίρω – поднимаю), а это наименование употребляется в Писании предпочтительно для обозначения хлеба поднявшегося, вскисшего, т. е. квасного. Хлеб безквасный в Писании называется или просто опресноком – ἄζυμος, опресноками – ἄζυμα, или же и «хлебом», но непременно с прилагательным

«опресночный» – ἄρτος ἄζυμος (Числ. 6, 19; Исх. 19, 2; Лев. 2, 4; 7, 25; Суд. 6, 20) ¹⁹⁷.

Во дни апостолов Евхаристия совершалась на квасном хлебе, и в этом случае апостолы, без сомнения, следовали примеру Спасителя. Везде в кн. Деяний Евхаристический хлеб называется ἄρτος'ом, а это показывает, что для Таинства употреблялся обыкновенный хлеб, т. е. квасный. Евхаристия совершалась часто, в различное время и в разных местах (Деян. 2, 42–46; 20, 7; 1Кор. 10, 16 и сл.; 11, 20 и сл.), и нигде не упоминается, что для нее были приготовляемы особые хлебы, опресноки. Кроме того, в кн. Деяний замечено, что апостолы вместе с учениками в Троаде преломляли хлеб, т. е. совершали Евхаристию, в день [недельный спустя более семи дней после дней опресночных (μετὰ τὰς ἡμέρας τῶν ἀζύμων – 20, 6–7), когда уже вовсе не было в употреблении опресноков. В Евхаристии участвовали тогда и все новообратившиеся ко Христу иудеи, а иудеи, которым закон предписывал употреблять опресноки только семь дней в году и больше никогда, не согласились бы принимать Таинство на опресноках по вся дни (Деян. 2, 42–46), пока апостолами не было решено, как смотреть на закон Моисеев.

История первенствующей церкви свидетельствует, что хлеб для совершения Евхаристии обыкновенно заимствуем был из приношений (просфорά) народа, который, без сомнения, приносил обыкновенный хлеб, так как он предназначался вместе и для вечерей любви (агап) и для вспомоществования бедным (1Кор. 11, 21–22). Для приготовления этих просфор во всех древних литургиях (кроме преждеосвященной) была отделяема особенная часть и положен особенный чин – проскомидия ¹⁹⁸. Древние писатели употреблявшие для Евхаристии хлеб называют обыкновенным, квасным хлебом (греческие – ἄρτος'ом, латинские – panis usitatus, т. е. обыкновенно употребляющийся хлеб, также – fermentan, т. е. квасный хлеб). А в «Апост. правилах» строго запрещается принадлежащим к клиру принимать от иудеев «дары праздников их, как то, опресноки, или нечто подобное» (пр. 70); по правилам же трульского собора «никто из принадлежащих к

священному чину, или из мирян, отнюдь не должен ясти опресноки, даваемые иудеями» (11 пр.). Если не следовало ни принимать, ни вообще «ясти опресноки», то древняя церковь не тем ли более неуместным почитала их употребление в таком священнодействии, как Евхаристия?

Второе вещество, употребляемое в Евхаристии, есть вино виноградное. Виноградное вино употребил при установлении Таинства Сам Спаситель, как показывают Его слова: глаголю же вам, яко не имам пити от плода сего лозного – ἐκ τοῦ ὑεὐνήματος τῆς ἀμπέλου (Марк. 14, 25; Мф. 26, 29), т. е. от порождения лозы виноградной. Так как вино Евхаристии должно представлять для чувственных очей кровь Христову, то оно должно быть красное. В Палестина и вообще на востоке обыкновенно и предпочтительно употреблялось вино виноградное красное (Быт. 49, 11; Втор. 32, 14); красное вино употреблялось у иудеев в пасху; такое вино, без сомнения употреблено было и Спасителем на последней вечери. Вино виноградное должно быть не смешанное с какой-нибудь другой жидкостью, – чистое и цельное порождение виноградной лозы. Не смешанность и чистота вина требуются достоинством Таинства. При приготовлении св. даров для Таинства (на проскомидии) вино соединяется с водою в знамение того, что во время крестных страданий Христовых из прободенного ребра Его истекли кровь и вода. Пред самым же причащением к этому соединению вина с водою снова прибавляется вода (теплота). Это вторичное смешение имеет основание в предании о том, что на тайной вечери Господь, взяв чашу, по обыкновению восточному (Притч. 9, 5), растворил ее водою ¹⁹⁹.

Сохраняя неизменным установлено об употреблены в Евхаристии вина, при приношении соединяемого с водою, церковь еще в древности осудила как тех, которые вовсе не употребляли в Евхаристии вина, а одну воду (и хлеб) ²⁰⁰, так и тех, которые, напротив, употребляли для Таинства хлеб и одно вино, без соединения с водою ²⁰¹.

II. Евхаристия совершается на божественной литургии. Священнодействие, чрез которое св. дары, уже посвященные Богу на жертвеннике (в проскомидии), по перенесении их во

время великого выхода на престол, действием Духа Божия прелагаются в Тело и Кровь Христову, приносятся Богу, как жертва хваления, благодарения, прошения и умиловления за живых и умерших, и приемлются верующими во освящение души и тела, совершается в последней ее части – литургии верных. Частнее, хлеб и вино прелагаются в Тело и Кровь Христову, когда служителем тайны, по вознесении хвалы и благодарения Богу за все неисчислимы Его благодеяния, явленные в творении, промыслении и особенно в ниспослании к нам Сына Спасителя (молитва «Достойно и праведно Тя пети» по чину литургии И. Златоуста, а в литургии Василия В. – «Сый Владыко, Господи Боже Отче Вседержителю покланяемый»): 1) возглашаются слова установления Таинства: примите ядите... и пиите от нее все..., «которые составляют вечный закон, основание и приготовление Таинства, и потому существенно в оном необходимы» ²⁰². В этих словах выражается всемогущая воля Спасителя о преложении хлеба и вина в Его Тело и Кровь, «и по Его всемогущему повелению, говорить св. Дамаскин, так бывает и будет до того времени, когда придет; ибо так сказано: дондеже придет» ²⁰³. Вместе слова эти составляют и спасительную заповедь, по которой служители алтаря дерзают и без которой никогда не осмеливались бы приступить к священнодействию столь великого и страшного Таинства. Ошибочно было бы, следовательно, усвоить этим словам только лишь повествовательное значение; 2) когда призывается на предложенные дары Дух Святой, как совершитель пресуществления (молитвою и словами: «ниспосли Духа Твоего Святого на ны и на подлежащие дары сия») и 3) благословляются троекратно св. дары со словами: «и сотвори (ποίησον) убо хлеб (ἄρτον) сей честное тело Христа Твоего, а еже в чаши сей честную кровь Христа Твоего, проложив (μεταβαλὼν) Духом Твоим Святым» ²⁰⁴. Освящение даров, таким образом, начинается благодарственной молитвою, продолжается повторением установительных слов Спасителя и оканчивается молитвенным призыванием Святого Духа и благословением даров, да действует над ними сила Божия. По влиянию своему на преложение даров в Тело и Кровь Христову,

это самые важнейшие действия в литургии. Таинственное преложение их соединяется со всеми тремя действиями, но до произнесения слов молитвы: и сотвори убо хлеб сей... очевидно, священнодействующей имеет пред собою еще хлеб, который не сотворен телом Христовым, которого, впрочем, освящение началось. Но когда совершено благословение, священнодействующей земным поклоном изъявляет уже благоговение к телу и крови Христовой ²⁰⁵.

Такое верование основывается на свидетельствах Писания об установлении Евхаристии. Евангелисты ясно и с прямым намерением указывают, что Иисус Христос, совершая вечерю Свою, не просто и обычно преподал апостолам хлеб и вино, а прежде хвалу воздав (εὐχαριστήσας – Лук. 22, 19), благословив (εὐλογήσας – Мф. 26, 26; Марк. 14, 22), т. е. совершил молитвенное и освятительное действие, после чего хлеб и вино должны были перестать быть простым и обыкновенным хлебом и вином, и по благодарении и благословении преподал их ученикам, как пречистое тело и как пречистую кровь, заповедавая творить в Его воспоминание. Ап. Павел, свидетельствуя о том, что Иисус Христос на тайной вечери благодарив (εὐχαριστήσας – 1Кор. 11, 24), Евхаристическую чашу называет чашею благословения (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας), юже благословляем (10, 16). Поэтому-то благодарственная молитва, слова Спасителя, выражающие Его действенную волю о преложении хлеба и вина в Его Тело и Кровь и заповедь о совершении вечери в Его воспоминание и призывание Св. Духа на предложенные дары для освящения их и преложения находится и во всех древних литургиях, напр., в литургии ап. И, в литургии, изложенной в «Постановл. ап.» (VIII, 12) и др. ²⁰⁶.

§ 156. Пресуществление хлеба и вина в Тело и Кровь Христову в Таинстве Евхаристии

В Таинстве Евхаристии под видами хлеба и вина Христос Спаситель преподает нам в спасительную пищу самого Себя – Свое пречистое тело и Свою святейшую кровь. «Веруем, учат восточные патриархи, что по освящении хлеба и вина, хлеб прелагается (μεταβάλλεσθαι), пресуществляется (μετουσιούσθαι), претворяется (μεταποιεῖσθαι), преобразуется (μεταρρῶμιζεσθαι) в самое истинное тело Господа, которое родилось в Вифлееме от Приснодевы, крестилось во Иордане, пострадало, погребено, воскресло, вознеслось, сидит одесную Бога Отца, имеет явиться на облаках небесных; а вино претворяется (μεταποιεῖσθαι) и пресуществляется (μετουσιούσθαι) в самую истинную кровь Господа, которая, во время страдания Его на крест, излилась за жизнь мира» (Посл. вост. патр. 17 чл;). Преложение или пресуществление должно так мыслить, что «самое существо хлеба и самое существо вина прелагается в существо истинного тела и крови Христовой действием Духа Святого», Которого призываем для совершения Таинства²⁰⁷. Отсюда, по освящении св. даров хотя они и кажутся для наших внешних чувств хлебом и вином, «но истинно, действительно (πραγματικῶς) и существенно (οὐσιωδῶς) хлеб бывает самым истинным телом Господним, а вино самою кровию Господнею» (Посл. вост. патр. 17 чл.), иначе – «остаются только одни виды их (хлеба и вина), представляющиеся взору» (Пр. исп. 107), но по существу перестают быть тем, чем было прежде, а суть не воображаемый, но действительный (по субстанции своей) Тело и Кровь Христовы.

Так учит православная церковь о невидимом существе Таинства Евхаристии. Христос присутствует в этом Таинстве чрез преложение или пресуществление хлеба и вина в Его Тело и Кровь, а не как-либо иначе, напр., «не символически, не образно (τυπικῶς, εἰκονικῶς), не преизбытком благодати, как в прочих Таинствах, не одним наитием и не чрез проницание хлеба (κατ' ἐνάρτισμόν, per impanionem) так, чтобы божество

Слова соединялось с предложенным для Евхаристии хлебом существенно (ὕποστατικῶς), как последователи Лютера весьма невежественно и недостойно полагают» (Посл. вост. патр. 17 чл.). Такое учение о существе Евхаристии православная церковь содержит и преподает на основании ясных и прямых свидетельств Писания об этом Таинстве и согласно с верованием древне-вселенской церкви²⁰⁸.

I. Правда, в откровении не говорится о том, как именно хлеб и вино становятся телом и кровию Богочеловека. Не говорится же об этом, конечно, потому, что если бы и сказано было, все таки мы не поняли бы того, что само по себе есть величайшее из чудес. Но в наставлениях И. Христа и Его апостолов выражена мысль, что хлеб и вино в Евхаристии прелагаются или пресуществляются в Тело и Кровь Спасителя нашего.

Давая обетование об установлении Евхаристии, Иисус Христос учил: хлеб, его же Аз дам, плоть Моя есть, юже Аз дам за живот мира (Иоан. 6, 51). В этих словах, сходных с словами установления Таинства, связка есть употреблена в смысл указания на тождество между подлежащим и сказуемым, между «хлебом» и «телом», и, следовательно, слова Спасителя обозначают, что в Евхаристии верующие будут вкушать самую плоть или самое тело Его под видом хлеба²⁰⁹. Так, т. е. в буквальном смысле поняли слова Господа и иудеи. И Иисус Христос не только не отверг такое их понимание, а напротив, еще с большею ясностью и раздельностью предложил учение о вкушении Его плоти и крови, как необходимом условии для получения жизни вечной, в вышеприведенных словах: аминь, аминь глаголю вам: аще не снете плоти Сына Человеческого, не пиете крови Его и пр. (53–57 ст.).

Слова Спасителя в этой беседе, что Он даст верующим ясти плоть Его и пить кровь Его и не могут быть понимаемы иначе, как буквально. Метафорическое понимание этого обетования (на таковом настаивают реформаты) делало бы слова обетования не имеющими смысла. В переносном смысле выражение – есть плоть всегда и везде означает: причинять другому большое зло, наносить жестокую обиду, особенно же –

злословить и клеветать. В этом значении нередко употребляется рассматриваемое выражение и в ветхом завете ²¹⁰. Следовательно, если в переносном смысле понимать и слова обетования Спасителя о Евхаристии, то они получать следующий смысл: ядый Мою плоть, или (если заменить метафору собственным выражением) причиняющий Мне величайшее зло, обиду, – имать живот вечный, и наоборот: аще не снете плоти Сына Человеческого, или (говоря собственно) не будем наносить Ему жестоких обид, злословить и клеветать на Него, живота не будем имети в себе! Очевидна несообразность подобного сочетания мыслей, однако неизбежная при метафорическом понимании. Точно также недопустимо понимание в переносном смысле и выражения – пить кровь. Здесь должно припомнить, что закон Моисеев настойчиво внушал евреям отвращение от крови животных, даже чистых, и не только запрещал употреблять ее, но грозил за это тяжким наказанием ²¹¹. Если закон воспитывал в иудеях отвращение к крови животных, то кровь человеческая, конечно, должна возбуждать это чувство еще в большей степени. И вот Господь предлагает пить кровь именно человеческую! Употребляя такой образ выражения в несобственном, метафорическом смысле, Спаситель чрез это сделал бы для своих слушателей ненавистным самый предмет учения, и притом сделал бы это намеренно. Но, конечно, нельзя допустить ничего подобного, так как такой прием был бы совершенно несообразен с достоинством божественного Учителя. Напротив, если бы Господь говорил здесь только о духовном общении с Собою в Таинстве Евхаристии (как полагают реформаты), то Он никогда не изобразил бы этого общения под образами плоти и крови, так как для метафорического выражения идеи духовного общения нашлось бы много других образов, вполне согласных с общим их употреблением и понятиями слушателей. Если же, однако, Господь употребляет их, и при том настойчиво, то понятно, что употреблять их было необходимо и миновать никак нельзя; другими словами: Господь говорить здесь не о духовном только

общении, но о действительном присутствии и вкушении Его тела и крови в Таинстве Евхаристии.

То же учение о существе Евхаристии содержится и в повествованиях о установлении этого Таинства. По сказанию евангелистов, Иисус Христос не прямо предложил Своим ученикам Евхаристические хлеб и вино, но сперва совершил особое благословение над хлебом и вином и произнес слова молитвенного благодарения к Отцу Своему. Благословение хлеба и вина всемогущею десницею Богочеловека, конечно, не могло остаться бездейственным. В других случаях благословение И. Христа не оставалось без особых чудесных последствий. Молитвенное, напр., обращение Спасителя к Отцу Своему и благословение хлебов и рыбы произвело чудесное воздействие на эти предметы, – такое, что, не изменив своего вида и, по-видимому, даже нисколько не увеличившись в своем числе, они однако же так переменились по своему составу, что ими напиталось несколько тысяч человек, и еще оказались значительные остатки (Мф. 14, 17–29; Марк. 6, 41; 8, 6–7). Нет сомнения, что и благословение хлеба и вина, молитвенно совершенное Богочеловеком на тайной вечери, имело целью произвести в них какую-то особую и существенную перемену, и, конечно, произвело ее. Что оно произвело в устанавливаемом Таинстве, ясно из последующих слов и действий И. Христа. Чрез молитвенное благословение хлеб и вино превращены Им в собственное тело и в собственную кровь Его, и, таким образом, Он преподал Своим ученикам под видом хлеба и вина уже пречистую плоть Свою и пречистую кровь Свою, а не хлеб и вино, взятые в их существе. Только при таком представлении будут понятны слова Спасителя при преподании ученикам благословленного Им хлеба (ὁ ἄρτος): примите ядите, сие (τοῦτο) есть тело (τὸ σῶμα) Мое, и при преподании по благословении чаши с вином (ὁ ποῖνος – вино): пейте от нея вси, сие (τοῦτο) бо есть кровь (τὸ αἷμα) Моя (Мф. 26, 26–28; Марк. 14, 22–24; Лук. 22, 19–20). Образ выражения знаменательный, особенный: существительные ἄρτος – хлеб и ποῖνος – вино мужеского рода, между тем τοῦτο – сие – средний род (от οὗτος – сей). Отсюда очевидно, что слово сие относится

не к хлебу и вину, но к словам: σῶμα – тело и αἷμα – кровь, каковые имена существительные среднего рода. Тоῦτο указывает на то, что держал Иисус Христос в руках и преподавал ученикам без наименования предмета. А это прямо и ясно свидетельствует о том, что хлеб и вино, после молитвенного благословения их Господом, перестали быть по существу своему хлебом и вином и преложились в Тело и Кровь Его, сохранив только для наших чувств свойства хлеба и вина. Вот почему и сказано о хлеб, что он – тело, а о вине, что оно – кровь Господа. Отсюда, и связка есть в приведенных словах должна быть понимаема не в смысле глаголов: означает или знаменует, а в своем обычном и прямом значении, т. е. в данном случае, в смысле существенного тождества между тем, что держал в своей длани Христос, благословляя хлеб и вино, и тем, что Он наименовал Своими телом и кровно, передавая ученикам бывшее в Его руках. Говоря иначе, связка есть, взятая в совокупности с подлежащим и сказуемым, выражает ту мысль, что Спаситель под видом хлеба и вина преподал ученикам истинное тело Свое и истинную кровь Свою. Такое, т. е. строго буквальное понимание слов установления Таинства требуется и следующим. О том, что имеет видимость хлеба, Спаситель сказал Своим ученикам, что оно за вы даемо (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν δίδόμενον, которое, т. е. σῶμα, за вас предается – Лук. 22, 19), а о том, что имеет видимость вина, сказал: яже (т. е. αἷμα) за многия изливаема во оставление грехов (τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν – Мф. 26, 28). Этим прямо указывается на существенное тождество вкушаемого под видом хлеба и вина с распятым на крест телом и с пролитую кровию Богочеловека. Таким образом, и отсюда следует, что в Таинстве Евхаристии преподается истинное тело и истинная кровь Его. Такое заключение подтверждается и тем, что Спаситель об Евхаристическом благословленном вине сказал: сия чаша новый завет Моею кровию (Лук. 22, 20), или: сия есть кровь Моя нового завета (у Мф. и Марк.). Эти слова имеют прямое отношение к словам, сказанным Моисеем при утверждении ветхого завета. Взяв кровь и окропляя ею народ, Моисей сказал: сия есть кровь завета, его же завеща к вам Бог (Евр. 9,

20; Исх. 24, 8). Но Моисей, несомненно, проливал тогда действительную кровь тельчюю, которая преобразовала искупительную кровь Агнца, закланного за грехи мира. А как Спаситель находившееся в чаше благословенное Им вино наименовал кровию Его в утверждено нового, превосходнейшего завета (2Кор. 3, 6–11), то отсюда само собой следует, что это вино по существу Своему было тождественно с кровию Христа, пролитую Им на жертвеннике крестном.

Наконец, сомнение в собственном значении слов Спасителя, сказанных о чаше и хлебе вечери Его, несовместимо с достоинством Его, как Учителя. Тот, кто заповедал слушать Себя, как единственного Учителя истины (Мф. 17, 5), и, говоря об учреждены необычайной вечери Своей, мог предвидеть, что неточные выражения поведут верных Его к недоумениям о ошибкам, Тот, конечно, говорил о ней словами, в точности выражающими мысль Его. Сомневаться в собственном значении слов Его в настоящем случае тем более неуместно, что Иисус Христос совершил вечерю только с избранными Своими учениками, беседовал с ними тогда не в притчах, а прямо, как это замечали и ученики Его (Иоан. 16, 29), с исторической точностью, а не иносказательно, пред вечерю и после вечери говорил о близкой смерти Своей, о поношениях, ожидающих Его, о предательстве, что все и случилось, давал им, как благий Учитель и Пастырь, последние наставления.

Из апостолов предлагает ясное учение о причащении ап. Павел. Он не был из числа двенадцати, не слушал Господа в то время, когда Он обещал дать в спасительную пищу Тело и Кровь, не был на последней вечери, но преподает то, что принял от Господа. Аз бо приях от Господа, говорит он, еже и предах вам (1Кор. 11, 23).

В посланы к коринфянам он учит, что верующие из благословенной чаши приобщаются крови Христовой, а принимая преломленный хлеб. приобщаются тела Христова (1Кор. 10, 16). Что таково именно учение апостола о существе Евхаристии, нужно обратить внимание на побуждено и цель к преподаванию им этого учения. Поводом к этому послужило страшное преступление некоторых коринфских христиан –

участие в языческих жертвах, а целью – желание удалить верующих от этих пиршеств. Апостол и пишет: братие моя возлюбленная, бегайте от идолослужения... Судите вы, еже глаголю: чаша благословения, юже благословляем, не общение ли крове Христовы есть? хлеб, его же ломим, не общение ли тела Христова есть?... Не можете чашу Господню пити и чашу бесовскую; не можете трапезе Господней причащаться и трапезе бесовстей (1Кор. 10, 14–16, 21). Противоположение это представляется понятным только тогда, если предположим, что как сам апостол, так и христиане, к которым писал он, веровали, что вкушают в Евхаристии истинное Тело и Кровь Христову; в этом веровании заключается вся сущность приведенного довода и сила убеждения его. Св. Златоуст употребляет здесь такое сравнение: «любящие, когда увидят, что любимые ими желают чужого и чуждаются своего, то отдают им свое, чтобы отвлечь от чужого... оказывают такую щедрость в деньгах, в одеждах, в имуществвах»... доставляют лучшее, превосходнейшее. Так и апостол, видя, что коринфяне желают крови и мяса идоложертвенных и стараясь отклонить их от этого, указывает на трапезу Господню, на которой они могут вкушать превосходнейшую плоть и кровь ²¹². Но если бы в Евхаристии не было истинной плоти и крови, а только образы их; то слова апостола были бы так же мало убедительны, как если бы кто любимому лицу доставил изображение драгоценной одежды для того, чтобы заменить действительную одежду и отклонить его от приобретения этой последней. Поэтому, как под чашею и трапезою бесовской, т. е. под пиршествами язычников при жертвоприношениях, без сомнения, должно разумеать не образное только, но действительное вкушение крови и мяса жертвенных животных; так, очевидно, на чашу и трапезу Господню или Таинство Евхаристии верующие смотрели, как на действительное причащение истинного тела и крови Христовой. Сам же св. Павел представляет основание для такого изъяснения своих слов. Называя Евхаристию общением (κοινωνία) тела и крови Христовых, он как бы для показания полного соответствия в своем сравнении, – ядущих

жертвы иудеев и язычников также называете общниками (κοινωνί) алтаря (18 ст.).

В том же послании, изложивши историю установления Таинства тела и крови Христовой, апостол присовокупляет наставления и выводит следствия, показывающие, в каком смысле он понимал эту историю. Иже яст хлеб сей, или пьет чашу Господню недостойне, повинен (ἔνοχος) будет телу и крови Господни (1Кор. 11, 27), – вот первое заключение, которое основывает апостол на словах установления Евхаристии. Недостойно причащающийся повинен телу и крови Господним, чем, очевидно, предполагается действительное присутствие тела и крови Христовой в Таинстве причащения ²¹³. Поэтому необходимо тщательное приготовление и самоиспытание для приступающих к нему: да искушает человек себе, и тако от хлеба да яст и от чаши да пьет. ядый до и пияй недостойне, суд (κρίμα) себе яст и пьет, не рассуждая (μὴ διακρίνων – не различая) тела Господня (28–29 ст.), т. е. причащающийся без должного благоговения и приготовления, с принятием тела и крови Господней, носить уже в себе осуждение, – и подвергается этому осуждению за то самое, что не различает тела Господня от обыкновенная хлеба. Следствиями же недостойного причащения апостол представляет болезни, случавшиеся с недостойно причащавшимися коринфянами, оканчивавшаяся нередко смертью: сего ради в вас мнози немощни и недужливы (ἀσθενεῖς καὶ ἄρρωστοί), спят довольни (κοιμῶνται ἱκανοί), т. е. не мало и умирает (30 ст.). А это показывает, что, по мысли апостола, в освященных в Евхаристии хлеб и вино заключается нечто необычное, само в себе святое, почему от Господа наказуются недостойно причащающиеся от трапезы Господней (32 ст.), подобно, напр., тому, как угрожала смерть всякому неочищенному и прикоснувшемуся к горе Синайской пред сошествием Господа на эту гору (Исх. 19, 10–14).

Таким образом, откровение дает твердые основания для убеждения в том, что Евхаристические хлеб и вино становятся по освящении действительным телом и действительною кровию Спасителя, сохраняя лишь для наших чувств свойства хлеба и

вина. Уча так об Евхаристии, слово Божие тем самым говорить именно о переход существа хлеба и вина в Тело и Кровь Господа, т. е. о пресуществлении. Ибо каким образом хлеб и вино могли бы соделаться истинным телом и истинною кровию Его и сохранить при этом только для наших чувств свойства хлеба и вина, если не совершится их преложение или пресуществление?

II. Церковь во все времена веровала и учила, что на трапезе Господней преподаются верующим истинная плоть и истинная кровь Господа. Это верование выражено и в свидетельствах, так сказать, коллективных, каковы свидетельства древних литургий и вселенских соборов, и в учении отдельных отцов и учителей церкви.

Древнейшие литургии, сходные между собою по своему составу, одинаково содержат, как и ныне употребляемые чины литургий Василия В. и И. Златоуста, призывание Св. Духа для освящения даров и исповедание, что действием или наитием Св. Духа хлеб и вино прелагаются и изменяются в Тело и Кровь Христовы. Так, по чинопоследованию литургии, дошедшей в «Постановл. апостольских», когда наступало время приношения Евхаристической жертвы, состоящей из хлеба и вина, священнослужитель произносил евангельские слова установления Евхаристии, а затем обращался к Богу с молитвенным прошением о том, «да милостиво призрит Он на предлежащие пред Ним дары сии и ниспошлет на жертву Духа Своего Святого, свидетеля страстей Господа Иисуса, яко да покажет ²¹⁴ хлеб сей тело Христа Его, а чашу сию кровь Христа Его». Во время же преподания даров освященных желавшим приобщиться, священнослужитель должен был произносить следующие слова: «тело Христово», «кровь Христова», на что приемлющий их отвечал словами: «аминь», «аминь» ²¹⁵ . В литургии ап. Иакова священнодействующий молит Бога, да «ниспослет Всесвятого Своего Духа на предлежащие дары, дабы, пришед, святым, благим и славным Своим наймем освятил хлеб сей и сделал (ποίησῃ) святым тлом Христа Твоего, и чашу сию – драгоценною кровию Христа Твоего ²¹⁶ .

Такое же учение о существе Евхаристии выражали целые вселенские соборы.

Так, отцы 1-го вселенского собора исповедали: «на божественной трапезе не должно видеть предложенный просто хлеб и чашу, но, возвышаясь умом, должно верою разуметь, что на священной трапезе лежит Агнец Божий, взявляя грехи мира, приносимый в жертву священниками, и истинно приемля честное Тело и Кровь Его, должно веровать, что это – знамение нашего воскресения» ²¹⁷. Отождествление отцами собора лежащих на жертвеннике св. даров с Самим Христом – Агнцем и убеждено, что дары, остающиеся для внешних чувств хлебом и вином, на самом деле суть Тело и Кровь Христовы, предполагают, что по мысли их, хлеб и вино в Евхаристии Таинственным образом изменяются по самому существу Своему.

Отцы III-го вселенского собора одобрили послание св. Кирилла александрийского к Нестории, посланное от целого собора александрийского. В послании этом говорится: «мы совершаем в церквах бескровную жертву... и освящаемся причащаясь святой плоти и честной крови Христа, Спасителя всех, – принимаем не как обыкновенную плоть (да не будет!), не как плоть человека освященного и сопряженного с Словом единением достоинства, или сделавшегося обиталищем Божества, но как кровь по истине животворящую и собственную для Самого Слова... Хотя Оно и говорит нам: аще не снете плоти Сына Человеческого, ни пиете крови Его, однако ж мы должны разуметь плоть не человека, одного из подобных нам (ибо как плоть человека будет животворящею по собственному естеству своему?), но плоть по истине принадлежащую собственно Тому, Кто ради нас сделался и действовал, как Сын Человеческий» ²¹⁸. Мысль, выражаемая в этих словах, ясна: хлеб и вино в Таинстве Евхаристии не остаются по существу своему хлебом и вином, но становятся святой плотью и честной кровью Христа, почему верующий приобщается по истине плоти и крови Христа.

VII-й вселенский собор учит о Таинстве причащения: «никогда никто из труб Духа, св. апостолов и преславных отцов

наших, не называл бескровной нашей жертвы образом (εἰκόνα) плоти Христовой, потому что они не получили от Господа заповеди говорить так и возвещать, но слышали, что Он в евангелии Своем говорит: аще не снете плоти Сына Человеческого, ни пиете крови Его... и ядый Мою плоть и пияй Мою кровь пребывает во Мне, и Аз в нем... примите, ядите: сие есть тело Мое,... а не сказал: примите, ядите: сие есть образ тела Моего... Ни Господь, ни апостолы, ни отцы бескровную жертву, приносимую священниками, никогда не называли образом, но самым телом и самою кровию (ἀλλὰ αὐτό'σῶμα καὶ αὐτό'αἷμα)» ²¹⁹ . Этими словами осуждается всякий, – прямой ли то или косвенный, крайний ли то или смягченный, – символизм и аллегоризм в понимании Таинства Евхаристии и подтверждается исповедание о нем I-го и III-го всел. соборов, т. е., что верующие вкушают в Евхаристии не воображаемые, но действительные Тело и Кровь Богочеловека и вступают с Ним не в духовное только, но и в телесное общение.

Так учили об Евхаристии и отдельные отцы и учителя древней церкви. Только у некоторых древних писателей – у Оригена и Климента Александрийского можно находить уклонение в аллегорическое или символическое понимание существа Евхаристии, но это было частное мнение отдельных лиц, а не выражение голоса всей церкви ²²⁰ . У авторитетнейших же и верных учению церкви отцов церкви нет и следов символического или аллегорического понимания существа Евхаристии, а предлагается определенное учение о вкушении верующими в Евхаристии истинных тела и крови Христовой (т. е. учение о преложении – пресуществлении), хотя у древнейших писателей (I–III в.) оно выражено не так полно и отчетливо, как у позднейших, времени вселенских соборов.

Учители первых трех веков имели мало побудительных причин выяснять, в чем состоит сущность Евхаристии. Они говорили об этом Таинстве кратко, словами Христа и апостолов, выражаясь, что хлеб и вино по освящении в этом Таинстве есть или делаются (ἐστί, γίνεται) телом и кровию Христовою. Из встречающихся у них замечаний однако можно видеть, что они

исповедовали действительное присутствие Христа в Евхаристии чрез предложение хлеба и вина в тело и кров Христову.

Так, св. Игнатий Богоносец, обличая еретиков (докетов), отвергавших Евхаристию, говорить: «они удаляются от Евхаристии и молитвы по той причине, что не признают, что евхаристия есть плоть Спасителя (σάρκᾱ εἶναι τοῦ Σωτῆρος) нашего И. Христа, которая пострадала за наши грехи (очевидно, имеется в виду Иоан. 6, 51), но которую Отец воскресил по Своей благодати. Посему отметая дар Божий, они умирают в своих изысканиях. Полезнее было бы им участвовать в Евхаристии (ἀναπῆ), чтобы «воскреснуть» (имеется в виду, очевидно, Иоан. 53–54) ²²¹. Докеты, против которых направлены слова св. Игнатия, учили, что Христос имел плоть призрачную; очевидно, и Евхаристию они не признавали плотию Христа в том именно смысле, в каком вообще не признавали Его плотию, т. е. не признавали ее действительною плотию Христа. Отсюда следует, что все не удалявшиеся от Евхаристии и молитвы, каковы были сам Игнатий и прочие христиане, не иначе смотрели на Евхаристию, как на действительную, а не воображаемую плоть Христову. 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 (ἐστὶν σὰρξ Ἰ. Χριστοῦ), Сына Божия, родившегося в последнее время от семени Давида и Авраама, и питья Божия желаю, крови Его, которая есть любовь нетленная и жизнь вечная» ²²².

Св. Иустин мученик, описав совершенно литургии, продолжает: «пища эта у вас называется Евхаристией, и никому другому не позволено участвовать в ней, как только тому, кто верует в истину учения нашего и омылся омовением во оставлено грехов и в возрождении, и живущему так, как предал Христос. Ибо мы принимаем это не так, как обыкновенный хлеб или обыкновенное питье, но как Христос, Спаситель наш, воплотившийся чрез Слово Божие, имел и плоть и кровь для спасения нашего, таким же образом пища эта, над которой совершено благодарение чрез слово молитвы от Него (данное),

и от которой питается чрез преложение (κατὰ μεταβολήν) наша плоть и кровь, – есть, как мы научены, плоть и кровь того воплотившегося Иисуса. Ибо апостолы в написанных ими сказаниях, которые называются евангелиями, предали, что им было так заповедано: Иисус взял хлеб, и благодарил, и сказал: это делайте в Мое воспоминание, это есть тело Мое; подобным образом Он взял чашу, и благодарил, и сказал: это есть кровь Моя, и подал им одним» ²²³ . Словами этими св. Иустин имел в виду защитить христиан от возводимого на них обвинения в том, что они на вечерах своих употребляли в пищу плоть и кровь младенцев ²²⁴ . Вопреки этим клеветам апологет объясняет, 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 а другое обыкновенными пищею и питьем, а телом и кровию Христа; но это совсем другое дело. Эта пища, – в начале простая, – делается не простою только после слова молитвы. Молитва, содержащая слова Христа, делает то же самое, что Слово при воплощении, Слово при помощи всемогущей Своей силы воплотилось, приняло плоть и кровь и явилось Христом, имеющим плоть и кровь. Точно также чрез всемогущее действие слова молитвы пища становится телом и кровию воплотившегося Иисуса. Там всемогущество Слова Божия; здесь всемогущество слова молитвы, которое от Него же. Иустин, таким образом, не отрицает, что христиане вкушают истинное тело в истинную кровь вочеловечившегося Христа, но заявляет, что получение такого тела и крови происходить не через убийство младенцев, а силою молитвы.

Подобным же образом учил об Евхаристии св. Иринеи. Раскрывая учение об Евхаристии против гностиков, отвергавших спасение плоти и участие ее в нетлении (воскресении), он писал: «если не спасается она (плоть), то, очевидно, и Господь не искупил нас Своею кровию, 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 сущность человека, которую действительно сделалось Слово Божие» ²²⁵ . Ход

мыслей в этом месте очевиден. Отрицание нетления и спасения плоти ведет к отрицанию действительности воплощения в лиц И. Христа (докетизму), отрицание же в Нем истинной человеческой природы к отрицанию и присутствию действительного, истинного тела и крови Христовой в Евхаристии, к признанию и в Евхаристии воображаемых только тела и крови, так как не откуда взять крови ни для искупления, ни для Евхаристии, если нет в лице Спасителя тела с кровию и со всем, что составляет его субстанцию. А чтобы яснее представить, какая на самом деле существует необходимая связь между приобщением тела и крови Христовой и воскресением плоти, св. Иринея так продолжает свою речь: «так как мы Его (Христовы) члены и питаемся Его творением, а творение доставляет нам Он, повелевая восходить солнцу и падать дождю, как Ему угодно, то чашу от сотворенного Он признал (ὁμολόγησε) Своею кровию, от которой Он орошает нашу кровь, и хлеб от творения Он утвердил (διεβεβαίωσατο), чтобы он был Его телом, которым укрепляет наши тела. Посему, когда растворенная чаша и приготовленный хлеб принимают Слово Божие и Евхаристия делается телом Христовом (γίνεται ἡ εὐχαρίστια σῶμα Χριστοῦ), 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?»... Если возможно, продолжает св. отец, что пшеничное зерно, не смотря на то, что проходить период тления, «во многом числе восстает чрез Дух Божий» и можете, «принимая слово Божие, делаться Евхаристиею, которая есть Тело и Кровь Христова», то что удивительного, если истлевшие тела наши восстанут, что «Слово Божие дарует им воскресение во славу Бога и Отца»²²⁶. Мысль св. Иринея ясна: в Евхаристии 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. Вся речь св. отца прямо направлена против понимания Евхаристии, как духовного

вкушения Господа в ней, как – символ тела Христова. У св. Иринея есть указание и на самый способ, каким происходит претворение хлеба и вина в е и кровь Христову: хлеб и вино, «принимают Слово Божие (παράλαμβάνοντα τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ), и Евхаристия делается телом Христовым», говорит он, т. е. хлеб и вино Евхаристическим телом творит Слово ипостасное, то Слово, которое воскресит и наши тела.

Таково же по существу учение об Евхаристии отцов и учителей периода вселенских соборов (IV–VII вв.), но предлагается, по сравнению с писателями II–III вв., в более развитой, ясной и определенной форме.

Св. Кирилл иерусалимский учит: «когда Сам (Христос) объявил и сказал о хлеб: сие есть тело Мое, после сего кто осмелится не веровать? И когда Сам уверил и сказал о чаше: сие есть кровь Моя, кто когда усомнится и скажет, что сие не кровь Его?.. Посему, со всякою уверенностью примем сие (Евхаристические дары), как Тело и Кровь Христову. Ибо во образе (ἐν τύπῳ) хлеба дается тебе тело, а во образе вина дается тебе кровь, дабы приобщившись тела и крови Христовой соделался ты Ему телесным и скровным (σύσσωμος καὶ σύναιμος) Христу. Ибо таким образом бываем и христоносцами (χρίστιοφόροι), когда Тело и Кровь Его сообщится нашим членам»²²⁷. Хлеб и вино делаются телом и кровию Христа путем преложения (μεταβολῇ). «Как в Кане галилейской Господь некогда претворил (μεταβέβληκεν) воду в вино, сходное с кровию», так и на литургии во время молитвы к Богу, «да ниспослет Святого Духа на предлежащие дары: да сотворить хлеб убо тело Христово, а вино – кровь Христову», Евхаристические хлеб и вино делаются телом и кровию Христовою, «ибо всеконечно то, чего коснется Дух Святой, освящается и прелάζεται (ἁγιάσται καὶ μεταβέβληται)»²²⁸. Не должно смущаться тем, что хлеб и вино сохраняют свой естественный вид и вкус: «не по вкусу рассуждай о вещи, но от веры, будь известен без сомнения, что ты сподобился тела и крови Христовой»²²⁹. Предлагая такое учение о Евхаристии, св. отец высказывает не свое только личное исповедание, но излагает исповедание всей своей церкви, ибо он говорил свои

поучения недавно получившим Крещение для наставления их в истинах веры.

Св. Григорий Нисский церковное учение своего времени об Евхаристии исповедует и выражает так: «по истине верую, что хлеб, освящаемый словом Божиим, претворяется в тело Бога Слова (εἰς σῶμα, Θεοῦ Λόγου μεταποιεῖσθαι), ибо и оное тело (т. е. И. Христа) было хлебом, но освятилось обитанием Слова. Итак, по той же причине, по какой в том теле претворенный (μεταποιηθεῖς) хлеб изменился в божественную силу (т. е. обыкновенный хлеб, равно и вино, вкушавшиеся И. Христом для утоления голода и жажды, претворялись в Его Тело и Кровь), и ныне происходит тоже самое (τοῦ Ἰησοῦ). Ибо как там благодать Слова делала святым тело, которого состав был из хлеба, и которое некоторым образом было само хлеб, здесь также хлеб, по слову апостола, освящается словом Божиим и молитвою (I Тим. 4, 5), не чрез вкушение и питье содейваясь телом Слова, но немедленно претворяясь (μεταποιούμενος) в тело Слова, как сказано самим Словом: сие есть тгло Мое» ²³⁰. По выражению того же св. отца, Иисус Христос преподает верующим, под видом хлеба и вина, Тело и Кровь Свою, «силою благословения естество (τὴν φύσιν, т. е. substantia или οὐσία) видимого (τῶν φαινόμενων, т. е. хлеба и вина) преобразив (μεταστοχειώσας, в Тело и Кровь» ²³¹.

Таково по существу учение об Евхаристии и св. И. Златоуста, выраженное и в чин литургии его имени, а подробнее – в толкованиях на все те места Писания, в которых говорится об Евхаристии. Вот некоторые из его свидетельств о Таинстве Евхаристии.

Из современников св. отца некоторые говорили: «как желал бы я видеть лицо Христа, образ, одежду, обувь!» Вразумляя таковых, св. Златоуст разъясняет: «вот, ты видишь Его (Господа Иисуса), прикасаешься к Нему, вкушаешь Его. Ты желаешь видеть Его, а Он дает тебе Самого Себя не только видеть (οἶκ' ἰδεῖν μόνον), но и касаться и вкушать (ἀλλά καὶ ἅψασθαι καὶ φαγεῖν) и принимать внутрь (καὶ λαβεῖν ἔνδον)». Такие слова св. отец мог сказать лишь при убеждении, что хлеб и вино в Евхаристии становятся телом и кровию Христовою и именно

чрез преложение одной природы в другую. Объяснив, что слова установления Таинства нужно понимать буквально, св. Златоуст пишет далее: «и Сам Он (Христос) пил из чаши, для того, чтобы ученики услыша это (*sic est* ...), не сказали: что такое, мы пьем кровь и едим плоть? – и от этого не смутились. – Ведь когда Он завел речь об этом, и самыми словами многие соблазнились. Итак, чтобы ученики и тогда не смутились, Он Сам первый совершил это, побуждая их приступить к приобщению тайн без смущения. Посему Он пил Свою собственную кровь». Что было со святыми апостолами, то, по мысли св. И. Златоуста, бывает и с каждым из нас. «Помысли, какой чести удостоен ты, какую наслаждаешься трапезою!» говорит он, обращаясь к христианину. – «При виде чего трепещут ангелы, и на что не смеют воззреть без страха, по причине сияния, отсюда исходящего, тем мы питаемся, с тем сообщаемся и делаемся одним телом и одною плотью со Христом... Какой пастырь питает овец собственными членами? Но что я говорю – пастырь? Часто бывают такие матери, который новорожденных младенцев отдают кормилицам. Но Христос не потерпел этого, но Сам питает нас Своею кровию, и чрез все соединяет нас с Собою» ²³² . Эти слова св. отца ни в коем случае нельзя понять в смысле духовного только принятия Христа. Против этого с очевидностью говорит приведенный пример питания младенцев. Христос истинно питает нас Своими собственными членами, Своею плотью и кровию, и именно в Таинстве Евхаристии. Обычными терминами, выражающими способ преложения хлеба и вина, у Златоуста являются *μετασκευάζεσθαι* и *μεταρρυθμίζεσθαι* (пересооружать, переделывать, переменять, удалять). Эти термины у него имеют тоже значение, что и позднейшее *μετουσίωαις*.

Св. Ефрем Сирийский свидетельствует, что он верует в Таинство Евхаристии в простоте сердца, вера же внушает ему, что в Евхаристии действительно преподаются верующим пречестное тело и драгоценная кровь Господа И. Христа, во оставление грехов. «Когда око веры, говорит он, как свет, сияет в сердце у человека, тогда ясно, светло и чисто созерцает он и Агнца Божия, за нас закланного и даровавшего нам святое и

пречистое тело Свое для всегдашнего причащения, чтобы это причащение было нам во оставление грехов. У кого есть это око веры, тот ясно и светло созерцает Владыку и с убеждением совершенной веры вкушает тело непорочного Агнца, едиnorodного Сына небесного Отца... Будь простодушно верным; со всею верою причащайся пречистого тела Владычного, в полном убеждении, что истинно вкушаешь Самого Агнца. Тайны Христовы – бессмертный огонь. Посему не будь пытливым, чтобы не опалиться тебе в причащении тайн. Патр. Авраам небесным ангелам предложил земные яства, и они ели. Великое подлинно чудо – видеть, как бесплотные вкушают на земле предложенные в снедь плоти. Но то, что сотворил для нас Единородный, Иисус Христос, Спаситель наш, то превосходит всякий ум и всякое слово; огонь и дух даровал Он нам телесным есть и пить, т. е. тело Свое, а также и кровь Свою» ²³³.

Ясно выражали учение о преложении хлеба и вина в Тело и Кровь Христову и другие учителя восточной церкви этого времени: Василий, Епифаний, Исидор Пелусиот, Феодорит, Феофил Александрийский ²³⁴ и другие.

Таково же учение об Евхаристии отцов западной церкви. В подтверждение представим свидетельства знаменитейших западных учителей: св. Амвросия медиоланского, блаж. Августина и св. Григория В. (Двоеслова).

Св. Амвросий задает вопрос: каким образом может быть, что хлеб и вино в Таинстве Евхаристии делаются телом и кровию Христа? И на этот вопрос отвечает: «силою священнического благословения», ибо «благословение имеет большую силу, чем природа, так как благословением и самая природа изменяется (mutatur)». Приведши затем многочисленные примеры (превращение жезла в змия и обратно, воды в кровь и другие чудеса, совершенные Моисеем, Илиею и Елисеем), св. отец продолжает: «если человеческое благословение имело такую силу, чтобы превращать (converteret) природу, то что скажем мы о благословении Божиим, где самые слова Господа (т. е. сие есть тело Мое... сия есть кровь Моя...) действуют? Ибо Таинство это, которое ты

принимаясь, совершается словами Господа. Если по слову Илии огонь спал с неба, то разве речь Христа не настолько сильна, чтобы переменить и самый вид элементов (*species mutet elementorum*)». И немного ниже: «не меньшее дело дать новые природы вещам (хлебу природу тела), чем переменить природу (*mutare naturam*)» ²³⁵ . Эта мысль дополняется и поясняется св. отцом так: Таинство совершается Самим Христом; священник же только служитель. Священник произносит слова, Господь же производит *ut sint, quae erant et in aliud commutentur*. Если же мы самой крови не видим, то это потому, чтобы нас не обуял ужас при виде самой крови (*ut nullus horror cruoris fit*) ²³⁶ .

Блаж. Августин учит, что в Евхаристии мы принимаем для вкушения плоть и кровь ходатая Бога и человеков человека Христа Иисуса, «хотя есть человеческую плоть кажется более страшным, чем убивать, и (более) страшным пить человеческую кровь, чем проливать» ²³⁷ . Рассуждая о явлениях в ветхом завете Бога и ангелов, он выражает убеждение, что посредством их действительно являлись Бог и ангелы, хотя мы и не знаем, как творились виды, в которых являлись Бог и Его ангелы. В пояснение этой своей мысли он говорит об Евхаристии следующее: «младенцы, приступая к Таинству, не знают сами лично, что предлагается на алтарях и чем был хлеб до и после освящения, и однако, следуя авторитету старших, по истине веруют, что в этом Таинстве видимым образом является Господь» ²³⁸ . Вера младенцев в приобщение тела и крови Христовых мыслится блаж. Августином, конечно, правою.

Св. Григорий Двоеслов пишет: «что такое кровь Агнца, – этому вы научились не только через слышание, но и через питание. Ибо эта кровь в том и другом случае полагается (*ponitur*): когда всасывается не только устами сердца, но и устами тела» ²³⁹ . В жизнеописании же св. отца ему усвоятся следующие замечательные слова, сказанный им по поводу чудесного вразумления одной женщины, усомнившейся в тайне преложения хлеба и вина, в Тело и Кровь Христову: «научись веровать истине, уже засвидетельствованной: хлеб, который Я дам, плоть Моя есть, и кровь Моя истинное есть питание (Иоан. 6,

51). Творец наш, зная наперед немощь нашу, тою же силою, которою все сотворил из ничего, и тело из плоти Приснодевы действием Св. Духа образовал, хлеб и вино, с водою смешанное, в то время, как свойственный им вид остается, претворяет (convertit) в плоть и кровь Свою по молитве кафолической священнодействием Духа Святого»²⁴⁰.

Так учили и другие западные церковные учителя об Евхаристии, напр. папа Лев I, блаж. Иероним, Св. Иларий, Исидор Севильский²⁴¹.

Убеждение отцов и писателей древне-нераздельной церкви восточной и западной в преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христову в Таинстве Евхаристии свое окончательное выражение получило у св. И. Дамаскина. Вот краткое изложение его учения об Евхаристии²⁴². Для постоянного единения верующих с Собою и их освящения Господь Иисус Христос на тайной вечери установил Таинство Евхаристии, и «так как люди обыкновенно в пищу употребляют е, в питье – воду и вино, Бог с сими веществами соединил Свое божество, и сделал их Своим телом и кровию, чтобы чрез обыкновенное и естественное мы участвовали в выше-естественном. Сие тело есть истинно соединенное с божеством, заимствованное от святыя Девы тело; но не вознесшееся тело сходит с небес, а самый хлеб и вино претворяются (μεταποιεῖνται) в Тело и Кровь Божию. Если же ты спросишь, каким образом сие бывает? то довольно тебе услышать, что сие совершается Св. Духом так же, как Господь и от святыя Богородицы составил Себе и в Себе плоть Духом Святым. И мы ничего не знаем более; знаем только, что слово Божие истинно, действенно и всесильно, но образ (претворения) неисследим. При сем можно еще сказать и то, что как хлеб чрез ядение, а вино и вода чрез питье естественным образом прелагаются (μεταβάλλονται) в Тело и Кровь ядущего и пьющего, и делаются не другим телом, отличным от прежнего его тела: так и хлеб предложения, вино и вода, чрез призывание и наитие Св. Духа, сверх естественно претворяются (ὑπερφύως μεταποιεῖνται) в Тело и Кровь Христову, и составляют не два тела, но одно и тоже»... «Хлеб и вино суть не образы тела крови Христовой, – да не будет! но

самое обоженное тело Господа. Ибо сам Господь сказал: *сие* есть тело Мое, а не образ тела; *сие* есть кровь Моя, а не образ крови».

Таким образом, древне-вселенская церковь понимала учение откровения и сама научала веровать в своем богослужении, устами своих пастырей на соборах и в их писаниях, тому, что в Евхаристии хлеб и вино прелагаются в тело в кровь Христову и посему верующие под видом хлеба и вина вкушают истинное тело и истинную кровь Христову. Другими словами, в Евхаристии наитием Св. Духа на предложенные дары совершается пресуществление (*transsubstantiatio*, *μετουσίωσις*) хлеба и вина в Тело и Кровь Христову.

Правда, раскрывая такое учение об Евхаристии, некоторые из отцов и учителей церкви употребляли по отношению к Евхаристическим хлебу и вину слова: *ἀντίτυπον*, *τύπος*, *σύμβολον*, *imago*, *figura* и т. п., но ошибочно было бы отсюда выводить (как это делается протестантами), будто они понимали Евхаристические Тело и Кровь в символическом или аллегорическом смысле. Какую мысль соединяли древние отцы и учителя с упомянутыми словами, это объясняет св. И. Дамаскин. «Если, говорит он, некоторые и называли хлеб и вино местообразными (образами – *ἀντίτυπα*) тела и крови Господней, как напр. богоносный Василий в литургии, то называли так сие приношение (*προσφορὰν*) не по освящении, но до освящения». Другие те же самые слова, объясняет св. отец, употребляли в ином смысле. «Образами будущих (*μελλόντων*), говорит он, называются хлеба и вино не в том смысле, будто они не суть истинное Тело и Кровь Христова; но в том, что ныне приобщаемся божества Христова чрез них, а тогда будем приобщаться духовно чрез одно видение ²⁴³. Во всех же прочих случаях древние отцы и учителя церкви выражали упомянутыми словами то же самое, что мы выражаем словами: «под видами хлеба и вина верующие причащаются тела и крови Богочеловека». Потому то, чтобы не поняли этого рода выражений превратно, они, говоря, что «в Евхаристии под

образом хлеба и вина»... почти всегда добавляли, что Евхаристия не образ тела и крови, но самая кровь и тело.

III. На основании изложенного учения откровения и церкви о невидимом существе Евхаристии понятно, как должно смотреть на утверждение, будто учение о «пресуществлении» хлеба и вина в Тело и Кровь Христову не есть догмат древне-вселенской церкви, а просто богословское мнение, доктрина позднейшего происхождения, что оно не дано в откровении, а есть простое умозаключение из свидетельств Писания, не проповедовалось и учителями древней церкви, изобретено в век схоластики латинянами и от них усвоено восточною церковью, что вообще, следовательно, не так должно представлять присутствие И. Христа в Евхаристии, как учит ныне православная церковь ²⁴⁴.

Правда, что в св. Писании прямо не говорится о пресуществлении хлеба и вина в Тело и Кровь Христа и не встречается – термина «пресуществление», как прямо не говорится же, напр., о вездесущии Божиим, об единосущии Сына Божия с Отцом в многом подобном. Однако же в св. Писании дано твердое основание для учения о переходе существа хлеба и вина в Евхаристии в существо тела и крови Богочеловека, хотя они и сохраняют для наших чувств свойства хлеба и вина. Пресуществление же есть единственно допустимый способ, посредством которого, при невездсущии даже прославленного тела Христова, хлеб и вино в Евхаристии могут сделаться (по своей субстанции) истинным телом и истинною кровию Спасителя.

Правда также, что слово «пресуществление» не употребляется в писаниях отцов церкви и в литургиях по отношению к Евхаристическим хлебу и вину. Этот термин сравнительно позднейшего происхождения, вошедший в употребление на западе в XI–XII в., а на восток впервые в XV в. ²⁴⁵. Древнейшие христианские писатели (I–III в.) употребляли евангельские – ἑστί τι γινέσθαι (Игнатий, Ириней), потом ποιεῖν, facere (Ориген, Климент, Тертуллиан), а у отцов IV–VII в. обычными словами для обозначения тайны пресуществления хлеба и вина в Тело и Кровь Христову были: μεταβολή,

μεταποίησις, μεταρρυθμός, μεταστοιχείωσις (однажды у св. Григория Нисского). Но не употребляя слова «пресуществление», а употребляя другие слова, древние отцы и учителя церкви содержали и раскрывали то же учение И. Христа и апостолов об Евхаристии, какое предполагается и дается в слове «пресуществление». Другими словами, самый термин «пресуществление» сравнительно позднейший, но выраженное им учение не есть какое-либо «новшество», или отступление от древне-церковных верований, а учение древнее, то же самое, которое в других выражениях излагали отцы церкви и которое содержится в литургиях. Этого не могут отрицать беспристрастные исследователи святоотеческого учения и древне-церковных верований ²⁴⁶. И введение в употребление этого нового термина ничего не говорит ни против термина самого по себе, ни против идеи, заключающейся в нем. Иное дело, если бы церковь отменила такое слово, которое было бы навсегда установлено церковью для выражения какой-либо истины, исповедуемой ею, но в данном случае, этого нет. Церковь из нескольких терминов избрала такой, который наиболее точно и ясно, «правильно и весьма сильно» (по выражению митр. Макария) по сравнению с другими выражает самое существо древнего и постоянного учения церкви о Таинстве Евхаристии и ограждает истину от лжеучений. По требованию подобных обстоятельств отцы вселенских соборов вводили новые общеобязательные термины (ὁμοούσιος). Подобные же обстоятельства были побудительного причиной к введению термина «пресуществление» в употребление как на западе (ересь Беренгария), так и на востоке. Относительно восточной церкви это засвидетельствовал целый поместный собор – *константинопольский 1691 г.* «Появились еретики, говорят отцы этого собора, имея в виду распространение протестантских заблуждений вообще и протестантское учение об Евхаристии в частности, которые извратили древнее церковное учение. Когда же учителя св. церкви стали против них вооружаться, то они тотчас воспользовались теми же самыми словами, что и церковь, для уловления простейших. В виду

этого церковь в силу присущей ей власти и обычая (μετά τήν
ίδίαν αὐτῆς ἐξουσίαν καί συνηθείαν) под руководством Духа Св.
(τῇ ἀπηχήσει τοῦ Παναγίου Πνεύματος) и воспользовалась
словом пресуществление (μετουσίωσις). Слово же это ничего
другого не обозначает, как только проложено или претворение
(ὑπέρ καί ἡ μεταβολή) в Таинстве». Собор при этом изрек,
анафемы на неправосмыслящих ²⁴⁷. Очевидно, что собор
смотрит на пресуществление, не как на богословское мнение, а
как на догмат и отрицание его считает делом еретиков.

§ 157. Непостижимость и сверхъестественность тайны пресуществления Св. Даров в Евхаристии. Частнейшие разъяснения учения о пресуществлении. Решение некоторых недоумений и возражений против этого учения

I. Пресуществление хлеба и вина в Тело и Кровь Христову в Таинстве Евхаристии есть непостижимая для нас тайна, дело божественной премудрости и всемогущества, составляющее предмета благоговейной веры. Оно совершается сверхъестественною силою Божией, а не есть какое-либо естественно-физическое явление, которое могло бы быть обсуждаемо и решаемо, напр., с точки зрения естествознания и на основании действующих в мире естественных сил и законов. «Веруем, учат восточные патриархи, что словом «пресуществление» (μετουσίωσις) выясняется не способ, каким хлеб и вино претворяются (μεταποιούνται) Тело и Кровь Господню: ибо это совершенно непостижимо и непосильно никому, кроме Самого Бога, и в верующих так (т. е. в постижимость пресуществления) обнаруживает невежество и нечестие; но показывается только то, что хлеб и вино, по освящении, прелагаются в Тело и Кровь Господню не образно, не символически, не преизбытком благодати, не сообщением или наитием единой божественности Единородного, и не случайная какая-либо принадлежность хлеба и вина прелагается в случайную принадлежность тела и крови Христовой, каким-либо превращением или изменением, но истинно, действительно и существенно, хлеб бывает самым истинным телом Господним, а вино самою кровно Господнею» (Посл. вост. патр. 17 чл.).

Как ни велика и непостижима тайна преложения хлеба и вина в Тело и Кровь Богочеловека, но в ней нет ничего неудобоприемлемого разумною верою. Древние отцы и учителя много говорили о возможности тайны преложения, или обличая неверие, или верующих предохраняя от сомнений и колебаний в вере. Они указывали, что совершитель этого высочайшего

чуда есть Бог, – то же воплотившееся Слово, Которое совершило все евангельские чудеса, тою же силою Духа Святого действует и при чудесном преложении хлеба в тело и вина в кровь Свою. «Действия этого Таинства совершаются не человеческою силою», говорить св. И. Златоуст. «Тот, Кто совершил их тогда, на той вечери, и ныне совершает их. Мы занимаем место служителей, а освящает и претворяет дары Сам Христос»... «Представляя Его образ, стоит священник, произносящий те слова, а действует сила и благодать Божия. Сие есть тело Мое, сказал Он. Это слово претворяет предложенное (ματὰρρουμίζει), и как то изречение: раститесь и множитесь и наполняйте землю (Быт. 1:28), хотя произнесено однажды, но в действительности во все время дает нашей природе силу к деторождению; так и это изречение, произнесенное однажды, с того времени и до ныне и до Его пришествия делает жертву совершенною на каждой трапезе в церквах» ²⁴⁸. Совершает же или исполняет слово Господне Дух Св., нисходящий на Евхаристические дары. Посему одинакова для нашей веры принудительность как к признанию чудес Божия всемогущества вообще, и евангельских в частности, так и Евхаристического чуда преложения хлеба и вина в Тело и Кровь Христову. Эту мысль древние учителя поясняли примерами. Так, св. И. Дамаскин, сказав об установлении Таинства, пишет далее: «если слово Божие живо и действенно (Евр. IV, 12) и вся, елика восхоте Господь, сотвори (Псал. 134, 6); – если по слову Его: да будет свет, и бысть свет; да дудет твердь и бысть твердь (Быт. 1, 3, 6); если словом Господним небеса утвердишася, и Духом уст Его вся сила их (Псал. 32, 6); если небо, земля, вода, огонь, воздух и вся красота их, и самое благороднейшее животное – человек, совершены Словом Господним; если сам Бог – Слово добровольно стал человеком, и из чистых и непорочных кровей Приснодевы бессеменно составил Себе плоть: то ужели Он не может хлеб соделать Своим телом, а вино и воду – Своею кровию? Он сказал в начале: да произрастит земля былие травное (Быт. 1:11), и земля, возбуждаемая и укрепляемая Божиим повелением, будучи даже до ныне орошена дождем, производить свои прозябения. Так и

здесь Бог сказал: сие есть тело Мое; сия есть кровь Моя; сие творите в Мое воспоминание; и по Его всесильному повелению так бывает, и будет до того времени, когда придет; ибо так сказано: дóндеже приидет (1Кор. 11:26). И для сего нового делания, чрез призывание, делается дождем осеняющая сила Святого Духа. Ибо как Бог все, что ни сотворил, сотворил действием Св. Духа: так и ныне действием Св. Духа совершается то, что превышает естество, и чего нельзя постигнуть, разве одною только верою. Како будет сие, говорит св. Дева, идеже мужа не знаю? Дух Святый найдешь на Тя, и сила Вышнего осенить Тя (Лук. 1, 34–35), отвечает Ей архангел Гавриил. И ныне, если ты спрашиваешь: каким образом хлеб делается телом Христовым, а вода и вино – кровию Христовою? отвечаю тебе и я: Дух Святый нисходит и совершает то, что превыше слова и разумения»²⁴⁹. Св. Кирилл иерусалимский сравнивал евхаристическое преложение хлеба и вина с претворением воды в вино в Кане, Григорий нисский (а за ним и св. И. Дамаскин) – с тем, как в нас самих хлеб и вино или вода, принимаемый нами в пищу, неведомо для нас превращаются в наше Тело и Кровь²⁵⁰.

II. Признавая непостижимость тайны пресуществления, церковь, в предупреждение неправильных представлений об этой тайне и с целью возможного разъяснения ее, преподает в «Послании восточных патриархов» (17 чл.) следующие частные истины, тесно связанные с учением о пресуществлении и им предполагаемые.

1) Хотя хлеб и вино в Таинстве Евхаристии претворяются собственно в Тело и Кровь Господа, но Он присутствует в этом Таинстве не только Своим телом, которое родилось от Девы, крестилось, пострадало, погребено, воскресло, вознеслось, сидит одесную Бога Отца, и кровию, которая излилась за жизнь мира, но «целый целостно Владыка Христос в Его сущности (κατ'οὐσίαν), т. е. с душою и божеством, или совершенный Бог и совершенный человек». Другими словами, присутствие Господа в Евхаристии нужно представлять, как присутствие всего Его человечества (т. е. тела и души) и нераздельно и неразлучно соединенного с ним божества. Сам Он учил: ядый Мою плоть и

пияй Мою кровь во Мне пребывает, и Аз в нем. ядый Мя, той жив будет Мене ради. «Бог с сими – веществами (Евхаристическими хлебом и вином), говорить св. И. Дамаскин, соединил Свое божество и сделал их Своим телом и кровию, чтобы чрез обыкновенное и естественное мы участвовали в выше-естественном»... Потому-то это Таинство называется «причащением, что чрез оное мы делаемся причастниками божества Иисусова. Оно называется общением, и действительно есть общение, потому что чрез оное сообщаемся со Христом, делаемся причастниками Его плоти и божества, а также сообщаемся и соединяемся чрез оное друг с другом» ²⁵¹ .

2) «Тело и Кровь Господа хотя рассекаются и разделяются руками ли, или даже зубами» при причащении верующих на многие части, но это бывает «только в видимости, т. е. в видах хлеба и вина, под которыми признают их видимыми и осязаемыми, а сами в себе остаются целыми и нераздельными. В каждой части и малейшей доле преложного хлеба и вина находится не часть тела и крови Господней, – ибо это богохульно и безбожно, – но целый целостно Владыка Христос», Богочеловек. Поэтому «вселенская церковь говорит: раздробляется и разделяется (Агнец Божий) раздробляемый, но неразделяемый, всегда ядомый и николиже иждиваемый (δαπανώμενος), но причащающийся (разумеется достойно) освящай». Отсюда, вкушающий и малейшую часть хлеба и вина, преложного в Тело и Кровь Христову, причащается того же целого тела божественного, которому присущ Сам Христос по божеству Своему.

Таким учением исключаются грубо-чувственные представления об Евхаристических теле и крови Христа, по которым в Евхаристии верующие будто бы приемлют не вообще истинное Тело и Кровь Христа, нераздельно соединенные с Его божеством, но вкушают мускулы, кости, нервы и вообще все составные части тела Христова, каковым оно было во время земной жизни Христа ²⁵² . Православное учение о пресуществлении, утверждая, что сущность (substantia) хлеба и вина переходит в сущность (substantia) тела и крови Спасителя, и что в каждой части находится целое и единое тело Христово,

делает неуместными рассуждения и самый вопрос о тех или других частях (акциденциях) Евхаристического тела Христова и соответствии их той или другой части пострадавшего и обоженного тела Христова. Что же касается «жевания» и т. п., то это имеет место исключительно по отношению к видам тела и крови Христа, но отнюдь не допустимо по отношению к существу (субстанции) тела и крови, хотя она и приемлется нами под указанными видами.

3) «Хотя в одно и тоже время бывает много священнодействий по вселенной, но не бывает много Христов или много тел Христовых, а один и тот же Христос присутствует истинно и действительно и одно тело Его и одна кровь во всех отдельных церквах верных. И это не потому, что тело Господа, находящееся на небесах, нисходит на жертвенник, но потому что хлеб предложения, приготовляемый во всех отдельных церквах, претворяемый и пресуществляемый, по освящении становится и есть одно и тоже с телом, сущим на небесах, ибо единое тело у Господа во многих местах, а не многие тела, и посему это Таинство есть и считается всего больше чудесным и постижимо одной верой, а не умствованиями человеческой мудрости».

4) «По освящении хлеба и вина не остается хлеба и вина в их сущности, но самое Тело и Кровь Господни, под видом и образом хлеба и вина», т. е. сущностью их делается Тело и Кровь И. Христа. Таковыми они остаются на все последующее время, доколе сохраняются в своих видах, не прелагаясь обратно в хлеб и вино, – остаются постоянно, т. е. «до употребления по освящении, в самом употреблении и после оно», следовательно, не зависимо от того, будут ли употреблены они верующими. На этом основании в церкви от времен древности существует обычай совершать в известные дни литургию на преждеосвященных дарах, и хранить освященные дары в священных сосудах для напутствования больных и умирающих, как истинным телом и кровию Христовою. В древности же и на этом же основании существовал обычай посылать освященные дары чрез диаконов христианам, не бывшим в храме при освящении и употреблении

Таинства Евхаристии, исповедникам, находившимся в темницах, кающимся, а христиане иногда приносили св. дары в дома свои, брали с собою в путешествия, а подвижники несли эти дары с собою в пустыни, для приобщения, в случаях нужды, тела и крови Господней.

5) Так как в Евхаристии по освящении хлеб и вино суть самое божественное тело и самая божественная кровь И. Христа, Богочеловека, то «телу и крови Господней в Таинств Евхаристии должно воздавать особенную честь и божеское поклонение». Каким мы обязаны поклонением Самому Господу нашему И. Христу, таким же и телу и крови Господней. Сокровенным под видами хлеба и вина здесь невидимо присутствует Сам Тот, о Котором у апостола сказано: егда же паки вводить Первородного во вселенную, глаголет (Бог Отец): и да поклонятся Ему вси ангели Божии (Евр. 1, 6; сн. Филип. 2, 9–11). Древние пастыри настоятельно внушали верующим о обязательности такого поклонения. «Это тело (т. е. Христово), говорит св. Златоусте, почтили и волхвы, когда оно лежало в яслях... Будем подражать хотя этим чужеземцам мы, граждане небесные. Они, увидев Его в яслях и хижине, приступили с великим трепетом; а ты видишь Его не в яслях, но на жертвеннике, видишь не жену, держащую, но священника предстоящего и Духа, осеняющего предложенное с великою щедростью; и не просто только видишь это тело, как они (видели), но знаешь и силу его и все домостроительство, знаешь все, что совершилось чрез него, будучи тщательно научен всем тайнам. Потому будем приступать с трепетом и показывать более благоговей, нежели те чужеземцы». По словам св. отца, И. Христу в Таинстве, причащая поклоняются не только люди, но и ангелы ²⁵³. Блаж. Августин наставляет: «никто не вкушает сей плоти, не воздавши прежде поклонения, и, поклоняясь ей, не только не грешить, но напротив, грешит, когда не покланяется» ²⁵⁴. Понятно отсюда, почему церковь настоятельно убеждает верующих в необходимости благоговейного приготовления, глубокого испытания своей совести и чистоты для достойного причащения телу и крови Христовой; а вину тех, которые приступают к Таинству

оскверненными страстями и пороками, без сокрушения о грехах и раскаяния в них, древние сравнивали с преступлением иудеев, которые возложили святотатственные руки на Спасителя.

III. Против учения о пресуществлении выставляются некоторые возражения и недоумения. Говорят, что это учение опровергается свидетельством наших чувств, ибо и по освящении Евхаристических даров мы видим хлеб и вино, равно когда и вкушаем их, они остаются хлебом и вином без всякого изменения. Если же, однако, действительно бывает чудо пресуществления, то почему Бог скрывает от нас вид тела и крови в тайне причащения? В «Православном исповедании» (отв. на вопр. 107) дается такой ответ на этот вопрос: «в Евхаристии хлеб пременяется в истинное тело Христово, а вино в истинную кровь, остаются только одни виды их, представляющиеся взору. И сие по божественному распоряжению. Во-первых, чтобы мы не видели очами тела Христова, но веровали, что это оно, на основании слов, который сказал Христос: сие есть тело Мое... и сия есть кровь Моя, т. е., чтобы мы веровали более словам и силе Его, нежели собственным нашим чувствам, что доставляет нам блаженство веры. Ибо блажени не видевшии, и веровавшии (Иоан. 20, 29). Во-вторых, поскольку человеческая природа отвращается от ядения не вареного мяса, а между тем надобно было, чтобы чрез принятие плоти и крови Христовой человек соединялся со Христом: то, чтобы гнушающейся такую яствою человек не отвергнул сего соединения, Бог по снисхождению Своему – собственную плоть и кровь Свою дает верующим в пищу и питье под прикрытием хлеба и вина». Так рассуждали об этом и древние отцы и писатели церкви ²⁵⁵. Желавших убедиться в том, что представляющееся внешним чувствам хлеб и вино по освящении на литургию суть Тело и Кровь Спасителя, они отсылали ко внутреннему чувству. Приступающее к Таинству Евхаристии со страхом Божиим и верою и сами опытно, со ощущением в себе действий божественной благодати, удостоверяются, что они приемлют не простой хлеб, но во истину Тело и Кровь Сына Божия, освященные Духом Святым.

«По многообразной силе божественной пищи и питие, говорит отечественный святитель, по многообразной премудрости и благодати божественного Питателя, ощутительной плод вкушения трапезы Господней является верующим то неизреченною радостью в сердце, то сладкою тишиною в душе, то светлостью в уме, то глубоким миром в совести, то утешением обуревавших искушений, то прекращением страданий душевных и телесных, а иногда и совершенным исцелением, то живейшим ощущением любви к Господу, или умножением ревности и силы к духовным подвигам и добродетелям ²⁵⁶ . Но люди совсем не ощущают ничего такого, когда употребляют простой хлеб и вино за столом своим, хотя бы этот хлеб был чище хлеба, и вино было старше и лучше вина, предлагаемого на алтаре. В действительности Евхаристического чуда удостоверяют и многочисленные проявления чрез Евхаристию чудесной силы Божией, засвидетельствованные историей, напр., чудесные знамения при освящении св. тайн благоговейными служителями алтаря или при принятии их достойно приступающими к Таинству, равно как и примеры гнева и суда Божия на недостойно приемлющих Тело и Кровь Христову. Наконец, история церкви указывает примеры, когда в тайне Евхаристии представлялись взорам вместо хлеба – тело Господне, а вместо вина – кровь Христова. Но такое видение попускает Бог большею частью для неверующих ²⁵⁷ , а верующим в несомненную святость тайны причащения желание подобного видения излишне и грешно ²⁵⁸ .

Учение о пресуществлении св. даров в Евхаристии, говорят противники этого учения (особенно протестанты), состоит из противоречий: Евхаристическое тело Сына Человеческого предполагается этим учением подобным нашему, а между тем не имеет никаких принадлежностей человеческого тела; находится пред нашими глазами, но невидимо; вкушается устами, но неосвязаемо и неосязаемо для вкуса; в одно и то же время оно находится во многих местах, или даже везде; все целое заключается в одной своей части и под. В ответ на эти и подобные рассуждения приведем замечательное по превосходным сравнениям и неотразимой силе убедительности

наставление св. Димитрия ростовского о пресуществлении св. даров в Евхаристии ²⁵⁹.

«Если удивляешься тому, как тот же Христос есть и на трапезе, и на небесах: то удивляйся и тому, как одно солнце, которое нас здесь освещает и согревает, в то же время светит и на небе и на земле, и на востоке и на западе, и во всех странах мира. Так и Христос – в то же время и на небе, и на земле – в пречистых тайнах, как один всемогущей и Всесильный и на небе истинно по естеству, и на земле властью Божества, совершает великие и преславные дела, непостижимо и несказанно превыше ума человеческого» (2 ст.).

«Если удивляешься тому, как один Христос во многих частях подается верным равно целый, – не меньший в одной части, и не больший в другой: удивляйся же и тому, как один мой голос и у меня в устах и в ваших ушах есть один и тот же голос» (3 ст.).

«Если удивляешься, как тело не сокрушается в раздроблении тайн, когда раздробляется Агнец, и как во всякой части есть целый и совершенный Христос: удивляйся и сему, – как это, когда зеркало раздробится на малые части, то образ человеческий в нем не раздробляется, но во всякой части представляется целым, как в полном зеркале» (4 ст.).

«Если удивляешься тому, как Христос, часто снедаемый, не умаляется, но цель пребывает во веки: удивляйся и сему, как зажегши одною свечей другие свечи, ты не уменьшаешь чрез это светлости первой свечи» (5 ст.).

«Если спросишь о том, как Христос, вшедши во внутрь нашего естества, не оскверняется и не заключается? – то и я спрошу: солнце, проходя над нечистыми местами, оскверняется ли чрез это или нет» – Знаю, что мудрый и верный не осмелится сказать: да! Тем более не оскверняется Христос, Свет всякой чистоты, и не заключается Суций, которого не могли удержать ни ад, ни гробные печати, ни двери во входе к ученикам, затворенные и твердо заключенные» (6 ст.).

«Так же рассуждай и о том, что случается с страшными тайнами и снедаемою частью, т. е. что сия не переходят в тление, подобно обыкновенной пище. но, как говорить св.

Златоустый, оный освященный хлеб и вино пременяются в некую тонкую пару и расходится во все составы тела нашего. Так же рассуждай и о сих случаях: если святым тайнам, от небрежения, или иного чего, случится упасть, сгореть, согнуть, замерзнуть, задержаться в пометах и проч.; то не тело Христово сему подвергается, но внешние виды хлеба и вина. А оная безстрастная ²⁶⁰ жертва никак не причастна сему, никак, – ибо плоть Христова однажды пострадала за нас; а по воскресении Христовом она не подлежит уже страданиям. Впрочем иерей не прав в своем небрежении он тяжко согрешает и подлежит великому наказанию и епитимии, по рассуждении своего архиерея» (7 ст.).

«Если удивляешься, как в такой малой части тайн – весь полный и целый Христос: то дивись и сему, как в таком малом зерне зрачка твоего вмещаются и им объемлются такие великие города? Но узнав сие, ты не испытывай не испытуемого Таинства, а е несомненною верою и сердечною любовью воздавай благодарение страшному и сильному и всемогущему Царю и Богу Вседержителю, и делами и умом, за неисповедимые дары Его» (8 ст.).

«Право веруй с церковью о страшных тайнах. Хотя телесными очами усматриваешь ты видимый хлеб и вино, но веруй крепко, без сомнения, тому, что существо их, наитием и действием Святого Духа и властью всемогущего Слова Божия, пременяется в Тело и Кровь Христову, так что ничего иного здесь не остается, а только самое истинное Тело и Кровь Господня, под видами пшеничного, квасного, новопеченого мягкого, хлеба, и вина, выжатого из виноградных гроздьев, т. е. ягод» (12 ст.).

Разъяснения святителя Димитрия отчасти могут служить ответом и на те возражения против пресуществления хлеба и вина в Тело и Кровь Христову, которые заимствованы из философии и естествознания и выставлены в последнее время старо-католиками против учения о пресуществлении хлеба и вина в Тело и Кровь Христову ²⁶¹. Эти возражения, не могут иметь значения потому, что пресуществление – действие невидимое и духовное, сверхъестественное, действие наития

Св. Духа на Евхаристические дары. Усвоить по отношению к этому действию решающее значение философии, которая есть плод ограниченного и способного к заблуждениям человеческого разума, и естествознание, ведающему действия естественных сил природы, было бы по меньшей мере неуместно.

§ 158. Плоды Таинства Причащения для причащающихся

Евхаристия предназначена Господом служить спасительной пищей для верующих в Него. И вкушающие эту пищу верные удостоиваются величайших благ для тела и души. В откровении и учении церкви спасительные плоды вкушения этой пищи изображаются в таких чертах.

Так как на трапезе Господней предлагаются истинное тело и истинная кровь Христовы и Господь Иисус присутствует в Таинстве по божеству и человечеству, то верующие по душе и по телу вступают в теснейшее соединение со Христом: ядый Мою плоть и пий Мойю кровь во Мне пребывает и Аз в Нем, говорит Сам Он (Иоан. 6, 56). Причащающиеся Его тела и крови становятся телесниками Его (Еф. 3, 6), скровными Ему, христоносцами, причастниками Его божественного естества²⁶². Чрез это они вступают и в союз с Богом высший, теснейший, существеннейшей, нежели простое нравственное единение, хотя и Таинственнейший для нас, подобно тому, как непостижимо для нас соединение божества и человечества в едином лице Богочеловека.

Соединение со Христом и Богом есть соединение с нашим Искупителем и Спасителем, соединение с Источником жизни и благодати, Раздавателем всех сил, яже к животу и благочестию. Отсюда истинно верующие и благоговейные причастники тела и крови Христовых удостоиваются различных и великих даров любви Божией.

Так как Иисус Христос есть Агнец Божий, взявший грехи мира и кровь Его, Сына Божия, очищает нас от всякого греха, то достойно причащающимся в Евхаристии даруется Богом очищение от грехов. И Сам Спаситель при установлении Таинства преподал Своим ученикам тело Свое во оставление грехов, и о крови Своей сказал, что она за вы проливается. Такое же действие имело, имеет и будет иметь Таинство, совершаемое по заповеди Его, и во все времена, ибо принесенная Им жертва имеет вечное значение. Он единым

приношением совершил есть во веки освящаемых (Евр. 10, 14; ст. 9, 12).

И. Христос учил о Себе, что Он есть хлеб животный, сшедый с небесе, а плоть Его истинно есть пища и кровь Его истинно есть питье. Подобно тому, как обыкновенная здоровая пища, принимаемая телом, не только предохраняет его от изнеможении, но укрепляет его, поддерживает его силы и содействует возрастанию и продолжению жизни, и пища духовная, божественная, Евхаристическая, питает и возвышает религиозно-нравственную жизнь христианина. Для того и установлено это Таинство, чтобы питать и возвышать эту жизнь. Аще не съесте плоти Сына Человеческого и не пиете крови Его, не имате живота в себе. ядый же сей хлеб жив будет во век, – он соединяется со Христом, пребывает же со Христом и во Христе и есть жизнь, полная освящения или плодов добра: аще кто пребывает во Мне и Аз в нем, принесет плод мног, яко без Мене не можете творити ничесоже (Иоан. 15, 5). Достойное причащение тела и крови Христовой и способствуют укреплению, возвышению, преспеянию нашему в духовной жизни вследствие излияния чрез Евхаристию, как из источника, на причастников, по мере, приемлемости, различных даров благодати для души и тела, потребных ко спасению.

Наконец, соединяясь теснейшим образом со Христом чрез причащение Его тела и крови, христианин становится участником бессмертия и будущего воскресения в вечно-блаженную жизнь с И. Христом, обожения, славы, короче – всех благ, которые сделались уделом И., Христа, как человека. Спаситель учил: ядый Мою плоть, и пияй Мою кровь имать живот вечный, и Аз воскрешу его в последний день (Иоан. 6, 51).

Подробно изображаются благодатные плоды вкушения тела и крови Христовой в молитвах пред св. причащением и по св. причащении. Достойно причащающимся это Таинство служить «во исцеление, и очищение, и просвещение, и сохранение, и спасение, и во освящение души и тела, во отогнание всякого мечтания и лукавого деяния, и действия диавольского, мысленне во удесех действующего, в дерзновение и любовь (ко Христу Богу), во исправление жития и утверждение, в возвращение

добродетели и совершенства, во исполнение заповедей, в Духа Св. общение, в напутие живота вечного, во ответ благоприятен на страшном судищи Христовом» (молит. Василия В. пред причащением, 6),– «во оставление грехов и в жизнь вечную... крепость, исцеление, и здравие души же и тела... и в потребление и всесовершенное погубление лукавых помыслов и помышлений, и предприятий, и ночных мечтаний, темных и лукавых духов» (мол. св. И. Златоуста, 10).

Ради таких чрезвычайных и спасительных плодов Таинства причащения истинные ревнители о жизни по воле Божией приступали к этому Таинству весьма часто. При апостолах христиане преломляли хлеб, т. е. приобщались всякий раз, как собирались вместе для молитвы. Св. Василий В. в послании к Кесарию говорить, что спасительно приобщаться телу и крови на всяк день, а о себе пишет: «мы причащаемся четыре раза в неделю». И это общее мнение всех святых, что нет спасения без причащения и нет преспания в жизни без частого причащения ²⁶³.

§ 159. Евхаристия как жертва

Евхаристия в существе своем есть не только Таинство, в котором даруется чадам церкви Христовой спасительная пища, но и жертва Богу Отцу, – хвалебная и благодарственная за явленные Им во Христе Иисусе благодеяния, и вместе «умилостивительная, приносимая за всех благочестиво живущих и умерших», – за их спасение и оставление грехов (Посл. вост. патр. чл. 17; Прав. исп. 107).

Учение об Евхаристии, как жертве, теснейшим образом связано и предполагается учением о преложении хлеба и вина в то самое тело Богочеловека, которое претерпело на кресте страдания и смерть за грехи людей, и в ту самую кровь Его, которая была Им пролита за нас на Голгофе. Если Спаситель принес Себя на Голгофе в жертву за грехи всего рода человеческого, то, конечно, составляет жертву и Его Тело и Кровь, приносимые Им же Самим, вечным Первосвященником, в Таинстве Евхаристии. Посему-то отвергающее пресуществление в Евхаристии хлеба и вина в Тело и Кровь Богочеловека не признают и жертвенного значения за Евхаристиею (протестанты). Посему же и наоборот, – при признании Евхаристии жертвою было бы не последовательностью непризнание Евхаристической тайны проложены хлеба и вина в Тело и Кровь Христову²⁶⁴.

Евхаристия уже при самом ее установлении была не только трапезою, но и жертвою. Это показывают слова, сказанные Спасителем о Своем теле и крови: сие есть тело Мое, еже за вы ломимое (1Кор. 11, 24), еже за вы даемо (Лук. 22, 19), и сия чаша новый завет Моею кровью, яже за вы проливается (22, 20), или, по выражению другого евангелиста: сия бо есть кровь Моя нового завета, яже за многия изливаемая во оставление грехов (Мф. 26, 28). Выражения: о теле – еже за вы даемо, ломимо, и о крови – яже за вы проливается, за многи изливаема во оставление грехов, – указывают на жертвенное значение Евхаристических тела и крови, а не на то только, что они – истинное брашно в истинное питание, ибо пища приносится

людям, а не за людей и не для оставлена грехов. Если бы значение устанавливаемого И, Христом ограничивалось только даянием, ломлением хлеба и проливанием чаши для ядения и питья, то было бы сказано: «вам дается, ломится»,... «вам проливается». При том Он мог бы преподать Свое тело для вкушения только присутствующим апостолам, и не упомянул бы о многих других отсутствующих; только жертва могла быть приносимой и за апостолов и за многих отсутствующих, равно жертва же (но ни в каком случае не трапеза) могла быть приносимой и «во оставление грехов». Точно также нельзя думать, чтобы в словах установлена Евхаристии Господь только хотел устремить мысли учеников к предстоявшему закланию Своему в жертву на кресте, или указать на тождественность Евхаристического Его тела с телом Его, умершим на крест, и следовательно, – что Он говорил о будущей крестной смерти Своей. Этой мысли не допускает употребленная форма настоящего времени: за вас ломимое..., за вас проливается,... за многих изливается. И самое выражено – за вы ломимое не может быть отнесено к крестной смерти И. Христа: кость Его, сказано не сокрушится (Исх. 12, 46; Иоан. 19, 36), а должно быть отнесено только к Евхаристической жертве, обозначая раздробление хлеба («разламывание»), как внешнего вида, под которым преподается в Таинстве тело Христово.

Устанавливая Евхаристию, Спаситель говорил, что Он устанавливает новый завет: сия есть кровь Моя нового завета. Этому так и надлежало быть по объяснению апостола, ибо и ветхий завет утверждался жертвенною кровию: идеже бо завет, смерти нужно есть вноситься (т. е. чтобы последовала смерть) завещающего. И ветхий завет не без крови утвержден бысть (Евр. 9, 16. 18). Се кровь завета, его же завеща Господь к вам (Исх. 24, 8), говорил Моисей о заветной жертвенной крови тельчей. И Христос Спаситель почти теми же словами сказал о Своей крови, из вина претворенной. И если употребленная Моисеем кровь завета была несомненно жертвенною кровию, то и слова И. Христа свидетельствуют о истинном жертвоприношении в Таинстве Евхаристии, но лучше, чем ветхозаветные жертвы оводов, тельцов и пр. (Евр. 9, 23).

Эту жертву Иисус Христос повелел совершать в Его воспоминание. Эти слова Его можно понимать не только в смысл заповеди о совершении Евхаристии в будущем, но и в том значении, какое имело слово «в воспоминание» на богослужебном языке ветхого завета (где оно было т. н. «техническим термином»). В ветхом завете была особого рода хлебная жертва или жертва из растительных веществ (Лев. 2, 1–16). Жертва эта вся не сжигалась на алтаре, а сжигалась лишь только часть ее «в воспоминание», т. е. о приносящем жертву. Дым от жертвы, восходя вверх, как бы напоминал Богу о приносящем жертву и преклонял к нему милость Божию. Вот эта именно часть жертвы носила название «в воспоминание» или «в память» (евр. *ascan* – заставить помнить, по греч. переводу – *μνημόσυλον, ἀνάμνησις*). Предмет напоминания при принесении жертвы составляло – во еже спасти мя Господу (Пс. 69, 2; сн. Дян. 10, 4). Если признать, что слова: сие творити в Мое воспоминание употреблены Спасителем в подобном же литургическом значении, то их можно передать так: «делайте так, чтобы это было Моей жертвой воспоминания за вас пред Отцем» ²⁶⁵. Стало быть и они указывают на жертвенное значение Евхаристии.

Обстоятельства установления Евхаристии также указывают в ней жертвоприношение. Иисус Христос установил это Таинство непосредственно по совершении пасхи ветхозаветной, преобразовавшей пасху новозаветную. В этой последней нашла свое осуществление пасха ветхозаветная, почему и Сам Иисус Христос, как жертва, называется нашею (христианскою) пасхой (1Кор. 5, 7) и Агнцем, прообразованным пасхальными агнцами ветхого завета. Установлением новозаветной пасхи отменялся ветхозаветный прообраз ее. Но ветхозаветная пасха была не только радостною трапезой в память мимохождения Божия или избавления домов еврейских от небесной кары в ночь поражения первородного во всем Египте ради пасхального агнца и освобождения от рабства египетского, но и жертвою, ибо пасхальный агнец приносился в жертву Богу: это пасхальная жертва Господу, Который прошел мимо домов Израилевых в Египте, – вот какое объяснение должны были давать отцы

своим детям относительно крови на перекладине и косяках в ночь выхода евреев из Египта и вкушения агнца (Исх. 12, 27; ср. 12, 41; 34, 25 и Втор. 16, 2). Эта жертва была особенною жертвою, совмещавшею в себе значение двух жертв: жертвы за грех и жертвы мирной. Впоследствии она была приносима богоустановленным священством, которое совершало кропление крови жертвы на алтарь (2Пар. 30, 16; 35, 11); заклание агнца совершалось при скинии и храме и в частных домах (Втор. 16, 2. 5–6). Если же заклание пасхального агнца было действительным жертвоприношением Богу, получавшим свою силу, конечно, чрез преобразовательное свое отношение к Агнцу Божию за грехи мира, то и бескровное жертвоприношение, совершающееся в Евхаристии и по существу тождественное с крестным жертвоприношением Богочеловека, есть действительная и истинная жертва.

Итак, на тайной вечери Иисус Христос, как священник по чину Мелхиседекову (Евр. 5, 6), неизреченно и невидимо принес уже Себя в жертву Богу Отцу за род человеческий, был совершенною жертвою Таинственно, а, следовательно, и установленная Им Евхаристия была тогда жертвою же искупления, спасения. На такое значение ее предуказано было И. Христом и в словах обетования об этом Таинстве: хлеб, его же Аз дам, плоть Моя есть, юже Аз дам за живот мира (Иоан. 6, 51). Если тело Его, подаваемое под видом хлеба, по существу есть то же самое, которое имело пострадать и умереть за живот мира, т. е. быть жертвою, то и в Таинстве оно должно иметь значение жертвы. Что Спаситель совершил при установлении Таинства, то заповедал Он совершать апостолам, а в лице их и всем преемникам их. Следовательно, такое же значение, как Его действие, должна иметь Евхаристия и в последующие времена, т. е. она не при установлении только, но и теперь бывает и впредь будет жертвою искупления, спасения, дóндеже Он приидет.

Так именно и учили апостолы. Ап. Павел, отклоняя коринфских христиан от ядения идоложертвенного в языческих капищах (в вышеприведенных словах: братия моя возлюбленная, бегайте от идолослужения... 1Кор. 10, 14–16. 21),

трапезу и алтарь (θυσιαστήριον – жертвенник) христиан противопоставляет трапез и жертвеннику язычников, и этим дает ясно видеть, что Евхаристия есть истинное жертвоприношение, участвующие в которой должны удаляться от жертвоприношений языческих, ибо языческие жертвы приносятся бесом, а не Богом.

В послании к евреям, отклоняя христиан от иудейских жертвоприношений, как потерявших свое значение по заклании на жертвеннике крестном Агнца Божия Иисуса, апостол писал: имамы алтарь (θυσιαστήριον), от него же не имеют власти ясти служащие сени (Евр. 13, 10). В этих словах апостол противопоставляет христианский алтарь и жертвоприношение иудейскому алтарю и жертвоприношению. Алтарь, от которого не имеют власти питаться служащие скинии, явно, есть христианский алтарь – жертвенник, на котором, следовательно, приносится Богу истинная жертва, преподаваемая в снесь одними только верным.

При свете новозаветного учения об Евхаристии, как жертве, древние отцы и учителя церкви находили пророчесственное предуказание на жертвенное значение Евхаристии в некоторых свидетельствах ветхого завета, особенно в словах пр. Малахии: несть воля Моя в вас, глаголет Господь Вседержитель, и жертвы не прииму от рук ваших. Зане от восток солнца до запад имя Мое прославится (прославится) во языцех, и на всяком месте фимиам приносится имени Моему и жертва чиста (Малах. 1, 11) ²⁶⁶. И по самому содержанию пророчества не иную жертву можно разумеать под чистою жертвою будущего, как Евхаристию. Это следует, во-первых, из того, что в пророчестве говорится о такой жертве, какой прежде не было; поэтому нельзя разумеать духовной жертвы покаяния (Пс. 50, 19), которую благочестивые люди всегда приносили Богу. Во-вторых, пророк говорить о жертве видимой или внешней, чистой и богоугодной, которая им противопоставляется жертвам иудейским и которою будет прославляться имя Божье во всех странах (сн, Иоан. 4, 21). Под такую жертвою нельзя разумеать ту жертву, которую Иисус Христос в Самом Себе принес на жертвеннике крестном, ибо эта жертва принесена в одном месте, на Голгофе. Явно, что

такая жертва, заменившая ветхозаветные жертвы, есть Евхаристия. Наконец, и самое наименование, усвояемое пророком этой жертв (евр. minchah), обозначая жертву бескровную, как приготавливаемую из чистой пшеничной муки, остатки которой служили вместе и пищею, содержит указание на бескровную Евхаристическую жертву ²⁶⁷.

Церковь вселенская неизменно исповедует, что Евхаристия не есть только священная трапеза, но и жертва Богу. Так, в молитвах всех известных литургий Евхаристия прямо называется словесною и бескровною жертвою, приносимою о всех и за вся. Жертвою исповедуют Евхаристию целые вселенские соборы ²⁶⁸. Понятно, что не могли иначе учить об Евхаристии и отдельные учителя церкви. В своих рассуждениях об Евхаристии они утверждали, что «Евхаристия есть жертва высшая, превосходящая всех жертв ветхозаветных: она ведена вместо этих последних, заступила место их, как прообразов своих» ²⁶⁹, «есть жертва пречистая, святая, страшная, словесная, животворящая, бескровная, полная, совершенная, истиннейшая, единственная» ²⁷⁰, – та самая, которую «принес Иисус Христос на тайной вечери, от которой получили имя свое жертвенники христианские» ²⁷¹. В ветхом завете, когда люди были несовершенны, Он и Сам благоволил принимать такую же кровь, какую язычники приносили идолам, чтобы отвратить их от идолов, а теперь преподает священнодействие более страшное, совершенное, изменив жертву, повелев вместо заклания бессловесных приносить Его Самого, Который востал от мертвых, ктому уже не умирает и смерть Им ктому не обладает (Рим. 6, 9), однако же, будучи бессмертным и нетленным в Самом Себе, снова закалается для нас в Евхаристии ²⁷².

§ 160. Существо и свойства Евхаристической жертвы. Отличие ее от жертвы крестной

I. По существу своему Евхаристическая жертва тождественна с жертвою крестною. На жертвеннике крестном Иисус Христос Сам был и Первосвященником, приносящим жертву, и исключительною жертвою Богу Отцу за весь род человеческий. То же и на жертвеннике бескровного жертвоприношения: и здесь приносит жертву Сам Иисус Христос, как вечный Первосвященник, и приносится то же истинное тело И. Христа, которое страдало и умерло на кресте, та же пречистая кровь Его, которая пролита за нас, – тот же Агнец непорочный. Как тогда, так и теперь, один и тот же и приносяй и приносимый, и жертва и архиерей, один и тот же Искупитель мира Христос.

Тождественность по существу жертвы Евхаристической с жертвою крестного предполагает и одинаковость свойств той и другой жертвы. Крестная жертва, как первообраз всех ветхозаветных жертв, по своим свойствам осуществляла все виды прообразовательных жертв ветхого завета. Подобно сему и жертва Евхаристическая есть жертва хвалебно-благодарственная, умиловительная за живых и умерших и просительная.

Евхаристическая жертва есть жертва хвалебно-благодарственная. Таким характером Евхаристия была запечатлена при самом ее учреждении, ибо Иисус Христос на тайной вечери приим хлеб, хвалу воздав (εὐχαριστήσας) или благодарив (εὐχαριστησας) преломи и даде учеником (Лук. 22, 19; 1Кор. 11, 24), такожде (ὡσαύτως) и чашу (1Кор. 11, 25), хвалу воздав (εὐχαριστησας), даде учеником (Мф. 26, 27). И по окончании вечери Иисус Христос с учениками воспевше (ὕμνυσατες), изыдоша на гору елеонскую (Мф. 26, 30). Совершение И. Христом Евхаристической жертвы соединялось с благодарением Богу Отцу и прославлением Его, конечно, за Его любовь, явленную Им в деле искупления и спасения

человечества чрез единокровного Сына, все служение Которого есть прославление Бога Отца.

Такой же характер, как неотъемлемая ее принадлежность, сохранялся за Евхаристией и в первенствующей церкви, как свидетельствует о том ап. Павел и в своем повествовании об установлении Евхаристии (1Кор. 11, 23–24), и в наименовании Евхаристической чаши (10, 16) чашею благословения, юже благословляем (ποτήριον τῆς εὐλόγησας, ὃ εὐλογοῦμεν). Такое благодарение вошло и в Евхаристические молитвы, излагаемые во всех литургиях то более, то менее пространно. И в ныне употребляемых в православной церкви чинах литургии возносится прославление и благодарение Богу и Отцу, единокровному Его Сыну и Духу Святому за домостроительство спасения падшего человечества, с приглашением верующих «достойно и праведно поклоняться Отцу я Сыну и Св. Духу», которые взывают к Нему: «Тебе поем, Тебе благословим, Тебе благодарим, Господи»...

Хвалебно-благодарственный характер Евхаристической жертвы однако не состоит лишь только в хвалебно-благодарственных молитвах и песнопениях литургии. И сама бескровная жертва, имеющая пред Богом высокое заместительное значение, есть высочайшее благодарение Богу, потому что только чрез Христа мы можем достойно благодарить Господа: «приносим Тебе, Царю и Богу», говорится в литургии «Постан. апост.» (VIII, 12), хлеб и чашу сию, благодаря Тебя чрез Него за то, что Ты сподобил нас предстать пред Тобою и священнодействовать Тебе». Посему-то и самая бескровная жертва, как имеющая жертвенный характер благодарения, называется εὐχαριστία.

Евхаристия есть жертва умилоостивительная за живых и умерших. Такою она является уже потому, что по существу своему совершенно тождественна и нераздельна с голгофскою жертвою. На такое свойство этой жертвы указывается и в словах установления ее: еже за вы ломимое... яже за вы и за многие изливаемая во оставление грехов. Посему-то и во всех литургиях, в молитвах, после освящения даров, проводится та мысль, что Евхаристическая жертва приносится за многих,

которые не вкушают от жертвы и даже не могут вкушать. В частности, как видно из литургийных молитв, она приносится за церковь воинствующую, за власти церковные и гражданские, за «град, в нем же живем и всякий град и страну, и верою живущих в них, за плавающих, путешествующих, недугующих, страждущих, плененных и спасение их», – за «плодоносящих во святых церквях» и вообще за верующий народ, за церковь торжествующую и вообще за «усопших о надежде воскресения жизни вечные». Нужно однако заметить, что приношение бескровной жертвы за церковь торжествующую, т. е. за прославленных святых-праотцов, пророков, апостолов, мучеников, исповедников и о самой преблагословенной Деве Марии по своему значению и смыслу отлично от приношения вообще за умерших. За усопших святых совершается бескровное приношение не с тою целью, чтобы умиловать Бога за них, а с тою, чтобы их молитвами и предстательством усилить свои молитвы о живых и умерших, чтобы Бог «по молитвам и предстательству их принял наше приношение» (Кирил. Иерусал.), или «посетил нас» (литург. И. Злат.). Но приношение за умерших вообще предполагает умилование о них в смысле ходатайства за них, к утешению их и облегчению их участи ²⁷³.

Если Евхаристия есть умиловательная жертва, имеющая силу преклонять к нам милость Божию, то, естественно, что чрез нее мы можем испрашивать у Бога и разных благ. По этой особенности Евхаристию можно назвать просительной жертвой. Поэтому св. церковь, при совершении бескровной жертвы, всегда испрашивает разных благ духовных и телесных. Ясное свидетельство об этом находим у Кирилла Иерусал.: «по совершении духовной жертвы, бескровного служения, над умиловательною сею жертвою умоляем Бога об общем мире церквей, о благосостоянии мира, о царях, о воинах, о сподвижниках, о сущих в немощи, о утомляемых трудами, одним словом, о всех, требующих помощи, молим все мы и приносим жертву сию» ²⁷⁴. В литургии ап. Иакова возносится молитва: «умири множество народа Твоего; рассеи соблазны; прекрати войны; истреби восстания ересей... Подай, Господи,

благорастворение воздуш, дожди тихие, росы благотворные, изобилие плодов и увенчание года благости Твоей» ²⁷⁵ . В литургии Василия В. еще читаем: «помяни, Господи, предстоящие люди и ради благословных вин оставльшихся... Сокровища их исполни всякого блага; супружества их в мире и единомыслии соблюди; младенцы воспитай, юность настави, старость поддержи, малодушные утешь, расточенные собери, прельщенные обрати, и совокупи святых Твоей соборной и апостольской церкви... Избави град сей (весь или обитель) и всякий град и страну от глада, губительства, труса, потопа, огня, меча, нашествия иноплемеников и междоусобных брани». Такой же характер усвояется Евхаристической жертве в чин литургии И. Златоуста.

II. При одинаковости по существу и свойствам, между голгофскою жертвою и Евхаристическою однако же есть и различия. Эти различия состоят в следующем.

Жертва голгофская есть жертва основная, дающая бытие жертве Евхаристической. На кресте Иисус Христос единократным приношением приобрел вечное искупление для всего рода человеческого, за всех живых и умерших, за все грехи и на все времена (Евр. 9, 28; 10, 14). Бескровным же жертвоприношением усвоятся спасительные плоды крестного жертвоприношения тем членам церкви Христовой, земной и небесной, за которых приносится эта Таинственная жертва и которые способны принимать дары Его благодати. Посему-то жертва голгофская принесена однажды, а Евхаристическое жертвоприношение со времени установления его и до ныне совершается в церкви Христовой по всем странам мира, на бесчисленных жертвенниках, и будет совершаться до второго пришествия Христова. Однократное жертвоприношение есть как бы корень, из которого произросло спасительное древо бескровного жертвоприношения, питающееся из него живительными соками а, таким образом, произрастающее спасительные плоды жизни, так что об жертвы и нераздельны между собою, составляют собственно одну жертву, и вместе различаются между собою. «Это одно и то же благодатное древо жизни, насажденное Богом на Голгофе, но наполняющее

Таинственными ветвями своими всю церковь Божию и питающее своими спасительными плодами всех, ищущих жизни вечной» ²⁷⁶ . Понятно отсюда, как неосновательно было бы думать, будто учением об Евхаристии, как жертве, умаляется и даже упраздняется значение жертвы голгофской, что последняя признается как будто недостаточною, требующею нужду в восполнении ²⁷⁷ .

На Голгофе Иисус Христос принес в жертву естественную плоть и кровь Своего человечества, сверхъестественно зачатого наитием Св. Духа в утробе преблагословенной Девы Марии, а в Евхаристии Он приносит в жертву Свое истинное тело и истинную кровь, действием Св. Духа преложенные из хлеба и вина и под этими видами присущие. Посему Евхаристическая жертва, как жертва без страданий, без пролития крови, без смерти, называется жертвою бескровною и бесстрашною, хотя и приносится в воспоминание страданий и смерти Христовых.

Кровавая жертва принесена И. Христом, видимо и непосредственно, в дни уничтожения, страданиями Его человечества, пролитием крови и смертью тела. Евхаристическая жертва также приносится И. Христом, но воскресшим из мертвых и сидящим одесную Бога Отца и не непосредственно, а чрез посредство пастырей церкви действием Всесвятого Духа.

§ 161. Особенности Римской церкви в учении об Евхаристии

Римская церковь отступила от заповеди и примера И. Христа в совершении и преподавании Таинства причащения, т. е. в отношении к литургической или обрядовой его стороне. Частное, эти отступления касаются: I) вещества Таинства (материи), которое должно быть освящено, II) формулы освящения (формы Таинства) и III) самого приобщения ²⁷⁸.

I. В римской церкви для Таинства Евхаристии употребляется не обыкновенный квасный хлеб, какой принять вселенскою церковью с самого начала, но опресночный ²⁷⁹. Что историческая правда относительно Евхаристического хлеба не на стороне «азимистов», как называли греки в средне века латинян, а на стороне употребления настоящего пшеничного квасного хлеба, это ясно из того, что и сама западная церковь совершала Евхаристию долгое время на квасном хлебе, и лишь к половин XI-го века повсеместно на западе утвердился обычай употреблять для Евхаристии исключительно опресноки. В XV в., на соборе флорентийском, в целях соединения церквей, представители католической иерархии признали безразличным делом, на опресноках ли, или же на квасном хлебе совершать Евхаристию ²⁸⁰. Но нельзя признавать безразличным то, что на самом деле есть непозволительное и ни чем не оправдываемое отступление от примера И. Христа, Его апостолов и правила церкви. Вещество для Таинства, конечно, должно соответствовать невидимому его существу, а понятно об истинной духовной пище, хлебе жизни, соответствует лишь истинный и действительный хлеб. Но опресноки, как они готовились, напр., у иудеев, и как, без сомнения, были готовимы в римской церкви в начале нововведения и готовятся теперь, можно ли называть и признавать хлебом в собственном смысле? Очевидно, – нет. Достаточно ли, чтобы мука и вода, не подвергшиеся действительному испечению, а только потому, что здесь в смешении существуют мука и вода, получали название хлеба? Можно доказывать и

противоположное. А отсюда возникает и такой вопрос – сохраняет ли римская церковь истинную материю Таинства Евхаристии и действительно ли ее освящение? Стало быть совсем не безразлично, опресноки или действительный хлеб употребляется для этого Таинства.

Неосновательно указывают, что для Евхаристии приличнее употреблено опресноков, чем квасного хлеба, ибо пресный хлеб, по словам апостола, будто бы есть символ чистоты и истины (1Кор. 5, 7–8). Рассуждение подобного рода неуместно уже потому, что квасный хлеб употребил Установитель Евхаристии, на квасном хлебе совершали Евхаристию апостолы, апостолами же отменен обрядовый закон Моисея и квасный хлеб принят вселенскою церковью. Что же касается слов апостола: да празднуем не в квасе ветсе, не в квасе злобы и лукавства, но в бесквасии чистоты и истины, то так сказал апостол, сближая пасху иудейскую с И. Христом, пасхою новою, пожренною за нас, чтобы преподать соответствующее назидание для христиан, а говорить что-либо в пользу опресноков решительно не имел намерения ²⁸¹. Спаситель однажды уподобил царствие Божие закваске (Лук. 13, 21). Какой бы отсюда следовал вывод по отношению к хлебу Евхаристии, если бы было правильным латинское мышление?

И. Римская церковь учит, что освящение (в смысле пресуществления) хлеба и вина совершается тогда, когда священнодействующий читает молитву (третью в «каноне» освящения даров), в которой выражается евангельское повествование об учреждении Евхаристии, и освящает дары, произнося собственные слова И. Христа (т. е. примите ядите... и пейте от нея вси...). «Этим тайно-действенными всемогущими словами Господа, Который словом Своим создал небо и землю, существо хлеба и вина обращается в существо тела и крови И. Христа силою и наитием Св. Духа» ²⁸². В таком виде учение о совершительных словах освящения и времени освящения св. даров стало утверждаться в римской церкви в XIV–XV веках ²⁸³, но свою законченность получило на тридентском соборе. На этом соборе, в виду того, что частные церкви римского патриархата так разнились между собою, что литургия одной не

походила на литургию другой, – в каждой церкви были свои особенные обряды, гимны и молитвы, – положено было исправить служебник (missel) и сделать его однообразным для всех церквей. Вследствие этого составлен был новый, исправленный служебник, который особою буллою папы Пия V (в 1570 г.) сделан обязательным для всех западных церквей. С введением его во всеобщее употребление сделалось общепринятым в западной церкви верование, что Евхаристические дары «освящаются» словами установления Таинства; призывание Св. Духа в Евхаристический «канон» нового служебника не вошло ²⁸⁴. Против этого латинского верования ясно свидетельствует пример И. Христа, Который, прежде чем преподать апостолам Тело и Кровь, хвалу воздав (Богу), возблагодарив и благословив, т. е. совершил молитвенное и освятительное действие, чрез которое хлеб и вино перестали быть простым и обыкновенным хлебом и вином, а преложились в Тело и Кровь Христову. И уже после этого Иисус Христос обратился к апостолам с приглашением: примите, ядите... пейте от нея вси. Древне-вселенская церковь, согласно с этим, учила и веровала, что претворение хлеба в вина в Тело и Кровь Христову происходит во время молитвенного освящения даров и в силу наития испрашиваемого чрез молитву Св. Духа, признавая, конечно, полное значение за словами Спасителя: примите, ядите... и пейте..., выражающими Его всеильную волю о том, чтобы непрерывно продолжалось в церкви Его имени преложение даров в Евхаристии. Поэтому во всех древних литургиях в Евхаристической молитве, обращенной к Богу, после слов Спасителя, сказанных при установлении Евхаристии, следует призывание Св. Духа на подлежащие дары для освящения и преложения их. И древние учителя говорили: «освятив себя духовными песнями, молим человеколюбца Бога, да ниспошлем Св. Духа на подлежащие дары; да сотворит хлеб убо тело Христово, а вино кровь Христову. Ибо всеконечно то, чего коснется Дух Святой, освящается и прелάζεται». «Хлеб (поэтому) в Евхаристии, по призывании Св. Духа, не есть более простой хлеб, но тело Христово». «Прежде же призывания

поклоняемые Троицы хлеб и вино в Евхаристии были простым хлебом и вином; по совершении же призывания хлеб соделывается телом Христовым, а вино бывает кровию Христовою»²⁸⁵. «Хлеб и вино в Евхаристии прелагаются Богом в Его Тело и Кровь молитвою и силою благословения»²⁸⁶. Молитва призывания Св. Духа, находившаяся во всех древних литургиях, находящаяся и ныне в литургии православной, нужно думать, существовала и в древнейшей римской литургии (во многих других западных литургиях, напр., испанской или мозарабской существовала), но потом была выпущена. А вследствие опущения этой молитвы возникает вопрос: существует ли вообще, по римскому чинопоследованию Таинства (сопоп`у), призывание Св. Духа? В этом можно сомневаться, а отсюда может возникать сомнение и по поводу действительности р.-католического освящения, как и по поводу материи Таинства.

III. По отношению к приобщению латинская церковь заблуждается тройным образом.

Она не приобщает верующих одним и тем же освященным хлебом, которым приобщается служитель алтаря. Господь Иисус Христос всех апостолов причастил Своим телом от единого, преломленного на части, освященного хлеба. По примеру Господа, и апостолы употребляли для причащения один, а не многие хлебы, в знак единства христиан, составляющих одно тело. Так было и в церкви после времен апостольских. В восточной православной церкви и ныне при совершении литургии освящается один хлеб, который, по освящении, преломляется на части и все священно-служашие и верующие миряне, как составляющие единое тело Христово, причащаются тела Христова от одного освященного хлеба. Один хлеб освящается, а не многие хлебы, и тогда, когда бывает много причастников; для многих причастников употребляется хлеб только большего размера. Более тысячи лет соблюдала это установление Господне и римская церковь, но с XII-го века она перестала приобщать верующих одним и тем же освященным хлебом, каким приобщается священник. С этого времени вошло в римской церкви в обычай освящать один круглый и главный

хлеб несколько большего размера для священника, а для верующих мирян стали готовить маленькие кусочки в виде мелкой монеты (гостии). Изобретение маленьких гостий для верующих, очевидно, есть нововведение, достойное осуждения. Римская церковь пренебрегла примером И. Христа и отвергла то высокое значение, какое имеет, по словам апостола, причащение единым освященным хлебом всех христиан (1Кор. 10, 16–17).

В римской церкви под двумя видами (хлеба и вина) причащаются только священники и епископы (вообще иерархия церковная), а миряне и даже епископы и священники, которые не участвуют в совершении Таинства, лишены чаши Господней. Им преподается Таинство в виде опресночных гостий, и при том ненапоенных кровию Христовою, с словами: «тело Господа нашего И. Христа да хранит душу твою в жизнь вечную» ²⁸⁷.

Такой обычай в римской церкви имеет происхождение довольно позднее. В первенствующей церкви христиане приобщались под обоими видами, отдельно плоти и крови, причем Евхаристическое тело подавалось им в руки ²⁸⁸. Такой способ причащения был употребительным долгое время и на востоке, и на западе ²⁸⁹. С IX-го века, в предупреждение пролития св. крови Христовой, на востоке стал входить в употребление способ причащения, и ныне сохраняющейся в православной церкви, – одновременно телом и кровию при посредстве лжицы. В западной же церкви, вместе, с древнею формою приобщения, стал находить место (в VIII–IX в.) обычай преподавать Евхаристическое тело Христово не в руки, а прямо в уста (непосредственно рукою священно-служашего, как и ныне, без лжицы или иного орудия), позднее прямо приведши западную церковь, под предлогом или в виду возможности пролития св. крови, к лишению мирян чаши, тем более, что опресноки не напоятся св. кровию даже в тех случаях, когда нужно хранить св. причастие для больных. Первые следы лишения мирян св. чаши встречаются уже в XII в., а в XIII в. и XIV в. приобщение мирян под обоими видами стало выходить из употребления, но смотря на народные протесты против этого ²⁹⁰. В XV в. мнимо–вселенский констанцкий собор (13 засед.)

узаконил распространившийся обычай приобщать мирян под одним видом хлеба, признав его в тоже время нововведением, противным установлению Евхаристии Спасителем и обычаю первенствующей церкви. Это же самое узаконение подтвердил собор базельский (засед. 30), предоставив однако чехам, в виду их протестов против лишения св. чаши, причащаться под обоими видами, и, наконец, собор тридентский. К этому последнему собору также были предъявлены настойчивые требования о восстановлении древнего обычая дозволить мирянам и не служащим священникам причащаться под обоими видами ²⁹¹. Собор не мог не признать справедливости этих требований, но не решился своею властью и отменить уже вошедшего в силу обычая причащать мирян под одним видом ²⁹². Он предоставил римскому епископу делать исключения из этого порядка в виду каких либо уважительных обстоятельств ²⁹³. Но вместе с тем тот же собор определил, что нет ни повеления Божия, ни необходимости для спасения причащаться под обоими видами и что осуждающее утвердившийся обычай причащения под одним видом подлежат отлучению от церкви ²⁹⁴.

Лишение мирян и не священно-служащих клириков св. чаши ничем не может быть оправдано, хотя в оправдание этого нововведения и представляются разные соображения.

«Нет никакого божественного повеления» на то, чтобы всем верующим Евхаристия была преподаваема под обоими видами, утверждает тридентский собор. Что же касается слов Спасителя на тайной вечери: пиите от нея вси, то, говорят, они относятся лишь к апостолам и их преемникам. Но с этими утверждениями нельзя согласиться. Иисус Христос установил Таинство причащения под двумя видами и преподал апостолам под обоими видами, с словами: сие творите в Мое воспоминание. Эти слова для апостолов, как и их преемников, имели значение не только повеления совершать это Таинство, но и указания на форму и способе его совершения (сие творите), – составляли, следовательно, прямую заповедь, чтобы все верующие причащались тела и крови Его и под обоими видами. Прежде установления Таинства Он также научал, что для вечной жизни

необходимо причащение тела и крови Его, а не одного только тела (Иоан. 6, 53–54). Апостолы заповедь Спасителя о причащении понимали так, что верующих должно причащать под обоими видами, и так сами поступали (1Кор. 11, 23–29; 10, 15–16. 21), так, без сомнения, и повелевали причащать, ибо первенствующая церковь причащала под обоими видами, по установлению Господню (это признается и тридентским собором). Что же касается р.-католического истолкования выражения: пейте от нея еси, то апостолы представляли тогда всех верующих во Христа; они не были тогда не только священниками, совершающими Таинство, ибо совершителем был Сам Установитель Таинства, но и вообще священниками, каковыми они стали уже по сошествии на них Св. Духа. Они, следовательно, приняли Евхаристию, как простые миряне, и приняли ее под обоими видами. А потому и слова Спасителя, сказанные всем апостолам, относятся и ко всем верующим, – все христиане должны быть причащаемы тела и крови Его под обоими видами. Вот поэтому-то и древняя церковь, не только восточная, но и западная, осуждала и обличала тех, которые не хотели причащать или причащаться так, как установил Христос, под обоими видами (энкратиты и манихеи). Св. Лев В., еп. римский (V в.), писал, что людей, которые «недостойными устами принимают только тело Христово, а крови, коею мы искуплены, чуждаются», (манихеи), – таких «лицемеров» должно «отлучать от святого общества», т. е. от церкви ²⁹⁵. Геласий, еп. римский (тоже V в.), писал: «дошло до нас, что некоторые (манихеи) довольствуются причащением только св. тела, а от чаши св. крови удаляются. Такие суеверы или пусть принимают Таинство сие (Евхаристию) в обоих его видах, или же вовсе да удалятся от причащения; ибо подобного разделения одного и того же Таинства нельзя допустить без явного поругания святыни» ²⁹⁶. А св. И. Златоуст указывает на доступность причащения тела и крови Христовой для всех, как на преимущественную особенность новозаветной церкви: «есть случаи, в которых священник не отличается от подначального, напр., когда должно причащаться страшных тайн, говорит св. отец. Мы все одинаково удостоиваемся их; не так, как в ветхом

завете, где иное (из жертв) вкушал священник, иное народ; там не позволено было народу приобщаться того, чего приобщался священник. Ныне не так, но всем предлагается единое тело и единая чаша ²⁹⁷ .

Чтобы успокоить совесть верующих р.-католиков, лишаемых причащения крови Господней, говорят: мирян нет надобности причащать отдельно святою кровию, потому что «где дается тело, там дается и кровь» ²⁹⁸ . Но неуместно, не успокоительно и неосновательно такое рассуждение. От всеведущего Господа, конечно, не могло остаться сокрытым такое позднейшее измышление: «где тело, там и кровь». Тем не менее, Он установил Таинство и учил причащать под обоими видами. И конечно, никто не в праве отменять прямую заповедь Господню о причащении верующих тела Христова под видом хлеба, а крови Его – под видом вина на основании произвольных человеческих соображений. Сами пастыри римской церкви причащаются под обоими видами; почему же они находят для себя недостаточным причащение под одним видом, а для мирян достаточными? Так ложь обличает сама себя. Указывают мирянам-католикам, будто и в церкви православно-русской причащают под одним видом хлеба, именно, на преждеосвященных литургиях во время великого поста. Но указывающие это хорошо знают (или, по крайней мере, должны знать), что в преждеосвященных дарах тело Господа бывает напоено Его кровию, как и то, что больных, в домах их, православная церковь также причащает телом Христовым, напоенным Его кровию.

В оправдание лишения мирян св. чаши иногда представляют еще грубую оговорку такого рода, что св. чашу легко толкнуть и св. кровь легко пролить, при небрежности причащающегося. Но разве позволительно из-за небрежности некоторых лишать св. крови всех мирян, вопреки повелению Спасителя ²⁹⁹ . Такова же ценность и других подобных соображений, напр., будто бы трудно иметь и сохранять вино во многих случаях, особенно в странах жарких и холодных, что некоторые имеют природное отвращение от вина и под.

Действительная причина лишения св. чаши мирян заключается, нужно думать, в стремлении римской иерархии возможно нагляднее и сильнее показать различие и превосходство пред простыми верующими иерархических лиц, показать их преимущество и в самом причащении. Не подобает, будто бы папе с князьями церкви причащаться одинаково с простыми мирянами.

Лишив мирян св. чаши, римская церковь вынуждена была отменить причащение детей до известного возраста (7–12 л.). Младенцы не способны вкушать хлеба, особенно в том виде, в каком он преподается в Таинстве причащения римскою церковью, крови же Христовой могут приобщаться только лица иерархические, но не миряне. В виду этого по отношению к христианским детям оставалось одно – лишить их вовсе Таинства тела и крови Христовых. Причащение детей начало прекращаться в римской церкви только в XII в., сначала в галликанской церкви, а потом примеру ее последовали в Германии, Швейцарии и других р.-католических странах; в древности же в западной церкви, как и досель в восточной, не только было в обычае, но и признавалось необходимым причащение младенцев, ради приносивших их и ради сообщенной им в Таинстве Крещения и Миропомазания благодати, во освящение душ и телес их ³⁰⁰. Древность этого обычая признал и тридентский собор; он не осмелился порицать тех, которые его сохраняли в церквях, где он продолжался даже в XVI в. ³⁰¹. Собор только решил, что причащение не необходимо для спасения детей, уклонившись при этом от разъяснения, как понимает собор эту «не-необходимость», – признает ли в частности, что нет необходимости в причащении детей и для развития в них христианской жизни. Отрицать же такую необходимость невозможно. Как духовно рожденные, младенцы, конечно, имеют нужду и в тех средствах, какие Господь даровал церкви для духовного возрастания и поддержания духовной жизни ее чад.

Лишение младенцев общения со Христом чрез Таинство причащения ничем не может быть оправдано. В евангелиях размазывается, что когда благочестивый иудеянки приводили к

И. Христу детей, чтобы Он благословил их, то Он обнимал их, возлагал руки на них и благословлял их (Мр. 10, 16).

Однажды ученики возбраняли приводить к Нему детей. Тогда Он сказал ученикам: оставите детей приходить ко Мне, и не браните (не возбраняйте) им: таковых бо есть царствие Божие (Лук. 18, 16). После вознесения Спасителя на небо, когда Он стал невидим телесными очами, – где и как христианские дети могут так близко приходить ко Христу, как не через Таинство причащения, о котором Сам Он сказал: ядый Мою плоть и пий Мойю кровь, во Мне пребывает, и Аз в нем (Иоан. 6, 56)? При установлении этого Таинства, сказав о чаше: пейте от нея вси, а о хлебе: приимите, ядите (без вси), Он показал, что от вкушения Его тела позволительно освобождать тех, которые не способны к принятию твердой пищи, но к чаше Господней должны приступать вси – все без исключения христиане, а стало быть – и дети.

Напрасно думают оправдать лишение детей св. причащения тем, что они не могут подготовиться к св. причащению. Кто и из взрослых может сказать, что он вполне подготовился и достойно приступает к причащению св. тела и крови Христовых? Дети не могут подготовиться и к Крещению, а между тем церковь крестит их. Она крестит их по вере родителей и восприемников, в связи с верованием в действенность Таинств, правильно совершенных. По вере же родителей и восприемников следует причащать и детей, и делать это возможно часто; дети не менее взрослых нуждаются в духовной пище и питии, как нуждаются и в телесной. Посему преступно лишать их причащения до семи, десяти и даже двенадцати лет, как делается в римской церкви. И какой ответ пред Господом дадут пастыри р.-католической церкви за тех детей, которые умерли, ни разу не удостоенные причащения? Не так рассуждали и поступали древние учителя западной церкви, как рассуждают и поступают нынешние. Вот что, напр., говорить блаж. Августин: «когда Господь сказал: аще не снесте плоти Сына Человеческого, ни пиете крове Его, живота не имате в себе, то сказал сие не о Таинстве св. Крещения, но и о Таинстве св. трапезы, к которой может приступать только

крещенный. Но ужели же дерзнете кто-нибудь сказать, что слова сии не относятся к детям? Веруем, что и за младенцев пролил кровь Свою Господь, Который прежде, нежели пролил ее, повелел преподавать ее в Таинстве» ³⁰².

Напрасно указывают и на то, что если с младенчества, пока дети не различают Евхаристического хлеба от обыкновенного, допускать до причащения, то они, когда придут в возраст, по привычке, не будут приступать к причащению с должным благоговением. Вина в этом последнем, если бы и действительно произошло так в некоторых случаях, падает не на церковь, а прежде всего и главным образом на тех, на которых лежит прямой и ближайший долг христианского воспитания детей.

Примечание. В р.-католической церкви есть еще особенность относительно Таинства Евхаристии, касающаяся почитания Евхаристического тела Христова. Как и православная церковь, она признает, что подобает воздавать боголепное поклонение (λατρεία, *latria* cultus) телу и крови Христовой в Таинстве Евхаристии, так как в этом Таинстве Господь присутствует по существу Своему, т. е. как Богочеловек. Но на почве грубого Евхаристического материализма, возникшего в средние века в борьбе с южными учениями об Евхаристии (преимущественно Беренгария), временно овладевшего тогда умами, почитание Евхаристического тела выродилось в особый культ, имеющий своим предметом исключительно тело Христа. После истребления враждебных папству и римской церкви сектантов, особенно альбигенсов, папами Убраном IV (1264 г.) и Климентом V (1316 г.) установлен для всей западной церкви даже особый праздник Евхаристического тела Христова (*festum corporis Christi*) ³⁰³. Главнейшая особенность этого праздника состоит в том, что выставляют освященную гостию на престоле, для поклонения, в монстранции (в сосуде, который можно назвать «даропоказательницею», большею частию богато украшенном) и носят ее в том же сосуде, в процессии в праздник тела Христова, по улицам, с остановками для совершения литии. Главная цель праздника – поразить зрителей торжества гостиею, побудить воздать поклонение святыне. И

православное сознание признает достойным и праведным поклоняться под видами хлеба и вина телу и крови Христовой, соединенными с Его Богочеловечеством. Такое поклонение в восточной церкви совершается, можно сказать, при всяком служении божественной литургии. Но уместно ли устраивать поклонение Таинству, даже если с поклонением соединять правильное представление, лишь для показательной торжественности (эффекта), для целей низших? «Таинство божественной Евхаристии, говорит киевский митрополит Петре Могила, учреждено Спасителем не для выставки и процессиональных с ним ходов, а для того, как изрек Сам Господь, да ядый Его плоть, и пийй Его кровь иматъ живот вечный» ³⁰⁴ . Но на самом деле предметом чествования является именно тело Христа, одна Его человеческая природа, отделяемая от природы божественной, как и в культе сердца Иисусова. А такие представления заключают в себе скрытый несторианизм. Культе тела Христова в последнее время впрочем заменяется, или, точнее, вытесняется более новейшим изобретением в этой области – культом сердца Иисусова и сердца Марии ³⁰⁵ .

§ 162. Протестантское учение об Евхаристии

В вероисповеданиях, отделившихся от римской церкви в век реформации, Евхаристия признается Таинством церкви, но о существе этого Таинства содержится учение, более или менее далекое от верования вселенской церкви.

I. Так, лютеранство, согласно с учением вселенской церкви, настойчиво утверждает, что Иисус Христос, – Его Тело и Кровь, – присутствует в Евхаристии истинно (*vere*) и существенно (*substantialiter*)³⁰⁶. Но это присутствие понимается лютеранством не в смысле преложения или пресуществления в Евхаристии хлеба и вина в Тело и Кровь Христову, а в смысл лишь соприсутствия (*inconsubsantiation*) Его Своим телом и кровию с хлебом и вином, в них и под ними (*cum pane, sub pane, in pane*), как бы пронизания Им Своим телом и кровию хлеба и вина³⁰⁷. Такое соприсутствие И. Христа в Евхаристии не зависит ни от достоинства совершителя Таинства, ни от веры приступающего к нему, а исключительно есть действие «силы и слова Бога всемогущего, установления и строительства Господа нашего И. Христа»³⁰⁸. Посему существенно присутствующее в Евхаристии тело Христово сообщается всем верующим и неверующим, только в первых оно действует как Таинство (спасительно), а последним бывает во осуждение. Это сопребывание тела и крови Христовых с Евхаристическими хлебом и вином однако бывает только при «совокупности внешних видимых действий, относящихся к вечери Господней, установленных Христом, каковы именно: освящение или слова установления, преподавание и принятие или внешнее, какие говорят, снимание устами благословенного хлеба и вина, а также усвоение тела и крови Христовой». Но вне этого «употребления», когда «хлеб на литургии не раздается, но или носим бывает, или отлагается в дароносицы», тогда он не имеет никакой силы Таинства³⁰⁹. Другими словами, сами в себе Евхаристические хлеб и вино вне их «употребления» и по освящении их остаются хлебом и вином.

Предложив такое учение о существе Евхаристии, лютеранство встретило с следующим возражением против своего учения: каким образом возможно присутствие И. Христа в Евхаристии, совершающейся повсеместно во вселенской церкви и одновременно во многих местах, когда Иисус Христос вознесся по человечеству Своему на небо и сидит одесную Бога Отца? На этот вопрос лютеранство ответило учением о вседеприсутствии И. Христа в прославленном Его состоянии не по божеству только, но и по человечеству (*ubiquitas corporis Christi*) вследствие ипостасного соединения Его с божеством ³¹⁰. Это ложное положение (монофизитское) и лежит в основе лютеранского учения о соприсутствии И. Христа в Евхаристии. Ложным же это положение является потому, что человеческое естество И. Христа вследствие обожения не изменилось по существу, не потеряло своей ограниченности. Если бы прославленное Его человечество было вседесуще, то напрасно было установление Им и Евхаристии, потому что в таком случае и при понимании лютеранском существа Евхаристии верующие могли бы приобщаться тела и крови Христовой везде, – и при вдыхании воздуха и при употреблении пищи, как и возражали Лютеру еще его современники.

Отвергнув присутствие И. Христа в Евхаристии чрез предложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христову, лютеране должны были отвергнуть и действительно отвергли и вытекающие отсюда выводы, и прежде всего учение об Евхаристии, как жертве, приносимой на алтаре в умилоствление Бога за живых и умерших ³¹¹. Агнец Божий, учат они, раз закланный, вновь не закалается. Он единою принесен, – единым приношением совершил есть во веки освящаемых (Евр. 9, 28; 10, 14). Посему бесцельна и неуместна Евхаристическая жертва после принесенной на кресте. Усвоять Евхаристии значение жертвы во оставление грехов, приносимой за живых и умерших, значило бы, рассуждают они, умалять или упразднить жертву крестную, признавать ее недостаточною для искупления грехов, имеющею нужду в восполнении в жертве Евхаристической. Евхаристия есть только Таинство причащения, но не жертва. Если и можно называть ее жертвою, то как

священнослужение пред Богом духовное, хвалебное и благодарственное, в воспоминание крестной смерти Спасителя, во свидетельство нашей благодарности за совершенное Им искупление, но не умиловительною жертвою за живых и умерших ³¹². Очевидно, в основе таких рассуждений лежат неправильные представления об отношении Евхаристической жертвы к жертве крестной. По существу Евхаристическая жертва не другая какая-либо жертва, а та же самая, какую принес на кресте Иисус Христос, и чрез нее лишь усвоятся плоды однажды принесенной на Голгофе жертвы, усвоятся не только причащающимся, но и помимо причащения – живым и умершим, за которых приносится. Что же касается слов апостола: единою принесется, – единым приношением... то апостол говорит в них не об Евхаристии, а о крестной смерти Христовой, именно то, что она, однажды принесенная, имеет ему на все времена, не как жертва иудейская; Евхаристия же по словам Господа, должна совершаться до конца мира.

То же отрицание пресуществления хлеба и вина в Тело и Кровь Христову привело лютеран к отрицанию необходимости воздавать боголепное поклонение Евхаристическим освященным дарам ³¹³. Понятно также, что лютеране должны были отвергнуть хранение Евхаристических даров в храме для больных и причащение их т. н. запасными дарами, равно и совершение литургии преждеосвященных даров.

Существуют в лютеранстве и особенности, касающиеся видимой стороны Евхаристии, частью унаследованные от р.-католической церкви. Так, и у них Евхаристия совершается на опресноках (облатках, *oblata*-приношение), а вино, как у армян, не растворяется водою (вопреки VI всел. соб. 32 пр.). Освящаются Евхаристические хлеб и вино одними словами И. Христа, изреченными при установлении Таинства. Призывания Св. Духа на дары нет в протестантских чиноположениях Евхаристии. Причащение верующих совершается под обоими видами: облаток всем преподается в уста, а потом из чаши вино. Дети допускаются к причащению только по совершении над ними конфирмации (иногда 14–16 л.) ³¹⁴.

II. Реформатство в своем учении об Евхаристии отрешилось и от лютеранского «соприсутствия» тела и крови Христовой в Евхаристических хлебе и вине, оставив за Евхаристией лишь только воспоминательное и символическое значение с одним духовным вкушением или соединением со Христом при принятии хлеба и вина.

Так, по учению Цвингли, Евхаристия есть не более, как воспоминание о страданиях Христовых, имеющее для нас только чисто внутреннее, субъективное значение. Хлеб и вино в этом Таинстве суть только символы, знаки распятого на кресте тела И. Христа и пролитой крови Христовой, воспроизводящее в памяти верующего дело искупления, совершенное Богочеловеком, и укрепляющие веру в искупление. Приступающей к Таинству Евхаристии вкушает Тело и Кровь Христову только духовно, а не плотски, и духовно же чрез веру соединяется со Христом, усваивает себе дело искупления, сама же в себе Евхаристия не обладает и не сообщает благодати. Признавать, что тело Христово по существу и реально присутствует и вкушается в Евхаристии, по мнению Цвингли, значит грубо заблуждаться и извращать слово Божие³¹⁵.

Кальвин видоизменил учение Цвингли об Евхаристии, стараясь занять средину между учениями Лютера и Цвингли. По его мнению, Иисус Христос присутствует в Евхаристии динамически, т. е. Своим действием, влиянием (*virtute*) и силою (*praesentia operativa*), подобно тому, как солнце, пребывая на небе, лучами своими действует на земные предметы (любимое сравнение Кальвина). Такое понимание Евхаристии получило господствующее значение в реформатстве, оно вошло и в символические его книги. Сущность его можно передать так. Хлеб и вино в Евхаристии суть только знаки или символы тела и крови Христовых, но не бывает ни преложения их в Тело и Кровь Христову, ни телесного соприсутствия с ними Господа в лютеранском смысле. Тело и Кровь Христовы присутствуют в Евхаристии не вещественно, а духовно, динамически, – присутствуют временно и собственно только у хлеба и вина и при хлебе и вине, иначе – временно сопровождают хлеб и вино, имеют соединение с хлебом и вином не внутреннее и

действительное, а только временное и случайное. Посему и причащение тела и крови Христовых совершается не через вкушение устами (*manducatio oralis*), а духовно, однако одновременно с принятием в уста знаков тела и крови И. Христа. Душа причащающегося чудесным образом возносится на небо и там приводится в теснейшее соприкосновение с телом Христовым, сидящим одесную Отца, так что ей сообщается осязательным и спасительным образом божественная животворящая сила, исходящая от существа и лица И. Христа ³¹⁶.

К таким выводам пришло реформатство в своем учении об Евхаристии, следуя одностороннему началу протестантской оправдывающей веры, с отрицанием внешнего авторитета в понимании и истолковании св. Писания. Самим реформатам кажется, что их учение основывается на св. Писании, что оно подтверждается даже и словами установления Таинства: сие есть тело Мое... сия есть кровь Моя, в которых есть будто бы употреблено в смысле «означает». Справедливо говорил Лютер по поводу таких объяснений Писания: «в таком случае вся Библия превратится в иносказание, если столь ясные слова учреждения этого Таинства принять в иносказательном смысле».

Неудивительно, что протестантскими сектантами Евхаристия уже прямо была низведена в ряд простых обрядов. Для многих из них (напр. социниан, арминиан, меннонитов) Евхаристия есть лишь особого рода христианское обрядовое установление (церемония), имеющее целью возбудить чувство благодарности к Богу за Его благодеяния и напомнить о страданиях и смерти Господней, – обряд, в котором верующие свидетельствуют пред Богом и церковью свое духовное общение со Христом, за нас распятым и умершим, и взаимное между собою единение и любовь.

III. Не восстановила у себя строго православного, согласного с верованиями древне-вселенской церкви, учения об Евхаристии и церковь англиканская. Хотя представители ее и утверждают, что в своем учении об Евхаристии она лишь отбросила средневековые р.-католические наросты к этому

учению, но на самом деле англиканское учение об Евхаристии ближе к обще-протестантским воззрениям, чем верованиям неразделенной католической церкви³¹⁷. Так, отвергнув учение «о пресуществлении», как средневековое будто бы заблуждение, англиканство в своих вероизложениях не содержит ясно и точно выраженного исповедания действительного и объективного (*extra usum sacramenti*) присутствия Христа в Евхаристии. В члене «О вечери Господней» (*De coena Domini*) говорится: «Евхаристия не есть простой только знак взаимной любви христиан, но Таинство нашего искупления чрез смерть Христову. Для тех, кто правильно, достойно и с верою принимает это Таинство, хлеб, который преломляем, есть приобщение тела Христова; подобным образом и чаша благословения есть приобщение крови Христовой. – Пресуществление (*transsubstantiatio*) в Евхаристии хлеба не может быть подтверждено св. Писанием; учение это, напротив, опровергается прямыми изречениями Писания и подавало повод к многим суеверным мнениям. – Тело Христово преподается, принимается и вкушается в Евхаристии только небесным и духовным образом. Средство же, как тело Христово приемлется и сдается в Евхаристии, есть вера» (XXVIII чл.). «Нечестивые, а также не имеющие живой веры, хотя телесно и видимо зубами своими (как выражается блаж. Августин) вкушают *sacramentum* тела и крови Христа, однако они ни коим образом не становятся причастниками Христа, а, напротив, вкушают и пьют *sacramentum* или знак столь великой вещи в свое осуждение» (XXIX чл.). Слова этих членов вполне допускают понимание выраженного в них учения не только в смысле учения о присутствии Христа лишь в душе достойно приемлющих (рецепционизм) но и в смысле, что в Евхаристии верующий усваивает лишь силу и благодать тела и крови Христовой (виртуализм или динамизм), но не в смысле присутствия Христа чрез преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христову. Нет ясно и твердо выраженного учения об объективном присутствии и преподании в Евхаристии тела и крови Христовых и в других вероизложениях и богослужебных книгах англиканской церкви,

хотя и встречаются выражения о хлебе Евхаристии, как теле Христовом, и вине, как крови Христовой ³¹⁸. Можно сказать, что в настоящее время и между самими представителями и членами англиканской церкви существует разногласие в понимании существа Евхаристии ³¹⁹.

Отрицание и осуждение учения о преложении – пресуществлении, при неопределенности учения о присутствии И. Христа в Евхаристии, естественно, должно было привести к отрицанию или к подобной же неопределенности в учении об Евхаристии, *как жертве*. «Жертва Христова, однажды принесенная, говорится в членах веры, есть совершенное умилоствление, искупление и удовлетворение за все грехи целого мира, – как за наследственный, так и произвольные, и нет другого удовлетворения за грех, как только та одна. Поэтому жертва литургий, при совершении которых, как обыкновенно говорят, священники приносят Христа в жертву за живых и умерших, для избавления от наказаний или вины, есть богохульная выдумка и опасное заблуждение» (XXXI чл.). Член этот направлен против некоторых злоупотреблений Евхаристиею в р.-католической церкви, где в средние века Евхаристическая жертва поставлялась наравне с голгофскою, как ее повторение или воспроизведение, откуда следовало, что крестная жертва Христова имеет нужду в восполнении. Но в нем нет признаков признания Евхаристии и вообще жертвою за живых и умерших. В молитвах же литургии старательно устранено наименование Евхаристии «жертвою» и усвоение ей жертвенного значения.

Если Иисус Христос – Его Тело и Кровь – лишь духовным и невидимым образом сообщаются душе верующего, то понятно, что англиканство вынуждалось последовательностью отвергнуть почитание и поклонение Евхаристическим телу и крови Христовой. В членах веры действительно и говорится, что «обнесение (в процессиях), возношение и поклонение им не оправдывается никакою заповедью» (XXVIII чл.). В чине же причащения разъясняется, что коленопреклонением пред принимаемыми Евхаристическими дарами, совсем «не имеется в виду и не должно воздаваться почтение (adoration) ни

сакраментальным хлебу и вину, ни какому-либо телесному присутствию естественной плоти и крови Христовой. Ибо хлеб и вино Таинства по прежнему остаются в их истинной естественной сущности, а потому и не могут быть обожаемы (ибо это было бы идолослужением отвратительным для всех верующих христиан); естественные Тело и Кровь нашего Спасителя Христа суть на небе, а не здесь; и было бы противно истинности естественного тела Христова пребывать в одно и то же время более, нежели в одном месте» ³²⁰ . Таким наставлением лишь подтверждается, что, по англиканскому учению, Евхаристическое причащение не есть причащение истинно и действительно тела и крови Христовой, ибо «Тело и Кровь Христовы на небе». Понятно, что при таких представлениях об Евхаристии не могло быть узаконенным и хранение св. даров для причащения в исключительных случаях, напр., смертной болезни. «Хранение (Евхаристических даров)... не оправдывается никакою заповедью», говорится в членах веры (XXVIII чл.) ³²¹ .

«Лишать чаши мирян запрещается» (XXX чл.) в англиканской церкви. Совершительною формулою Таинства признаются слова установления Евхаристии И. Христом. Хлеб употребляется обыкновенный, и следовательно, квасный, притом непременно лучший и пшеничный. Причащающиеся, стоя на коленях, принимают хлеб в руки, а вино пьют из чаши, которую держит пастор. Таинство совершается во всякое время, когда представляется нужда, т. е. бывают причащающиеся, но когда нет причастников из мирян, священникам предписывается воздерживаться от совершения Евхаристии, особенно в будничные дни, а ограничиваться лишь совершением первой части литургии (оглашенных, – с чтением или пением символа веры и проповедью).

Покаяние

§ 163. Понятие о Таинстве Покаяния. Его необходимость и повторяемость

Возрожденный в Таинстве Крещения, утвержденный благодатью Миропомазания в новой жизни, питаемый в Евхаристии брашном в жизнь вечную, христианин, хотя и перестает быть чадом гнева Божия, но не перестает быть сыном Адама, наследником поврежденной природы последнего. Сила врожденной греховности, злоба духов тьмы и владычество зла в мире столь сильны, что готовы бывают подавить в человеке семя новой жизни, увлечь на путь греха, удалить его от Бога. Все мы много согрешаем, говорит ап. Иаков (3, 2; см. 1Иоан. 1, 8). Нужно поэтому средство, которое бы очищало согрешающего от грехов и удалившегося чрез них от Бога опять воссоединяло с Ним. Господь, всегда готовый исповедующим простить их грехи и очистить от всякой неправды (1Иоан. 1, 9; Иак. 5, 16), установил в Своей церкви для исцеления согрешающих после Крещения, но искренно кающихся, особое видимое священнодействие. Это есть Таинство покаяния (μετάνοια, poenitentia), в котором при устном исповедании грехов, содеянных после Крещения, кающийся чрез священника получает благодатное от Самого Бога прощение своих грехов, а вместе с тем и укрепляющую раскаявшегося и прощенного грешника в христианской жизни благодатную силу (см. Простр. кат. О покаян. Прав, испов. 114).

Так как и очищаемый чрез это Таинство от грехов может грешить и действительно грешит, то покаяние есть Таинство повторяющееся, – повторяющееся столько раз, сколько раз христианин почувствует потребность очистить свою совесть от грехов. Таинство покаяния – это в своем роде повторяющееся Крещение, «второе Крещение», «Крещение слезное». Различие между этими Таинствами в том, что Крещение очищает от грехов, примиряет с Богом и дает новую жизнь такому человеку, который никогда не имел этой жизни, никогда не был очищен от грехов и прощен за них Богом и потому никогда не был в союзе с Богом; Таинство же покаяния очищает от грехов, сделанных

человеком уже по возрождении, обновляет в нем жизнь, уже полученную в Крещении, восстанавливает союз его с Богом, уже заключенный в Крещении и только временно нарушенный грехом. Позволение повторять Таинство покаяния и даже положительное требование, как можно чаще прибегать к его врачевной силе, ясно показывает величайшее снисхождение, неизмеримое милосердие, непобедимое долготерпение и неистощимую полноту любви Божьей к грешнику.

§ 164. Установление Таинства

Потребность покаяния и очищения от грехов есть общечеловеческая потребность, ибо нельзя не каяться и не желать очищения от греха, чувствуя в себе грех, а бремя греховности сознают и чувствуют все люди. Но собственными силами и средствами очиститься от греха и примириться с своею совестью (напр., чрез сознание грехов, раскаяние в преступлениях) человек не может, ибо не может отпустить себе собственных грехов. Не властны сделать это и другие люди, – такие же грешники, как и он сам, так как власть отпускать грехи принадлежит одному Богу (Иоан. 6, 12). Необходимо для этой цели какое-либо очищающее действие высшей силы, – божественной. Это всегда сознавалось и сознается всеми народами. Поэтому во всех и до-христианских религиях указывалось и существовали особые средства очищения от грехов и умиловления Божества, как-то: жертвы, священные омовения, обеты, посты, траур, особого рода исповедь, покаянные упражнения (епитимии) и т.п., удовлетворявшие потребности покаяния и примирения с Богом³²². Особенное развитие и значение имели покаяние и покаянные обряды в иудействе. Боговдохновенные пророки постоянно призывали грешников к покаянию (Ис. 55, 7; Иез. 18, 21–22. 30–32 и др.). Покаяние и исповедание грехов входило в состав богослужения общественного (Лев. 16, 21) и частного (Дан. 9, 3–20); согрешившие каялись во вретище и пепле и получали от Бога прощение и помилование (Исх. 33, 4; Мф. 11, 21). Во времена Моисея законом определены были за разные грехи разные жертвы (Лев. 4–6 гл.), и для всенародного очищения назначен был особый день в году (десятый день седьмого месяца – Лев. 16, 5–34). Неосновательно однако отсюда было бы выводиться, что христианское Таинство покаяния – не самобытное христианское установление, и искать начала его вне христианства – в языческой древности, или считать его заимствованным из иудейства. В иудействе покаяние и покаянные установления имели особенное значение,

вследствие особого отношения ветхого завета к христианству. Христианство не могло отвергнуть – ветхозаветного покаяния, ибо оно подготовляло к христианству и от него лишь получило свое значение ³²³, но оно не тождественно с христианским Таинством покаяния, не могло возвращать человеку потерянную праведность пред Богом, очищать его от всех грехов, как это делает христианское Таинство, потому что тогда еще не было принесено правосудью Божию той умиловительной жертвы, которую принес Спаситель мира. Ветхозаветное покаяние только умеряло гнев Божий и в некоторой мере привлекало благоволение Божье, избавляло от известных наказаний, судом Божиим определенных за беззакония, вопиющие на небо, готовило к получению совершенного прощения грехов и спасения в пришествие Спасителя мира. В своей сущности новозаветное Таинство покаяния есть самобытно-христианское установление, с которым Господу Иисусу ; Установителю всех Таинств, угодно было соединить дарование кающимся и исповедающим свои грехи пред Его служителем благодать очищения от грехов. Если и есть сходство христианского Таинства покаяния с ветхозаветным покаянием, то оно касается лишь некоторых частных, относящихся к покаянию, к его внешней стороне (напр., исповедание грехов, отлучение), но не самого существа. А такое сходство объяснимо и при совершенно самостоятельном возникновении христианского Таинства покаяния и соединенных с ним установлений, без влияния или заимствования из иудаизма.

Обетование об установлении Таинства покаяния не раз высказывал Спаситель еще во время Своей земной жизни. Так, когда ап. Петр исповедал Его Сыном Бога живого, Иисус Христос сказал: и дам (δῶσω) ти ключи (κλεῖς, *claves*) царства небесного: и еже аще свяжеша (δῆσῃς) на земли, будет связано (δεδεμένον) на небесех, и еже аще разрешиши (λύσῃς) на земли, будешь разрешено (λελυμένον) на небесех (Мф. 16, 19) ³²⁴. Данное Петру одному обетование Иисус Христос дал и другим апостолам, а в лице их и всем пастырям. Он учил: несть воля пред Отцем вашим небесным, да погибнет един от малых сих (Мф. 18, 14), – так велика и заботлива любовь Божья к грешнику,

кто бы ни был этот грешник. Повелев далее согрешившего брата обличить и вразумить наедине, а если бы частные обличения наедине, а потом и при свидетелях, не оказали пользы, поведать церкви о согрешающем брате, Он сказал апостолам: аминь глаголю вам: елика еще свяжете (δήσητε) на земли, будут связана (δεδεμένα) на небеси, и елика еще разрешите (λύσητε) на земли, будут разрешена (λελυμένα) на небесех (Мф. 18, 15–18). Слова вязать и разрешать означают вместе с судебною властью власть не прощать и прощать грехи, ибо Спаситель говорил слова эти о согрешающем брате, подобно как у пр. Исаии сказано: разрешишь грех его, т. е. Израиля (40, 2). Эту власть, называемую Им в обетовании ап. Петру «властью ключей», Спаситель обещает даровать известным лицам, призванным на особое служение церкви, каковы были апостолы. И так как все наставление Спасителя о согрешающем брате относится не только ко времени Спасителя или апостолов, а вообще к церкви, в которой могут быть всегда слабые и грешники, то, следовательно, установление Спасителем в духе любви к грешнику власти прощать или не прощать грехи простирается на все времена воинствующей церкви.

Но действительно Иисус Христос даровал власть связывать и разрешать от грехов и установил Таинство уже по воскресении Своем. Явившись ученикам, когда они все, кроме Фомы, находились в одном доме, Он сказал: мир вам! якоже посла Мя Отец, и Аз посылаю вы. И сие рек, дуну (ένεφύσησε) и глагола им: приимите Дух Свят; им же отпустите (άφῆτε) грехи, отпустятся (άφιένται) им, и им же держите (κρατήτε), держатся, (κεκράτηνται – Иоан. 20, 21–23). Слова: им же отпустите грехи, отпустятся им, и имже держите, держатся, изображают то же самое действие, которое Спаситель иначе называл вязанием и решением грехов, т. е. или разрешение от вины и показания или удержание под ответственностью за грехи (сн. Мф. 6, 12, 14–15; 9, 2–6; 12, 31; Мар. 2, 7–11), а не простое прощение грехов или прегрешений друг другу. Далее, эту власть Спаситель дарует, как посланник Божий; Он дает разуметь, что власть прощать грехи собственно принадлежит Богу, и Ему, как Сыну Божию, но

Бог облек Его этою властью, как посланника Божия к людям: дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли (Мф. 28, 18); – Отец не судить никому же, но суд весь даде Сынови (Иоан. 5, 22), почему Он и облакает властью благодатно (приимите Дух Свят) вязать и решить Своих посланников: яко же посла Мя Отец и Аз посылаю вы, без сомнения, с полномочием и выражать данную от Господа власть видимым образом в каком-либо действии. Преподавая апостолам власть вязать и разрешать, Иисус Христос прямо не сказал, что эта власть должна принадлежать и всем преемникам апостольским; но Он не сказал и того, что дает власть эту одним апостолам, между тем не трудно заметить, что Он имеет в виду не одно время апостолов, а вообще церковь Свою, которую должны были распространить апостолы и которая должна существовать до скончания века; торжественность же, с какою устанавливает теперь Спаситель власть разрешать и не разрешать грехи, совершенно одинакова с тою торжественностью, с какою установлено Таинство Крещения. Отсюда следует, что власть прощать или не прощать грехи не составляет преимущества одних апостолов; она установлена для целой церкви, точно так же, как для всех времен христианства установлена власть крестить.

В церкви от дней апостольских и во все последующее время действительно существовала и применялась к жизни членов церкви власть прощать или удерживать грехи. Этою властью пользовались апостолы, когда принимали приходивших к ним с исповеданием своих грехов (Деян. 19, 18), тяжких грешников отлучали они от церкви (1Кор. 5, 6; 1Тим. 1, 20) и снова разрешали принимать в общение (2Кор. 2, 6). Ап. Павел свидетельствует о себе, что эта власть дана ему Господом на созидание церкви, и он готов применять ее по требованию обстоятельств со всею строгостью (2Кор. 13, 10; 10, 4. 6).

В после-апостольское время эта же власть всегда была принадлежностью пастырей церкви. Когда возникли в церкви лжеучения монтанистов (II в.), новаиан (III в.) и донатистов (IV в.), которыми отнималась надежда на спасение у согрешивших после Крещения, а также у т.н. падших во время гонений на

христиан, то их мнения повсеместно (в Греции, Африке и Риме) были осуждены, и средство спасения указываемо было в том, что пастыри церкви имеют право разрешить кающегося грешника. Так, св. Киприан, доказывая, в обличение новатиан, что падшим во время гонения, но оплакавшим покаянием свой грех, особенно в случае болезни, при смерти, не надлежит отказывать в общении с церковью, писал: «позволил (принимать их) Тот, Кто дал закон, чтобы связанное на земле было связано на небе, и что там только то может быть разрешено, что разрешено прежде здесь в церкви» ³²⁵. Фирмиллиан свидетельствовал, что «апостолы, получив власть прощать грехи, передали ее в церквах, ими основанных, епископам, которые наследовали им по преемству посвящения» ³²⁶. В «Апост. постановл.», с одной стороны, пастырям церкви напоминает, что им предоставлена от Бога власть вязать и решить (II, 11–12) и предлагаются многочисленные наставления, как судить различные виды грехов (II, 15–16), как поступать с кающимися (II, 38. 40–43. 48), с другой стороны, – заповедуется верующим чтить своих духовных отцов, «потому что они прияли от Бога власть жизни и смерти, власть судить грешников и осуждать на смерть вечного огня, кающихся же разрешать от грехов и возвращать к жизни» (II, 33).

Учители церкви IV-го и следующих веков утверждали то же самое. Так, блаж. Августин упорное отвержение власти пастырей церкви отпускать грехи называет «непростительным грехом против Духа Святого, Которым Христос отпускает грехи» ³²⁷. Св. И. Златоуст учение восточной церкви своего времени о власти вязать и решить выражает так: «Отец весь суд дал Сыну; теперь вижу, что Сын весь суд сей отдал священникам... Священника иудейские имели власть очищать тело от проказы, или лучше, не очищать, а только свидетельствовать очищенных (Лев. гл. 14)...; но священники нового завета получили власть не свидетелями быть очищенных, а очищать, притом не проказу тела, но скверну души». И еще: «обитают еще на земле (священники), а допущены распоряжаться небесным, получили такую власть, какой не дал Бог ни ангелам, ни архангелам. Ибо не ангелам сказано: елика аще свяжете на земли... Имеют

власть вязать и начальствующие на земле, но только одни тела, а эта власть касается самой души и восходит до неба, ибо что священники определяют долу, то Бог утверждает горе, и Владыка согласуется с мнением Своих рабов» ³²⁸ . О таком же веровании западной церкви св. Амвросий свидетельствует так: «кто может отпускать грехи, кроме одного Бога, Который также отпускает их чрез тех, кому дал власть отпускать?»... «Право это предоставлено одним священникам»... «Люди совершают только служение во отпущение грехов, но не показывают какой-либо собственной власти. Ибо не в свое, имя отпускают, а во имя Отца, и Сына, и Св. Духа; они просят, Бог дарует; человеческое здесь послушание, а щедродательность принадлежит верховной власти» ³²⁹ . Отцы церкви этого времени оставили и подробный рассуждения о власти священства над совестью грешников в словах о священстве (св. Златоуст, Амвросий, Ефрем Сирин) и в постановлениях и правилах относительно Таинства покаяния, епитимии и пр.

Вообще памятники апостольского Предания не оставляют никакого сомнения в том, что в церкви от дней апостольских существовало покаяние, как богоустановленное Таинство, в котором чрез пастырей церкви Сам Иисус Христос Духом Своим преподает кающимся отпущение грехов, а не как внешний будто бы только способ примирения с церковью ее членов, нарушающих ее уставы, равно и не как только внутренне (психологический) покаянный подвиг, приносящий человеку будто бы естественным путем нравственное улучшение.

§ 165. Видимая сторона Таинства. Благодатные его действия и их обширность

I. Богоустановленная власть прощать и связывать грехи сама по себе требует видимых действий. К видимым действиям Таинства покаяния существенно принадлежит: устное исповедание грехов, приносимое кающимся пред священнослужителем, и словесное разрешение от грехов, произносимое священнослужителем по принесении кающимся исповеди.

а) Устное исповедание грехов православная церковь признает существенной и необходимою составною частью Таинства покаяния. И это понятно, как скоро кающийся может получить разрешение или не разрешение от грехов не через непосредственное явление Бога человеку с объявлением о прощении грехов, а чрез служителя церкви. Не было бы надобности и в установлении власти разрешать или не разрешать грешника, если бы для получения прощения грехов достаточно было одного внутреннего их сознания. И служитель церкви имеет власть и поведете Божие разрешать от грехов не безусловно, а под условием раскаяния со стороны грешника, каковое должно выразиться и видимым образом. «Если же это не выполнено, то может случиться, что тогда как духовный отец будет произносить: «прощаю и разрешаю», – Господь скажет: «а Я осуждаю» ³³⁰. Поэтому кающийся христианин в присутствии своего духовника должен совершить свое покаяние пред Богом, т. е. исповедать Богу грехи свои, с верою в И. Христа и с надеждою на благодать Божию молить Бога о прощении грехов и дать Ему обет благочестивой жизни, а служитель церкви, чтобы низвести на кающегося благодать Божию, должен быть свидетелем искренности его покаяния. С другой стороны, Таинство покаяния есть не только духовный суд, – суд в смысле самоосуждения грешником своей греховности, признания им своей виновности и ответственности пред Богом, но прежде всего и главным образом врачевание. «Здесь лечебница, а не судилище», говорил св. И. Златоуст в одной из бесед своих о

покаянии; здесь подают прощение грехов, а не истязуют» ³³¹ . Но как служитель церкви может быть орудием врачевания, не зная, от какой болезни врачевать? Больной телом, желая исцеления от болезни, сам рассказывает врачу о действиях и состояниях болезни. Значит, и грешнике, если искренно желаете исцеления от душевных болезней, должен искренно открывать грехи свои пред душевным врачом. Упорное умолчание или сокрытие исповедующимся грехов своих означало бы только пристрастие к грехам своим, или, что тоже, желание духовного самоубийства.

Необходимость устного исповедания грехов, вытекая из существа дарованной Спасителем власти разрешать или не разрешать грехи и понятия обе исповеди, как духовной лечебнице, не может не составлять потребности и для самих кающихся. Исповедание грехов в истинном своем значении и в истинной своей силе, без сомнения, должно начинаться в душе нашей гораздо ранее того, как мы совершаем его устно в Таинстве покаяния. По истинному смыслу и назначению, это исповедание должно быть не исповеданием только преступлений, – иначе Таинство покаяния было бы только судом и карою для христиан, а не благодатным врачеванием наших духовных ран, – но исповеданием всей своей жизни, всех своих греховных немощей и падений, бременем лежащих на совести человека, вызывающих в нем глубокое самоосуждение, печаль, яже по Бозе (2Кор. 7, 10). Положение человека, действительно жаждущего очищения совести, примирения с Богом и врачевания в Таинстве покаяния, нельзя иначе представлять, как положением человека в собственном смысле кающегося, т. е. человека, не скрывающего уже своих немощей и болезней греховных, но искренно и во всей полноте раскрывающего свою душу, чтобы виднее сделать все свои раны, и тем удобнее сделать для себя необходимое врачевание, положением человека, сокрушающегося сердцем от сознания тяжести своих грехов и их губительных последствий, чувства своей виновности и безответности пред Богом, мучений совести, скорби и сожаления души о соделанных грехах. Писание представляет примеры такого покаяния, соединенного с глубоким

самоосуждением и сокрушением о грехах, в притчах о блудном сыне (Лук. 15, 18–19) и мытаре – и фарисее (Лук. 18, 13). Но в таком состоянии человек невольно ищет высказать себя, открыть свою душу, свои чувства и дела. По опыту известно, что нет тяжелее состояния человека, который не имеет возможности передать своих мыслей и чувств другому. Но перед кем и открыть свою душу кающемуся христианину и ищущему прощения и помилования от Бога, как не Богу же пред Его служителем, Им же уполномоченным выслушивать исповедь сердца человеческая, быть орудием врачевания духовных немощей и болезней человека и облеченным такою властью, что его слово, разрешающее на земле, утверждается разрешением на небе, и запрещающее на земле, производить запрещение на небе? Это столько же естественно, сколь глубоко в сердце самоосуждение и сокрушение о грехах³³².

Исповедь в смысле устного исповедания христианином своих грехов пред служителем церкви всегда была признаваема необходимою и потому существовала в христианской церкви уже при апостолах. Хотя в книгах нового завета описано и записано не все, что только делали и чему учили апостолы, однако в нем есть довольно ясные указания на то, что первенствующие христиане, когда обращались к апостолам за отпущением своих грехов (тайных), то исповедовали пред ними грехи, по примеру тех из кающихся, которые приносили покаяние пред Иоанном Крестителем, исповедающе (ἐξμολογούμενοι) грехи своя (Мф. 3, 6), – исповедающе в смысле устного открытого исповедания, почему Иоанн мог давать каждому исповедующему – мытарю, воину, народу, особенные наставления (Лук. 3, 10–15; Мф. 3, 6), соответствовавшие, конечно, исповеди каждого. Так, в кн. Деяний ап. повествуется, что в Ефесе, после того, как сыновья Скевы иудеянина, заклиная духом именем Иисуса и Павла, подверглись за такую безрассудность избиению от бесноватого, мнози от веровавших (так называются собственно крещенные – Деян. 4, 32; 1Сол. 1, 7) приходяху и исповедающе (ἐξμολογούμενοι) и сказующе дела своя (καὶ ἀναγγέλλοντες τὰς πράξεις αὐτῶν – Деян. 19, 18). Из связи речи можно видеть, что

верующие исповедовали дела свои не перед кем другим, а пред ап. Павлом (11 ст. и сл.), и это исповедание состояло в открытом объявлении этих дел; пред Богом не было бы и надобности в таком объявлении. А что оно было действительно открытым, ясно из того, что самое слово ἐξμολογεῖν – confiteri и происходящее от него существительное ἐξμολογήσις, confessio, как и простое ὁμολογεῖν, значить вообще устно исповедовать, признавать что-нибудь (Лук. 12, 8; Иоан. 1, 20; Деян. 24, 14; Рим. 10, 9–10), а ἐξομολογεῖν и ὁμολογεῖν в соединении с τὰς ἀμαρτίας или παραπτώματα значит не только внутренне сознавать, но и открыто признавать и объявлять грехи (Мф. 3, 6; Марк. 1, 5; 1Иоан. 1, 9). Здесь же такое значение ἐξομολογούμενοι усиливается, еще словом ἀναγγέλλοντες – *возвещающая*. Ἀναγγέλλειν значит раздельно пересказывать что-нибудь (с перевода же сирского, где стоит здесь schahhe, тождественное с еврейским sarhar – перечислять). Под делами (τὰς πράξεις) нельзя разуметь грехов, общих каждому человеку, норазумеются грехи частные, каже делал каждый из исповедующихся; это показывает и самое событие, расположившее ефеских христиан к исповеданию и сказанию дел своих, – страх такого же наказания Божия, какое постигло сыновей Скевы, и этот страх мог располагать лишь к исповеданию грехов, а не к превозношению какими-либо делами

333

Ап. Иоанн, указав, что никто из христиан не должен говорить: греха не имамы,... признает для каждого из них необходимым открытое исповедание грехов: аще исповедуем (ὁμολογῶμεν) грехи наша, верен и праведен, да оставит нам грехи наша и очистит нас от всякие, неправды (1Иоан. 1, 9; см. Иак. 5, 10). Под исповеданием грехов здесь разумеется не внутреннее только сердечное сознание своих грехов, но устное или открытое их исповедание. И такое исповедание представляется необходимым для получения от Бога прощения грехов и очищения от всякой неправды. Правда, у апостола не указано, пред кем должно было исповедовать грехи. Но если устное исповедание грехов необходимо вообще, то тем более

оно нужно пред служителями церкви Христовой, облеченными властно на земле разрешать и связывать грехи.

По вопросу о том, – всенародным (публичным) или частным (уединенным) должно быть исповедание грехов, ни Иисус Христос, ни апостолы не дают прямого повеления. В древней церкви на ряду с покаянием тайным (в грехах не тяжких), впадавшие в тяжкие грехи, производившие соблазн в церкви, исповедовали их пред всею церковью, оставаясь между кающимися не малое время. Такова была сила веры! Но и тогда уже сознавалась необходимость предварительных совещаний о всенародной исповеди с опытным духовником ³³⁴. Во времена Декиева гонения, когда появилось много падших (lapsi) и вообще ослабела нравственная жизнь христиан, для принятия исповеди падших и вообще виновных в тяжких грехах, совершенных после Крещения, была учреждена особая должность пресвитера-духовника (πρεσβύτερ ἐπί τῆς μετάνοιας) при епископских кафедрах, дабы пред ним можно было исповедовать тайно и тяжкие грехи. Пресвитеры духовники назначали кающимся, если находили полезным, публичное покаяние и определяли степени, какие должны были проходить «кающиеся». Требование публичного покаяния сравнительно долее удерживалось лишь по отношению к тем грехам, которые «относятся к общественным правилам и подают худой пример для других, а не к тайным грехам, которые должно исповедовать пред одним священником» ³³⁵. Но потом, по снисхождению к немощи кающихся и в виду ослабления ревности в вере и прежней строгости жизни, публичное покаяние, с особыми степенями для кающихся, стало заменяться (с V в.) покаянием частным – пред одним духовным отцем. Отменено было и звание особых пресвитеров-духовников ³³⁶. И нельзя не отдать предпочтения уединенной исповеди пред всенародной. Когда кающийся грешник всенародно открывает себя и свою совесть, и объявляет при множестве, свидетелей свои заблуждения и падения прежней жизни, тут, нельзя думать, чтобы душа этого кающегося скоро могла ощущать утешения благодатного мира, скоро и вполне могла успокаиваться в самом разрешении, и чтобы такое

открытие греха и разнообразные впечатления от того на других людей не могли еще более отягчать совесть; состояние души в такой исповеди должно быть слишком напряженно ³³⁷. Даже если бы и сам кающийся пожелал всенародного исповедания, духовнику следовало бы наперед испытать настроение и грехи кающегося и только тогда, если найдет возможным, разрешить или предложить ему исповедать грехи свои пред всеми.

б) Грешнику, исповедавшему свои грехи, служитель тайны покаяния должен, согласно повелению Спасителя, в словах выразить свое решение о нем (Иоан. 20, 23; Мф. 18, 16). Сам Господь Иисус Христос во всех случаях, когда разрешал того или другого грешника от грехов, на словах выражал ему прощение грехов, напр., говорил: прощаются ти греси твои (Мф. 9, 2; Лук. 7, 48). По чинопоследованию нашей, православно-русской церкви, по исповедании кающимся грехов своих, служитель церкви над преклоненным до земли исповедником, признанным достойным разрешения от грехов, читает краткую молитву, в коей испрашивает ему отпущение грехов и примирение с церковью и после этого совершает «тайну святого покаяния», словами: «Господь и Бог наш Иисус Христос, благодатью и щедротами Своего человеколюбия да простит ти, чадо, вся согрешения твоя: и аз, недостойный иерей, властью Его, мне данною, прощаю и разрешаю тя от всех грехов твоих, во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, аминь» ³³⁸. При произнесении конца этих слов иерей «знаменует крестообразно десницею кающегося», обыкновенно над главою кающегося, покрытого концем епитрахили. Образ Таинственного разрешения грехов от имени Господа И. Христа основывается на том, что Сам Он заповедал апостолам проповедовать во имя Его отпущение грехов (Лук. 24, 47). Посему и ап. Павел судил коринфского кровосмесника о имени Господа нашего И. Христа (1Кор. 1, 1–5).

II. I. Христос, даровав власть разрешать или не разрешать грехи, показал, что власть эта сопровождается невидимым действием Божиим. И сие рек, дуну, и глагола им: примите Дух Свят. Таким образом власть, разрешающая грехи, действует не внешним только образом на исповедующегося грешника, не

объявляет лишь грешника свободным или несвободным от вины греховной, но с ее действиями соединяется действие Св. Духа – прощение или непростение грехов.

Благодатное действие Св. Духа, соединяющееся с действием власти разрешающей грехи, состоит, по словам Спасителя, в отпущении грехов (Иоан. 20, 23; Лук. 18, 13–14). Ап. Иоанн свидетельствует: аще исповедуем грехи наша, Бог оставить нам грехи (наша) и очистить нас от всякие неправды (1Иоан. 1, 9). С этим действием нераздельно соединяется примирение с Богом (Лук. 15, 17–24; сн. Рим. 5, 1–2; 2Кор. 5, 19) и восстановление или приумножение благодати, оправдывающей грешника, дарованной в Крещении, но через грех потерянной или умаленной, и надежды на вечную жизнь (Лук. 19, 7–8; 23, 42–43). Все эти действия соединены между собою неразрывною связью. Особенно очевидно это из обещания, данного разбойнику: днесь со Мною будеши в рай (Лук. 23, 43). Сам искренно покаявшийся и разрешенный от грехов в душе своей ощущает благодатные действия Таинства, как радость, ощущает сыновнее дерзновение к Отцу, подъем нравственных сил (отвращение от греха, ревность и силу к доброделанию), вообще нравственное возрождение или воскресение.

Благодатные действия Таинства покаяния простираются на все грехи человеческие, как бы они ни были тяжки. Милосердие Божие и цена заслуг Христовых безмерно превышают тяжесть грехов человеческих. Посему нет греха, которого бы истинно кающийся грешник не мог загладить покаянием. Несть воля пред Отцем вашим небесным, да погибнет един от малых (Мф. 18, 14). Радость бывает на небеса о едином кающемся грешнице (Лук. 15, 7). Притчи о заблудшей овце, потерянной драхме и о блудном сыне показывают неизмеримость Божия милосердия к кающемуся грешнику. На вопрос одного из учеников: сколько раз можно прощать согрешающему брату, Спаситель говорил: не глаголю тебе седьмь крат, но до сѣдмдесят крат сѣдмерицею (Мф. 18, 21–22).

Отсюда видно, что благодать, действующая в тайне исповеди, спасительно простирается на все раны души, каковы

бы он ни были, и условие действия ее одно: аще исповедаем. Писание указывает примеры грешников, чрез покаяние получивших прощение и помилование. Покаянием оправдался мытарь перед Богом, за покаяние помилована грешница, омывшая слезами ноги Спасителя. Покаянием разбойнику отверсты райские двери. Покаянием и горькими слезами ап. Петр, троекратно отрекшийся от Господа, снова возведен в звание апостольское. Ап. Петр призывал к покаянию Симона волхва (Деян. 8, 22) и даже тех иудеев, которые распяли Мессию (2, 28. 37. 38), а Иисус Христос молился о них: Отче, прости им, не ведать бо, что творят (Лук. 23, 34). Ап. Павел разрешил понесшего временное отлучение и покаявшегося кровосмесника (2Кор. 2, 7). О себе ап. Павел говорит, что он прежде был хулитель, а теперь помилован (1Тим. 1, 13). Грешник, покайся, может даже опередить на пути в царства Божье тех, которые живут сравнительно праведно и не испытали глубоких нравственных падений. История церкви представляет примеры, когда покаявшиеся великие грешники высоко восходили на пути добродетели, обретали великую благодать в земной жизни и удостоивались прославления за гробом (напр. Мария египетская, Иаков пустынник). Церковь выразила веру в спасительную силу покаяния, призывая к покаянию и допуская к Таинству даже самых тяжких грешников, определив в правилах соборов и св. отцев непременно удостоивать их разрешения от грехов по надлежащем исполнении ими епитимии. Вместе с этим осуждены были лжеучения (монтанистов, новациан и донатистов), которые отвергали возможность разрешения от тяжких грехов, каков, напр., грех падших во время гонений, человекоубийство и под. Правда, Иисус Христос говорил о хуле на Духа Святого, что этот грех не отпустится ни в сей век, ни в будущий (Мф. 12, 32), а ап. Иоанн не повелевает и молиться о прощении греха смертного (1Иоан. 5, 16). Но под таким грехом разумеется совершенное ожесточение и нераскаянность, высшая степень злобы и вражды против Бога. Причина невозможности отпущения такого греха, следовательно, заключается не в том, что этот грех превышает бесконечную благодать Божию, а в нравственном

состоянии впавших в этот грех, – в том, что их ожесточение во зле достигло степени невозможности для них раскаяния, как в падших духах.

§ 166. Епитимии, их происхождение и значение

Господь, устанавливая Таинство покаяния, облек апостолов властью не только решить, но и вязать, не только отпускать, но и удерживать грехи. Здесь лежит основание для употребления в Таинстве покаяния т. н. епитимии (от το' ἐπιτίμιον – наказание, возмездие). В церкви православной разумеют под этим именем запрещения или духовные наказания за грехи и вообще дела покаяния, налагаемые духовником на некоторых из кающихся, смотря по важности грехов или состоянию совести кающихся, с целью врачевания их нравственных болезней, короче – «врачества, приличные недугу» (VI всел. соб. 102 прав.). Так как право налагать епитимии предполагается властью вязать и решить, данною апостолам, то употребление епитимии встречается еще в церкви апостольской. Пример этого видим в наложении ап. Павлом епитимии (ἡ ἐπιτίμια – 2Кор. 2, 6) на коринфского кровосмесника. Узнав о появившемся среди коринфян беззаконии, яко же ни во языцех именуется, яко некоему имети жену отчюю (т. е. мачеху), апостол повелевает коринфской церкви предати во имя Господа И. Христа такового сатане (παράδοῦναι τῷ σατανᾷ) во измождение плоти (1Кор. 5, 1–5). Под преданием сатане во изнемождение (εἰς ὄλεθρον – в погубление) плоти многие разумеют особенное, чрезвычайное наказание (напр., злокачественные раны, проказу, вообще болезнь – нечто подобное бывшему с Иовом), дабы измождением плоти ослабить и узы греха, что возможно было для апостольской власти, но прежде всего должно разуместь не что иное, как отлучение из общества верующих или церкви (2 и 13 ст.), вне которой область сатанина (Деян. 26, 18). Отлучение от церкви, составляя высшую степень церковного наказания, происходило, как видно, торжественно, пред собравшимся обществом и во имя И. Христа. В послании к Тимофею ап. Павел говорит, что он предал сатане Именей и Александра, да накажутся (παῖδευσθῶσι) не хулити (1Тим. 1, 20).

Подвергая сами согрешивших епитимиям, апостолы давали наставления не сообщаться с тем, кто, называясь братом

(христианином), остается блудником, или лихоимцем, или идоло-служителем, или злоречивым, или пьяницею, или хульником, – с таким даже не есть вместе (1Кор. 5, 11), отвращаться еретика по первом и втором обличении (Тит. 3, 10), не принимать его в дом, и не приветствовать его, ибо приветствующий его участвует в злых делах его (2Иоан. 10–11 ст.). Анафема да будет (ἀνάθεμα ἔστω), если бы кто стал благовествовать не то, что благовествовали апостолы (Гал. 1. 8). Кто не любить Господа И. Христа, да будет анафема, (ἦτω ἀνάθεμα, μαράν ἅθᾱ – 1Кор. 16, 22) ³³⁹.

Церковь после апостольского времени, руководствуясь примером и наставлениями апостолов, при применении к жизни власти вязать и решить во все времена употребляла епитимии, для блага членов своих. Об этом свидетельствует целый ряд канонов об епитимиях отдельных отцов церкви (Василия В., Григория Нисского и др.) и вселенских и поместных соборов ³⁴⁰ и епитимийных правил в особых покаянных, сборниках (покаянных, номоканонах или пенитенциалах), составлявшихся как на востоке, так и на западе, для руководства духовникам при определении епитимии. Из таких сборников древнейшим и получившим наибольшую известность является покаянный номоканон, приписываемый Иоанну Постнику, патр. константинопольскому (ум. 596 г.) ³⁴¹. По различию грехов со стороны их тяжести и готовности согрешившего к исправлению (VI всел. соб. 102 пр., Григор. нис. прав. 7), епитимии от времен глубокой древности употреблялись и употребляются в православной церкви двоякого рода: одни заключаются . в некоторых особенных благочестивых упражнениях или делах покаяния, напр., в молитве сверх обычной, земных поклонах, в усиленном посте, в благотворении ближним, иногда в посылке в монастыри для исполнения положенных дел покаяния и т. п., с отлучением временно от причащения (отлучение малое или не полное) или без такого отлучения, а другие – «в отлучении» согрешившего от причащения и даже от церкви на определенное время (ἀνάθεμα, excommunicatio major). К последним относились, напр., такие грехи, как отступничество, ересь, богохульство, убийство, святотатство,

кровосмесничество, клятвопреступление и подобные. В церкви первых веков христианства впадшие в последнего рода тяжкие и явные грехи в качестве епитимии несли публичное покаяние, проходя несколько последовательных степеней, подобных (с III в.) тем, который должны были проходить вообще все лица, впервые вступающие в церковь Христову. Несение такой епитимии соединялось с воспрещением пользоваться известными церковными правами или благами, напр., недопущением к участию в общих молитвах, Таинствах, агапах и т. п. ³⁴².

Но хотя епитимии и являются особого рода наказаниями, но он суть наказания только исправительные, отеческие (παιδεία) по отношению к согрешившим, точно такие, о каких говорит апостол: его же любит Господь, наказует (παιδεύει – Евр. 12, 6), и в другом месте: от Господа наказуемся (παιδεύομεθα, да не с миром осудимся (1Кор. 12, 32), а по отношению ко всем другим членам церкви – предупредительные или предохранительные от тех же и подобных нравственных недугов. Поэтому и наложение епитимии, как имеющих целью исправление жизни кающегося и предупреждение от соблазна других, да и прочии страх имут ко греху (1Тим. 5, 20), исходит из любви и попечения церкви о спасении своих чад, и налагаются он на сроки, изменяемые и отменяемые в зависимости от нравственного состояния несущих епитимии. К иным пастыри церкви должны быть милостивы, с рассмотрением (Иуд. 22). Особенно ясно открывается такое значение епитимии на примере наложения ап. Павлом епитимии на коринфского грешника. Цель наложения этой епитимии он определил так: да дух грешника спасется (1Кор. 5, 5), чтобы иначе не заразилось все тело церкви (ст. 1), а побуждением к этому служило только то, да любовь познаете, юже имам изобильно к вам (2Кор. 2, 4). Не смотря на тяжесть и опасность греха, определение об отлучении имело только силу временную. Число дней, в продолжении которых лежала на грешнике епитимия, неизвестно, но оно определено у апостола тем, что понесенное им наказание (ἐπιτίμια), еже от многих (т. е. которое тяготело над ним не со стороны одного), сделало то, что должно было сделать, именно

возбудило в нем сознание вины, раскаяние и печаль, – глубокую печаль (περίσσοτέρα λύπη – 2Кор. 2, 7), под которой, конечно, нужно разуместь ту самую печаль, яже по Бозе, которая, по словам того же апостола, покаяние нераскаянно во спасение содевает (7, 10). В каком виде выражалась эта печаль, не говорится; достаточно того, что эта печаль была известна обществу верующих (конечно, потому, что выражалась внешним образом и в какой-либо определенной форме), и общество находило достаточно для того, чтобы принять в общение виновного снова. Апостол одобряет это намерение и высказывает по этому поводу свою радость. Разрешение и побуждение к разрешению им выражены так: довольно таковому запрещению сие, еже от многих, т. е. что вам надобно простить и утешить его, да не како многою скорбию пожертве (καταποθή) будет таковой, и просить: тем же молю вы утвердите к нему любовь, т. е. дает полномочие на принятие коринфскою церковью раскаявшегося в грехе обратно в свою среду (2Кор. 2, 7–8).

Такое же значение усвояла епитимиям и древне-вселенская церковь, как можно видеть из соборных и святоотеческих правил об епитимиях. Епитимии в них прямо называются духовными «врачевствами, приличными недугу», а по меткому выражению Вальсамона (в толков, на 42 прав. св. Василия В.), «епитимии не карательны, но освятительны и целительны». «Как часто, исповедует блаж. Августин, молился я в юности моей: даруй мне, Господи, целомудрие, только не очень скоро. Боялся я, что Бог слишком скоро услышит меня и скоро исцелить меня от моей страсти, которую я больше желал бы питать, чем погасить»³⁴³. Вот откуда возникает необходимость для кающихся епитимии. Поэтому при наложении их правилами определяется заботиться о приспособлении их к свойству болезни в целях скорейшего и вернейшего уврачевания грешника, почему, если замечалось благотворное влияние епитимий, то уменьшали их, сокращали время епитимии или даже совсем их отменяли. Особенно раскрыт такой взгляд церкви на епитимии в 102-м правиле VI вселенского собора. «Приявшие от Бога власть решить и вязати, говорится здесь,

должны рассматривати качество греха, и готовность согрешившего ко обращению, и тако употреблять приличное недугу врачевание, дабы, не соблюдая меры в том и другом, не утратити спасения недугующего... Почему духовное врачевное искусство являющему подобает, во-первых, рассматривати расположение согрешившего, и наблюдати, к здравию ли он направляется, или напротив, собственными нравами привлекает к себе болезнь, и како между тем учреждает свое поведение; и аще врачу не сопротивляется, и душевную рану чрез приложение предписанных врачевств заживляет: в таковом случае, по достоинству возмеривати ему милосердие. Ибо у Бога и у приившего пастырское водительство, все попечение о том, дабы овцу заблудшую возвратити и уязвленную змием уврачевати... Должно непременно, которым либо образом, ила посредством суровых и вяжущих, или посредством более мягких и легких врачевных средств, противодействовати недугу, и к заживлению раны подвизатися: и плоды покаяния испытывати, и мудро управляти человеком, призываемым к горнему просвещению» ³⁴⁴ .

§ 167. Особенности Р.-католической церкви в учении о Таинстве Покаяния. Учение об удовлетворении и индульгенциях

Римская церковь удерживает покаяние (poenitentia), как Таинство, и верует, что при видимом изъятии прощения от священника даруется невидимое разрешение грехов исповедующемуся Самим И. Христом. Однако в учении об этом Таинстве ею допущены такие заблуждения и злоупотребления, связанный с общим ее строем и воззрениями на оправдание и спасение человека, которыми совершенно извращен дух и характер Таинства.

I. По определению тридентского собора от кающегося для полноты и совершенства (ad integritatem) Таинства необходимо требуются три существенные условия: сокрушение о грехах (contritio), исповедь (contessio) и удовлетворение (satisfaction)³⁴⁵.

Требование сокрушения о грехах должно слагаться, по римскому учению, из скорби о грехах (doloramini), отвращения от них (detestatio) и намерения вперед не грешить (propositum non peccandi). Но на самом деле в римской церкви оно сведено к простому полураскаянию, или просто сожалению (attritio) о грехах, которого будто бы достаточно для совершенства покаяния. Совершенное сокрушение само по себе уничтожало бы грехи и, таким образом, делало бы излишним Таинство³⁴⁶. Соответственно с этим и требования от кающихся отворачивания от греха и обещания впредь не грешить ослаблены в такой степени, что превратились, можно сказать, в отрицание их необходимости³⁴⁷. Сделано это знаменитейшими иезуитскими учителями нравственности (каковы, напр., Гюри, – глава новейших иезуитов, Альфонс де-Лигуори, XVIII в., причисленный к лику святых и возведенный папою Пием IX на степень «учителя церкви», и др.). Они применили к Таинству покаяния измышленную ими теорию т.н. правдоподобных мнений (пробабилизм), извращающую нравственный закон и приучающую к нарушениям этого закона под предлогом его

исполнения ³⁴⁸ . Произведения их, и вообще теория правдоподобных мнений лежит в основе и всех р.-католических пастырских руководств об исповеди, издаваемых с епископского и папского разрешения и благословения. Вследствие происшедшего отсюда отождествления р.-католической исповеди с иезуитскою, требование сокрушения о грехах свелось к лицемерию в Таинстве покаяния, к покаянию «не сполна», под разными предлогами, даже в грехах «смертных», превращаемых разными «если» в простительные и извинительные и т. п.

Далее, самая исповедь (confessio) в римской церкви превращена из «врачебницы», чем должна быть и есть в православной церкви, в «судилище», в внешний процесс следствия и суда над человеком грешником ³⁴⁹ . Духовник в римской церкви есть не столько пастырь и врач, сколько судья совести верующих, который по божественному будто бы полномочию подробнейшим образом расследывает вины кающегося, какие им сделаны грехи, по каким побуждениям, при каких обстоятельствах, чтобы тот или другой поступок подвести под ту или другую статью кодекса грехов, измышленного казуистами. Исповедь отсюда превращается иногда в самую мелкую казуистику, в инквизиторский допрос, – такой, при котором начала нравственности и приличия устранены ³⁵⁰ .

Заменив идею духовного врачевания идеей суда и требование раскаяния полураскаянием, р.-католическая церковь допустила и догматические заблуждения в учении о Таинстве покаяния. Сюда относится учение о т.н. удовлетворении Богу со стороны человека и индульгенциях.

II. Сущность учения об удовлетворении (satisfactio) ³⁵¹ Богу со стороны человека состоит в том, что христианин, чтобы наследовать блаженство вечное, за каждый произвольный грех должен понести соразмерную с грехом кару, принять возмездие, и тем вполне загладить свои грехи, так, чтобы на нем уже не оставалось никакого долга. Раскрывается это учение таким образом. Правда Божия требует от человека удовлетворения за его грехи, понесения им наказаний за них. Наказания эти суть двоякого рода: во-первых, вечные наказания в аду, и, во-

вторых, временные наказания в земной жизни и за гробом (в чистилище). Иисус Христос Своими искупительными заслугами и жертвою принес бесконечно великое удовлетворение правосудию Божию за весь род человеческий. Его крестные страдания и смерть превышают всякую меру наших беззаконий и с избытком покрывают все грехи. Однако сила Его искупительных заслуг по преимуществу и исключительно простирается только на вечные мучения, но не освобождает от необходимости потерпеть за свои грехи известную кару, и, таким образом, принести божественному правосудию удовлетворение. В Крещении человеку даруется по заслугам Исккупителя отпущение всех грехов – первородного и личных со всеми их последствиями, наказаниями, как временными, так и вечными. Но это есть исключение из общего правила, так как грех первородный есть грех наследственный, в котором мы не участвовали личною волею. Но во всех грехах, совершаемых после Крещения, участвует наша воля. За эти грехи человек сам должен понести наказание. Поэтому в Таинстве покаяния грешнику отпускаются ради искупительных заслуг Христовых лишь вина греховная и вечное наказание за грехи, но не отпускаются наказания временные, или, по крайней мере, отпускаются не всегда в виду того, что вина грешника, впадшего в грехи после Крещения, больше его вины до Крещения и его воля участвовала в этих грехах. За каждый таковой произвольный грех человек, чтобы получить полное помилование от Бога, должен принести личное удовлетворение (*satisfactio*) правосудию Божию, личную уплату, выкуп; – понести еще временные наказания, более или менее тяжкие и продолжительные, сообразно с степенью и мерою виновности пред Богом; иначе грехи оставались бы безнаказанными. Без такого удовлетворения ни один грех не может быть окончательно прощен, даже при самом искреннем в нем раскаянии и ради лишь заслуг Исккупителя ³⁵².

Средства такого удовлетворения правосудию Божию многочисленны. Сюда относятся временные бедствия, преследующие человека на всех путях жизни и служащие достождным воздаянием, казнь или местью человеку за

грех (роеное vmdicativae), добрые дела, в частности – подвиги благочестия (посты, дела милосердая, молитвы и др.), принимаемые христианами на себя, в вид наказания за грехи, добровольно, помимо советов духовников, и особенно церковный епитимии. Епитимии – это не «духовные врачества, приличные недугу», а в собственном смысле наказания, посредством которых церковь мстит грешнику, карает его за оскорбление божественного правосудия, наказывает его пропорционально с степенью и мерою виновности пред Богом по свойству грехов. Пастырям церкви вменяется поэтому в обязанность подвергать епитимии каждого кающегося и при этом ее тяжесть должна в точной мере соответствовать тяжести исповеданных грехов, так чтобы кающийся получил должное по делам своим ³⁵³.

Как ни разнообразны средства сатисфакции, однако во время земной жизни далеко не все успевают оплатить свой долг правосудию Божию в надлежащей мере. Бывает нередко, что покающийся христианин и внезапно умирает, не успев исполнить назначенной ему епитимии. В будущую жизнь он переходит хотя и разрешенным в Таинстве покаяния от греховной вины и потому свободным от вечных наказаний, но не уплатившим долга правосудию Божию понесением временных наказаний. Между тем Господь требует от всех полного удовлетворения. Тогда таковой приносит удовлетворение правде Божьей за гробом. Для этого существует в загробной жизни т.н. чистилище (purgatorium), – среднее состояние или место между адом и раем, находящееся в котором испытывают более или менее продолжительные. смотря по грехам своим, наказания только затем, чтобы, уплатив свой долг божественному правосудию, перейти в жилище блаженных ³⁵⁴.

Учение об удовлетворении, как в существе своем, так и в своих частных утверждениях не может быть признано истинным.

Основное положение этого учения, т. е., что человек должен приносить удовлетворение правосудию Божию за свои личные грехи, противоречит верованию всего христианского мира, что Иисус Христос принес полное и совершенное удовлетворение правосудию Божию однажды навсегда за все грехи и за весь

род человеческий. Что Его жертва превышает всякую меру наших грехов, это признается и р.-католическою церковью. Но если так, то не понятно, почему, освобождая человека от греховной вины и вечных наказаний, заслуги Христа не простираются на наказания временные, или, по крайней мере, простираются на них не всегда. Если заслуги Христа бесконечны и безмерны, то отсюда следует, что ни о каком удовлетворении Богу со стороны самого человека не может быть и речи. Если же это удовлетворение требуется, то опять с такою же логичностью вытекает, что удовлетворение, принесенное Сыном Божиим, не полно. Очевидно, здесь явное и коренное противоречие, сопровождающееся целым рядом противоречивых следствий. На самом деле если за все грехи мира принесена достаточная и даже преизбыточествующая жертва Сыном Божиим, а между тем требуется, чтобы люди сами претерпевали еще временные наказания за свои грехи для удовлетворения вечной правде, то, значит, правда Божия наказывает за одни и те же грехи два раза, требует двукратного удовлетворения, что и несправедливо и противно понятию о правде Божией.

Мысль, что временные бедствия и скорби, постигающие человека, имеют возмездно-карательное значение, противоречит основной идее искупления, несостоятельна и сама по себе. Бог любви есть (1Иоан. 4, 8), а поэтому Ему нельзя приписать никаких действий, подобных обнаружениям человеческой мстительности, никакого намерения причинить человеку зло, которым месть несомненно и обуславливается. Да и мыслимо ли вообще говорить о мести всесовершеннейшего Существа слабому и смертному человеку, который своими грехами ежеминутно и безмерно Его оскорбляет. Если бы Бог со всею строгостью карал человека за его грехи и Свою кару соразмерял со степенью их, то никому не было бы никакой надежды на спасение, что и выражает псалмопевец, говоря: аще беззакония назриши, Господи, – кто постоит (Псал. 129, 3)? Несомненно, таким образом, что любвеобильный Бог, посылая человеку временные несчастья, не карает его, не мстит ему за – оскорбление божественной правды, а ведет его ко спасению, обнаруживает в отношении к нему Свою божественную

благость. Если Бог посещает несчастьями праведных, то, несомненно, с целью испытания и укрепления их веры; если же посылает их грешнику, то желает чрез них вразумить человека и возвратить его на путь добродетели. Временные наказания, которыми Бог посещает грешников, имеют, следовательно, значение не возмездно-карательное, а педагогически-исправительное. Аз, их же еще люблю, обличаю и наказую (Апок. 3, 19), говорить Сам Господь. Его же любит Господь, наказует. Что же касается таких наказаний, которые по роду и по форме своей исключают возможность исправления наказуемых (напр., всемирный потоп, наказание Надава и Авиуда, сыновей Аарона, Корея, Дафана и Авирона, Содомы и Гоморры, фараона с войском, Анании и Сапфиры, те вечные наказания, которым будут преданы грешники в день гнева и откровения, праведного суда Божия), то и эти наказания не суть мщение разгневанного Бога. Примеры таких наказаний, служа к вразумлению другим, хотящим нечестивовати (2Петр. 2, 6; см. 1Кор. 10, 11–12; Деян. 5, 11), по отношению в самим наказуемым являются проявлением непощадения (ἀποτομία) Божия (Рим. 11, 22), вызываемым упорством и нераскаянностью людей (Рим. 2, 5), т. е. такие люди осуждаются и погибают не потому, что их преследует мщение Божие, а потому, что они сами готовят себе такую участь. Эта участь их является следствием свободного удаления от добра и блаженства (Притч. 6, 12–15), самонаказанием. Не имеют возмездно-карательного значения и церковные епитимии. Церковь, следуя наставлениям откровения, всегда смотрела на них, как на орудие не кары и мести, а исправления и духовного врачевания. Ни один из соборов, никто из вселенских учителей не высказывал также мысли, что выполнением епитимий приносится Богу какое-либо удовлетворение или выкуп. Правда, некоторые из западных древних учителей, каковы: Тертуллиан, Киприан, Амвросий и Августин, иногда называли епитимии удовлетворениями (satisfactiones), но не в том смысле, будто он сами по себе служат искупительною ценою и жертвою за грехи для божественного правосудия, а в том, что он, как отеческие наказания, возбуждают в грешниках раскаяние, которым

умиловывается Бог, и дают им возможность выразить и засвидетельствовать пред Богом всю истинность и глубину этого раскаяния ³⁵⁵.

Мнение об епитимиях, как какой то каре, противоречит и всему тому, что говорит откровение относительно отпущения грехов. Еще устами пророков Господь дал обетование установить новый завет, в силу которого грехи будут отпущены человеку и не помянуты к тому, без всякой кары (Иер. 31, 31. 34: Иезек. 18, 21–24; Ис. 38, 17; Пс. 31, 1; 44, 22; Мих. 7, 19). Св. Писание представляет и многочисленные примеры, что для покаявшихся Господь дает разрешение безусловное, не требуя удовлетворения в виде временных наказаний, напр., когда помиловал и простил покаявшихся ниневитян, блудного сына, жену грешницу, мытаря, ап. Петра и др.

III. В теснейшей связи с учением об удовлетворении находится учение об индульгенциях, которым учение об удовлетворении, суровое в теории, на практике смягчается, дает возможность без трудных подвигов добра получить освобождение от наказаний, – войти в царство небесное, не принеся Богу должного удовлетворения за все грехи. В церкви, учит р.-католическая церковь, существует будто бы неисчерпаемая сокровищница сверхдолжных дел (*thesaurus supererogationis operum*) И. Христа, Божией Матери и всех святых, которая и может служить для спасительного употребления всем верным. Из этой сокровищницы, принадлежащей всему обществу христиан, папа имеет власть брать заслуги в желаемом количестве и при известных определенных условиях, по-своему усмотрению, переводить их на людей грешных, и, таким образом, освобождать их от обязанности приносить лично удовлетворение за свои грехи. Живые этим способом могут быть освобождены от несения епитимии за известные грехи, а умершим – сокращаем срок и облегчаемы мучения в чистилище, или даже даруемо освобождение от них. Это освобождение от временных наказаний чрез усвоение чужих сверхдолжных дел совершается посредством индульгенции, вне Таинства покаяния, однако же не независимо от него. Всякий, испрашивающий у церкви

отпущения временных наказаний за какие-нибудь грехи, должен сначала очиститься от этих грехов посредством Таинства покаяния. Иначе не может быть дана ему и индульгенция; она освобождает от временных наказаний только после предварительного прощения человеку греховной вины и вечных наказаний в Таинстве покаяния. Индульгенция, таким образом, есть тоже своего рода удовлетворение, только получающий ее удовлетворяет правосудию Божию не сам собою, а через других. Отпущению наказаний посредством индульгенций усваивается значение не только пред судом церкви, но и пред Богом.

Историческое происхождение индульгенции или снисхождений (*indulgentia* значит снисхождение, милость), а потом и самого учения об них, в общих чертах таково ³⁵⁶. Церковная практика запада весьма рано (V в.), как видно из древних западных пенитенциалов, стала позволять замену тяжких канонических епитимий пением псалмов, коленопреклонениями, заказными обеднями и т. п., а также откупом от епитимии посредством денежных сделок ³⁵⁷. К VIII в. уже утвердилось мнение, что епитимии в особенности может заменить щедрая милостыня и благотворительность в пользу церкви, каковое мнение поддерживало и духовенство (основание видели у Сир. 3,–30 и Дан. 4, 24 и под.). Мало-помалу вошло в обычай вместо выполнения епитимий жертвовать деньгами или чем-либо другим, смотря по удобству и обстоятельствам, так что с XI в. епитимийные уставы потеряли всякий авторитет и значение. В это время под условием исполнения какого-либо обета, напр., посещения в известное время церкви, пожертвования на постройку церкви или монастыря и т. п., можно было получить не просто смягчение, но уже совершенную отмену (*tota poenitentia*) наказания (епитимии) от епископов и самих пап. В народе появилось убеждение, что за деньги можно купить не освобождение только от епитимии, но и отпущение грехов (*a poena et a culpa*). Особенною щедростью в отпущении епитимии отличались епископы, злоупотребления которых в раздаче «снисхождений» сильно обличал Абельяр (*Ethica*, с. 25). В XI в.

начались крестовые походы. Крестоносцы предпринимали такие подвиги, которые, по взгляду латинян, равнялись выполнению всякого рода епитимий. Римские папы, в видах привлечения большого числа людей к участию в них, за подвиги крестоносцев стали объявлять полные индульгенции всякому, как бы он ни был грешен, только бы брал оружие и шел освободить св. землю ³⁵⁸. А так как в крестовых походах можно было участвовать не личными только подвигами, но и денежными пожертвованиями на крестоносные ополчения, то папы находили законным давать индульгенции и за денежные пожертвования на нужды крестоносцев, а с тем вместе начали щедро раздавать их и по других причинам, каковы: освящение церквей, учреждение богаделен, походы вообще против врагов папства и т. п. Желających воспользоваться индульгенциями, чтобы освободиться от епитимий посредством выкупа, даже и из людей благочестивых, явилось много. Индульгенции превратились в богатый источник денежных доходов для пап и получили широкое и многообразное применение. Для увеличения доходов от индульгенций были установлены юбилейные годы, по примеру ветхозаветных юбилеев, с объявлением полной индульгенции (*indulgentiam plenarum*), т. е. освобождения от епитимий, положенных духовниками, всем тем, которые посетят Рим в юбилейный год ³⁵⁹. Но не все иностранцы-католики в юбилейные годы могли являться в Рим за получением индульгенции (по дальности и трудности путешествия, дороговизне пути и т. п.) и которые, следовательно, ничего не платили в папскую казну. Чтобы распространить «благodeяние юбилейного года на этих несчастных» папа Бонифаций IX (1389–1404) объявил во всех р.-католических странах, что «каждый может получить полную индульгенцию, если только он в определенное время будет молиться в ближайшей к нему церкви и заплатит всюду для этого разосланным сборщикам те деньги, которые он должен был бы употребить на путешествие в Рим, или по крайней мере третью часть их» ³⁶⁰. Эта мера еще более увеличила папскую казну. Продажа индульгенций стала производиться открыто и в

самых широких размерах, как в самом Риме, так и во всей р.-католической церкви ³⁶¹ .

Установлены были «покаянные таксы», в которых точно указывалось, сколько нужно было заплатить за разрешение наказания (а по понятиям р.-католиков того времени – за разрешение от того или другого греха). Эти таксы не были каким-либо тайным учением, а напротив, проповедовались во всеуслышание, с колокольным звоном и с церковных кафедр, вывешивались и в самых храмах ³⁶² . За точно определенную сумму предлагалось разрешение грехов не только уже содеянных, но и будущих – насилия, прелюбодеяния, убийства. Не было греха, за который нельзя бы получить прощение, не исключая богохульства и ереси. Можно было даже откупиться от чистилища ³⁶³ . Для заведывания делом продажи разрешений и покаянием учреждена была особая конгрегация – «священная пенитенциария», которая выдавала всем желающим разрешительные грамоты от грехов за известную плату со взиманием пошлин за делопроизводство ³⁶⁴ . Нередко издавали папы и особые разрешительные грамоты, в которых назначали общие пожертвования в пользу церквей или монастырей на их построение и под., за каковые также давали индульгенции ³⁶⁵ . Эти и подобного рода злоупотребления Таинством достигли до таких размеров, что вызвали протесты против индульгенции не отдельных только лиц, но и целых соборов (напр. IV латер, собора в 1215 г., соборов XV в. констанцкого и базельского, считаемых на западе вселенскими). С протеста против индульгенции началась и самая реформация. Но зло приобрело силу обычая и закона, поддерживалось папами, а схоластическое богословие взяло на себя заботу догматически обосновать вошедшее злоупотребление. В XIII в. явилось у схоластиков (у первого Ал. Галеса) учение, что когда дается индульгенция, то наш долг оплачивается преизбытком заслуг Спасителя и святых Божиих. Папа же Климент VI, объявляя на 1350 г. юбилейную индульгенцию, в своей булле «Unigenitus» право церкви делать грешникам снисхождение уже прямо обосновывал на измышленном схоластическом учении о сокровищнице сверх должных дел и, таким образом, сообщил

учению и о сокровищнице и об индульгенциях догматический характер ³⁶⁶ .

Собор тридентский, не смотря на протесты против индульгенций, утвердил раздачу их на все времена и постановление свое о них оградил анафемою ³⁶⁷ .

Раздача и продажа индульгенций и доселе папством производится в широких размерах, хотя, конечно, столь открытое действие такс в настоящее время, как прежде, и не возможно ³⁶⁸ . Но и новейшие отпущения (индульгенции) развращают р.-католический мир не только не менее, но даже еще более и еще глубже, чем средневековые. Самые индульгенции, и ныне действующие, имеют несколько разрядов. По обширности своего действия они разделяются на полные (plenaria) и неполных или частные (partialis). Посредством полных индульгенций отпускаются грешнику все временные наказания, какие нужно было бы понести ему для удовлетворения правосудию Божию за грехи, если только он очищен Таинством покаяния, так что если получивши ее тотчас умрет, то для него нет необходимости подвергаться очистительным наказаниям за гробом, – он прямо вселяется в жилище блаженных. Полные индульгенции даются обыкновенно в юбилейные годы (т. е. чрез каждые 25 лет), при восшествии нового папы на престол, по поводу каких-либо важных церковных событий, напр., канонизации святых, объявлении новых догматов, обращения неверных, искоренения ересей и т.п. ³⁶⁹ . Провозглашение полных индульгенций обставляется особо торжественною и пышною обрядностью в Риме, а случается – и в других местах. Индульгенциями неполными или частыми отпускается только известная доля этих наказаний. Обыкновенно этого рода индульгенции называются индульгенциями стольких то дней, или стольких то лет (напр. 30, 40, 100 дней, 7 лет и т. п.). Этим обозначается, что посредством неполных индульгенций человек настолько же может удовлетворить правосудию Божию, насколько и посредством епитимии, предписываемой церковью к исполнению в течение известного времени. Относительно способа действия индульгенции, даваемые живым, различаются

от индульгенции, предназначенных для страждущих в чистилище. Живым, римская церковь прямо отпускает временный наказания «самовластно» (*per modum absolutionis*), по отношению же к умершим индульгенции признаются помогающими «ходатайственно» (*per modum suffragii*), т. е. лишь чрез предложение Богу преизбыточествующих удовлетворений из сокровищницы и молитву к Нему милостиво воззреть на эти удовлетворения и ради их облегчить или отпустить усопшим братьям чистилищный страдания, но без ручательства, что они окажутся пригодными именно тем, кому они предназначаются; отпущение может быть дано Богом не этому лицу, а другому. Есть еще индульгенции местные, предметных и личные. Если право на получение индульгенции обуславливается посещением каких-либо священных мест, то такая индульгенция называется местною. На западе Европы не мало существует т. н. «привилегированных» монастырей, церквей, алтарей, часовен, посещение которых, при исполнении известных условий, награждается полною или частною индульгенцией ³⁷⁰. Предметными называются индульгенции, получение которых обуславливается ношением при себе каких-либо священных предметов, напр., маленьких крестов, медалей, четок, медальонов, освященных в Риме, и подобных предметов. Сюда же можно отнести индульгенции, который приобретаются чтением разных молитв и гимнов, согласно с папскими установлениями ³⁷¹. Наименование личных усваивается индульгенциям в том случае, когда они даются на имя какого-либо определенного лица, общества или братства ³⁷². Такие индульгенции имеют, напр., общества «Сердца Иисусова», «Непорочного зачатия», «Общество рожанца», т.е. четок и т.п. Наконец, относительно продолжительности действия индульгенции разделяются на временные и на постоянные. Приобретение первых ограничивается определенным сроком; с истечением срока, считая с того дня, которым помечена булла или брове, прекращается и возможность приобретения индульгенции. Индульгенции постоянные даются без обозначения времени, в продолжение которого они могут быть приобретены и иметь свою силу. Они перестают быть

действительными только тогда, когда церковная власть возьмет их назад, или когда уничтожаются (напр. медальоны, четки и проч.) или перестают быть тем, чем были прежде самые места (превращение, напр., монастыря в приходскую церковь) и предметы, которым дарована индульгенционная привилегия.

Власть давать индульгенции – полная и без ограничений принадлежит исключительно папе. Затем этим правом пользуются соборы, кардиналы, легаты, примасы, патриархи, архиепископы и епископы, но с ограничениями по отношению к месту, времени и частным случаям и в зависимости от папы.

История происхождения индульгенций и нравственно развращающее влияние, какое имели и имеют они на р.-католическое население, особенно на тех, которые прямо отождествляют индульгенции с отпущением всякого рода грехов и верят в их действительность, уже свидетельствуют о ложности и самого учения об индульгенциях, осужденного собственно и римскою церковью на некоторых своих соборах. Ложность его открывается и из того, что оно и держится всецело на ложном основании, – на мысли о сверхдолжных заслугах святых и сокровищнице сверхдолжных дел и связано с ложною же доктриною о чистилище.

Защитники учения об индульгенциях в оправдание собственно этого учения указывают на то, что во времена гонений церковь освобождала от епитимии и принимала в свое общение отпадших от веры по ходатайству мучеников и исповедников. Это действительно было, но значение факта преувеличивается. Индульгенция предполагает, что у того, кому она дается, собственных средств для погашения долга недостаточно, а потому дефицит его и покрывается преизбыточествующими удовлетворениями других. По отношению же к рассматриваемому факту подобный предположения неуместны. Св. Киприан карфагенский, между сочинениями которого есть особый трактат, посвященный вопросу о принятии падших в церковное общение («О падших»), совершенно устраняет уместность подобных предположения, когда к самим падшим обращается с увещаниями принести в своем грехе искреннее раскаяние, утвердиться в вере и

исправиться в жизни и не возлагать преувеличенных надежд на мучеников и исповедников, а пред этими последними настаивает, чтобы они, ходатайствуя за падших, обращали внимание на их исправление и тщательно взвешивали их сердечные расположения. Впрочем, мученики и исповедники не всегда следовали этому совету св. Киприана и иногда давали грамоты мира (*libellus pacis*) без должной осмотрительности. Особенной снисходительностью отличался мученик Лукиан, именем которого падшие злоупотребляли весьма часто. Можно думать, что в связи с этими злоупотреблениями возникло и мнение, что если мученики и исповедники ходатайствуют за падших, то грехи последних покрываются заслугами первых. Но если такое мнение и было, то оно существовало, как частное заблуждение, стоящее в противоречии с верованиями церкви. Силою восстает против такого мнения Тертуллиан. «Для мученика, говорит он, достаточно, если своими заслугами он загладит свои собственные грехи. Кто, кроме Сына Божия, своею смертью может избавить от смерти другого? Это признак гордости и неблагодарности расточать другим то, что приобретено для себя дорогою ценою. Если ты и сам грешник, то каким образом елей твоего светильника может быть полезным и тебе и мне ³⁷³. Св. Киприан и Тертуллиан являются выразителями общецерковного мнения своего времени. Подтверждено этого представляют определена карфагенского собора (251 г.), отцы которого, имея в виду предотвратить злоупотребления ходатайственными грамотами мучеников и исповедников, постановили, чтобы ни один падший не был снова принимаем в общение с церковью без предварительного покаяния и продолжительного испытания. С этими определениями согласился и папа Корнелий ³⁷⁴. Следовательно, если древняя церковь уважала предстательство мучеников и исповедников, то потому только, что предстоятели церкви высоко ценили их свидетельство, потому только, что ходатайство мучеников и исповедников служило порукою исправления и раскаяния самих падших, но отнюдь не во имя той идеи, будто заслуги подвижавшихся за веру могут быть вменяемы отрекшимся от Христа. И когда

оказалось, что именем мучеников стали злоупотреблять, то пастырям церкви было предоставлено подвергать падших, хотя бы они и имели грамоты мира от мучеников и исповедников, внимательному испытанию, прежде чем воспоследует принятие их.

Находят еще сходство между теперешней индульгенционной практикой и снисхождением древней церкви по отношению к тем из подвергшихся епитимиям, которые обнаруживала признаки истинного раскаяния и исправления. Правда, древняя церковь нередко облегчала епитимии, но только поступая так, она не индульгенцию давала, усвая грешникам преизбыточествующие заслуги Спасителя и святых, а духовно врачевала их, и потому, приноравливаясь к нравственному их состоянию, или ослабляла епитимии, или переменила ее, или увеличивала, или же совсем отменяла. Епитимии, следовательно, были духовно-врачебными средствами, а снятие их было отменой лекарства, которое произвело свое действие и дальнейшее употребление которого представлялось бесцельным.

§ 168. Учение о покаянии отделившихся от Римской церкви западных исповеданий

I. Заблуждения и злоупотребления в римской церкви, связанные с Таинством покаяния, расположили западные христианские исповедания, отделившиеся от Рима, к отрицательным воззрениям на это Таинство. Прежде всего, это обнаружилось в лютеранстве и реформатстве. Правда, на первых порах, в виду ясных указаний Писания на это Таинство, немецкие реформаторы, на ряду с Крещением и причащением, склонны были удерживать и покаяние в числе Таинств, имеющих обетование благодати. Но потом воспоминания о р.-католической исповеди с ее формально-судебным характером и значением («великом истязании» и «тирании» над совестью человека, как называли ее реформаторы) и пользовании разрешительною властью с требованием удовлетворения (а не веры и глубокого раскаяния) и употреблением индульгенции привели их к отрицанию существенного значения двух важных сторон этого Таинства – устной исповеди и разрешения от грехов, а при отрицании их, очевидно, покаяние не могло сохранить значение Таинства, имеющего целью отпущение грехов, а могло остаться лишь учение о покаянии, как христианской добродетели. В этом смысле и предлагается протестантством учение о покаянии. Сообразно с своим учением о вере, как едином необходимом условии спасения со стороны человека, оно учит, что крещенный, потерявший чрез грехи дарованное по вере оправдание, может опять оправдаться пред Богом чрез внутреннее сокрушение о грехах, но под условием веры, что грехи отпускаются ради заслуг И. Христа, и исправления жизни ³⁷⁵. Раскаявшемуся в грехах своих и верующему Бог дарует прощение грехов, вины и наказаний за них, без всяких внешних средств, почему устная исповедь и посредство священника не необходимы и не обязательны для примирения грешника с Богом.

Но отвергнув обязательность и необходимость для получения прощения от Бога грехов устной исповеди и

разрешения священника, протестантство удержало в своих общинах то и другое в качестве простых обрядов, как полезные церковные учреждения, особенно для детей и лиц с слабою и мнительною совестью. Исповедь существует в протестантских обществах, обыкновенно предшествуя причащению (у лютеран), в двояком виде: в виде общего, всенародного исповедания и в виде частной, одиночной исповеди и разрешения от грехов. Общая исповедь состоит в том, что в общественном молитвенном собрании служитель слова, по прочтении избранных мест Писания, убеждает верующих к покаянию, затем приносится общее исповедание или признание греховности с изъявлением потребности получить прощение грехов и объявляется пастором общее же разрешение от грехов. Желающие могут прибегать и к частной исповеди пред пастором, но и при этой исповеди от воли и расположения кающегося зависит, признать ли себя вообще грешником, без подробного исповедания определенных грехов, или исповедать, какие именно грехи тревожат совесть, – и в том и в другом случае можно получить разрешение от грехов, лишь бы было внутреннее сокрушение о грехах и вера ³⁷⁶. Разрешение пастора при обряде покаяния само в себе не заключает благодатного значения, не есть проявлено власти вязать и решить, данной от Бога чрез преемство от апостолов пастырям церкви, а только повторение евангельского слова, в приложении к одному или нескольким лицам, напоминание или возвешение о том, что кающемуся и верующему обещано и даруется Богом прощение грехов, подобно тому, напр., как в ветхом завете священник объявлял прокаженного чистым, после того как он уже очистился, или даже просто часть учительства.

Объявлять кающемуся то слово прощения, которое Иисус Христос изрек всем верующим в Него грешникам, может и не служитель слова, но и всякий другой член церкви ³⁷⁷. Оно и нужно лишь для утешения немощной совести, удручаемой сомнениями в возможности получить прощение грехов, но для самого примирения с Богом не необходимо. Возвещается кающимся по исповедании грехов – частном или общем прощение грехов ради И. Христа вполне, без требования от

исповедников какого-либо удовлетворения (*satisfactio*), или каких-либо дел. Одна лишь вера как вызывает желание получить от Бога прощение грехов, так и делает способным к принятию этого дара. Дела должны следовать, как плод покаяния (*fructus poenitentiae*). Что же касается епитимий, то они, по смыслу протестантского учения, будто бы умаляют значение заслуг Христовых. Все они суть измышления человеческие и потому не должны быть употребляемы ³⁷⁸. При таком способе разрешения от грехов, «слово прощения» может произноситься и над такими грешниками, которые заслуживали бы отлучения от церкви (отлучаются от «церкви» в протестантстве явные, явно производящие соблазн и нераскаянные грешники), но оно (прощение) «не принадлежит им и не относится к ним; они получили разрешение хитростью и украли» ³⁷⁹. Таково в основных чертах протестантское учение о покаянии.

Правы, конечно, протестанты, когда возможность примирения между Богом и христианином грешником ставят в зависимость от веры последнего в силу искупительных заслуг И. Христа. Эта сторона покаяния католицизмом была как бы забыта, и заслуги Христовы умалены. Но, признав за верою исключительное значение в покаянии, протестантство произвело лишь замену одной внешней примирительной силы (человеческие действия формально-правового характера) другою (искупительное дело Христово). Его учете о покаянии представляет в сущности то же формально-правовое воззрение на покаяние, как и в р.-католицизме (с его требованием сатисфакции), только в измененном виде. Что там относится к деятельности самого человека и внешнего религиозного учреждения, то здесь усвоится И. Христу. Если там человек еще считает необходимым принимать личное и деятельное участие в примирении с Богом, хотя бы и чрез совершение внешних, формальных действий, то здесь он уже слагает с себя этот труд и возлагает его на своего ходатая пред Богом – И. Христа. На свою долю здесь христианин – грешник оставляет только теоретическое и пассивное усвоение чужого, принадлежащего

Христу, дела. Можно сказать, что в протестантстве совершает покаяние Христос, а христианин лишь признает Его подвиг, воспринимаем спасительные плоды Его заслуг пред вечною правдою и старается успокоить себя в безопасности своего мира с Богом. Правда, вера во Христа, выставляемая протестантством, способна вызвать в сердце человека добрые чувства смирения и преданности Богу – Спасителю, но она же может вести и к противоположным отрицательным явлениям в нравственном отношении. Обещая человеку безопасный мир с Богом и, по существу своему, не касаясь глубины его грехолюбивого сердца, вера эта может располагать его к полной беспечности о спасении и окончательно усыпить его порочную совесть. Полагаясь на Христа и успокаивая себя верою в Его заслуги пред Богом, грешники могут поступать так же, как те, упоминаемые в евангелии, фарисеи и саддукеи, которых грозно обличал св. Иоанн Креститель, и которые, не принося истинного покаяния, говорили в себе: отца, имамы Авраама (Мф. 3, 9). Протестантское учение о Таинстве покаяния, таким образом, устраняет необходимость покаянного подвига вообще, необходимость с возненавидием зла и деятельной борьбы с грехом, побед над которым служат покаянные упражнения и в частности епитимии. А такие выводы из этого учения свидетельствуют о явной его односторонности.

Отрицание протестантством в частности необходимости и обязательности устного исповедания грехов и Таинственно – благодатного значения власти разрешающей, вопреки ясным свидетельствам евангелий о даровании И. Христом служителям церкви власти вязать и решить, и удостоверению Предания, что пастыри от дней апостольских пользуются этою властью и что применение ее соединялось с обязательным устным исповеданием грехов кающимися, вытекает в протестантстве из того же неправого учения об оправдывающей вере, которое лежит в основе многих других крайностей протестантского вероучения.

Оправдывая отрицание обязательности устного исповедания грехов пред служителем церкви для прощения грехов, протестанты указывают, что молитвою веры, при

внутреннем лишь раскаянии, можно испросить прощение грехов (Мф. 7, 7–8; Иоан. 16, 23; Иак. 5, 15), что евангелие указывает и примеры того, когда некоторые по молитве получили прощение грехов без исповеди, напр., мытарь, благоразумный разбойник, грешница, омывшая ноги Спасителя слезами, расслабленный, что прощающий человека грешника есть Бог, а Ему ведомы человеческие прегрешения и без исповедания частных грехов перед духовником, что, однако если кто чувствует потребность в такой исповеди, может удовлетворить ее как пред духовником, так и перед другим христианином, напр., отцом, другом, умудренным опытами жизни старцем и т.п., что исповедь непременно пред служителем церкви слишком тяжела, стыдна, противоестественна, а Иисус Христос учил, что бремя Его легко есть и пр. На такие рассуждения, в виду раскрытого учения о Таинстве покаяния, достаточно заметить следующее. Евангельские примеры прощения Богом грехов по молитве веры, без исповедания грехов, и обетования Божии о силе молитвы не дают основания выводить, что Таинство покаяния излишне. Все эти примеры были до установления этого Таинства, во времена видимого пребывания Господа с людьми; прощение грехов даровалось непосредственно Самим Богом и Христом – Сердцеведцем, не имевшим нужды в исповедании кающихся грехов своих, чтобы даровать ему и прощение и врачевание. Установление же Им же Самим для отпущения, после Его видимого удаления на небо, верующим их грехов и их врачевания особого Таинства, с принесением покаяния пред видимыми посредниками и орудиями Его власти вязать и решить, показывает, что молитва и Таинство покаяния несколько не исключают друг друга. Напротив, они находятся между собою в самой тесной связи и взаимно пополняют друг друга. Христианину, мучимому своими грехами, страшащемуся суда правды Божией, естественно в слезах сокрушения и раскаяния просить небесного помилования и прощения. Раскрытие пред Богом в молитвенном исповедании своих немощей и падений, естественно, облегчает состояние души, совесть находит некоторое успокоение. Ужасно состояние души, если во время своих внутренних, духовных болезней, она не

знает употребления лекарства-молитвы, как и вообще состояние человека, не имеющего возможности передавать своих мыслей и чувств другому. Это понятно психологически и по опыту. Но потому-то одна молитва еще не составляет Таинства и не может заменить его, что в ней действует одно естественное; она есть потребность души, есть в ней и нравственная сила, но из глубины же души возникающая, а не свыше, от Духа Божия сообщаемая. Исповедать свои грехи в молитве пред Богом и успокоиться в совести не значит еще получить полное разрешение от вины; это значит только то, что человек не упорствует в преступлении, сознает свою виновность, тяготится чувством греха, прибегает к милосердию и правосудию Творца, – и спокоен тем, что предаст себя, со всеми своими грехами, на волю Его любви и благодати, но и только, – большого значения такой исповеди дать нельзя. Внутреннее чувство прощения, на которое хотели бы сослаться, не только можете быть обманчиво в самом себе, но и не можете заключать в себе ничего положительного для человека. Какое твердое, какое высшее свидетельство дает оно человеку о его прощении и очищении? При том, внутреннее самоуспокаивающее чувство было бы безосновательно и в том отношении, что человек почитал бы себя оправданным или помилованным без суда. Но Бог, не изменяя Своей святости и правде, не может оставлять человеку грех без суда. Что же было бы, если бы каждый грешник имел право только про себя молиться Богу, и потом успокаивал сам себя в собственном чувстве прощением? Очевидно, нужна исповедь, – исповедь чрезвычайная, имеющая основания сверхъестественные и такое же сверхъестественное удостоверение в отпущении грехов, что и дается лишь в христианском Таинстве покаяния. Без видимого же и сверхъестественного удостоверения в отпущении грехов человек может впасть или в сомнение относительно действительности отпущения грехов и даже в отчаяние, или же, наоборот, может развиться в нем самонадеянность, в убеждении, что ему дано полное прощение грехов, за которою может следовать усыпление совести, что действительно и наблюдается в религиозном сектантстве.

Естественно человеку открывать свою душу, свои чувства и дела, свои недуги и падения ближнему, – тому-ли, пред которым он в своих чувствах и делах сознает себя виновным, или другому; в первом случае – он получает прощение от ближнего, в другом – утешение, вразумление, совет и совесть его успокаивается. Но это не может заменить Таинства покаяния. Ближние, не имея власти вязать и решить, так же не могут отпустить грехов другому, как не может человек отпустить сам себе собственных грехов.

Говорят еще, что естественное чувство стыда восстает против устного исповедания грехов. Правда, если не ложный стыд и страх, то самолюбие действительно возвышает свой голос против исповеди. Путь в царствие небесное тесен и врата в него узки (Мф. 7, 14; сн. 11, 12). Самолюбие не позволило и первым людям принести исповедь пред лицом Божиим в своем грехе, и вместо исповедания, вместо мольбы о прощении и помиловании, они представляли одни преступные извинения и даже слагали вину грехопадения на своего Создателя. Тогдашнее не раскаяние и повлекло осуждение на покаяние и их самих и их потомство. Но самое то исповедание своей греховности, как бы оно ни было тяжело, целебно и спасительно для человека, и чем оно полнее, глубже, решительнее, искреннее, тем полнее его благодатные плоды. Св. И. Златоуст, побуждая к тому, чтобы исповедь была точная и не краткая, говорить: «ты стыдишься открыть раны человеку, а не стыдишься пред всемогущим Богом наносить себе их, не хочешь исповедать их и покаяться, но в страшный оный день не перед одним, не перед двумя, а перед вселенною представятся они»³⁸⁰.

II. Ближе к обще-протестантским воззрениям и учение англиканской церкви о покаянии. Правда, в членах веры оно называется «Таинством», но Таинством «не евангельским», т.е. не установленным И. Христом и не имеющим никакого видимого знака или священнодействия, заповеданного Богом (XXV гл.). Особого чина Таинства покаяния с тайной исповедью, сопровождаемой разрешением грехов, англиканство (а также и американская церковь) не имеет. Ежедневное утреннее и

вечернее богослужение предваряется увещанием к присутствующим со стороны совершающего богослужение исповедать грехи, но затем – произносится присутствующими, вслед за священником, «общее исповедание» по установленной форме и дается им (священником) такое же общее «разрешение», – в смысле объявления о прощении Богом грехов всем истинно кающимся. В частности, – за литургией, когда бывают приступающие к причащению, в первом «увещании» к причащению совершитель богослужения побуждает тех, кто не может успокоить своей совестью (общую исповедью), обращаться к священнику «и открыть свое горе, дабы чрез служение св. слова Божия получить благодать разрешения вместе с духовным советом и наставлением». Чин посещения (визитации) больного также предписывает священнику побуждать болящего к частной исповеди (а special Confession), если тот чувствует себя обремененным каким-либо тяжким грехом, но ни в каких случаях частная исповедь не обязательна. Очевидно, все это служит показателем общепротестантских воззрений англиканской церкви на покаяние. Если что и напоминает в англиканском покаянии о связи его с древне-церковным Таинством покаяния, то только усвоение исключительно священнику права произносить разрешение от грехов, а при визитации больного «разрешить таким образом», (по англиканскому богослужебному чину, а из американского выпущены приводимые разрешительные слова): «Господь наш Иисус Христос, давший церкви своей разрешать всех грешников, которые искренно каются и веруют в Него, по Своей милости прощает тебе твои прегрешения; и властью Его, данную мне, я разрешаю тебя от всех грехов твоих, во имя Отца и Сына и Св. Духа. Аминь». Но употребление этих же именно разрешительных слов во всех других случаях не обязательно. «Разрешение» после «общего исповедания» дается в иной форме – в протестантском духе ³⁸¹.

III. Затруднительно признать вполне православным воззрение на Таинство покаяния и новейшего старокатоличества. Первоначальное учение старокатоликов о покаянии едва ли могло вызывать возражения с православной

точки зрения. Еще на первой боннской конференции они признали, что «практика исповедания грехов пред собранием верных или перед священником, соединенная с употреблением власти вязать и решить, дошла до нас от первенствующей церкви и что, очищенная от злоупотреблений и свободная от принуждения, она должна быть удержана в церкви ³⁸² . «В старокатолических же катехизисах «существо этого Таинства» полагается «в исповедании грехов, совершаемом кающимся пред священником, и в разрешении, получаемом от этого последнего». Таинство признается в них установленным И. Христом, Который «дал полномочие вязать и решить только пастырям церкви» ³⁸³ . Отвергнуто было старо-католиками и потому не вошло в их вероисповедную систему учение римской церкви об индульгенциях, о сверх должных заслугах и сокровищнице сверх должных дел. Еще на боннской конференции это римское учение признано было несостоятельным. Но учение, выражаемое в катехизисах, хотя бы они издавались «по поручению» церковной власти, не признаются самими старокатоликами «выражением верований старокатолической церковной общины»; это не символические книги, а «только вспомогательные пособия для обучения» ³⁸⁴ . По отношению к покаянию в новейшее время воззрения старокатоликов заметно уклоняются от учения, изложенного в их катехизисах, в сторону протестантизма. Признаки этого можно видеть в последних печатных произведениях по вопросу о покаянии (1900–1903 г.) одного из представителей старокатолицизма, – епископа Герцога ³⁸⁵ . Он утверждает, что Христос Спаситель не дал апостолам, а в лице их и их преемникам – пастырям церкви исключительной власти вязать и решить, усвоив эту власть лишь всей вообще церкви. Посему право совершения покаяния, как Таинства, принадлежит исключительно лишь церкви: она лишь может разрешать от грехов, если согрешивший принес пред нею покаяние; она же может отлучать верующего, совершившего какой-либо важный и тяжкий грех. Что разуметь под церковью – старокатолическое учение об этом отличается крайнею неопределенностью, но представители старокатолицизма начинают определять ее в

протестантском смысле, – в смысле невидимого общества искупленных И. Христом, вследствие чего к католической церкви причисляют всех вообще правоверующих на земле, к какому бы христианскому обществу (исповеданию) они ни принадлежали ³⁸⁶. Еп. Герцог под церковью понимает общину, совокупность вообще верующих, которым принадлежать и все права, которыми владеет церковь. Отсюда, «по его утверждению, – «лица иерархические, в частности епископы, суть только законные органы общины и, как органы лишь церкви, не обладают какою-либо особою властью над общиной, в частности – не могут быть обвинителями и судьями верующих... Исходя из этого положения, т. е. что лица иерархические в Таинстве покаяния является лишь «органами общины» и как таковые не обладают какими-либо исключительными правами, еп. Герцог заявляет, что тайная устная исповедь вообще, и пред причащением в частности, необязательна, что она есть выражение эгоистических стремлений церковной иерархий, что она может быть заменяема общей покаянной молитвой. Это будто бы соответствует и учению св. Писания и практике древней нераздельной церкви. В древней церкви, по его утверждению, существовала лишь общая исповедь, тайная же исповедь возникла лишь в последующее время (в V в.).

Такое учение о покаянии, очевидно, весьма близко к учению протестантов о том же Таинстве.

Священство

§ 169. Понятие о Таинстве Священства. Богоустановленность Таинства

I. Власть и право совершать законно Таинства и вообще власть пастырства принадлежит не всем без различия верующим в И. Христа, но только имеющим на то полномочие от главы и основателя церкви И. Христа и Духа Святого. Никто же сам себе приемлет честь (священство), но званный от Бога, яко же и Аарон (Евр. 5, 4, сн. Иоан. 3, 27; Рим. 10, 15). Законными совершителями Таинств являются пастыри церкви, епископы и пресвитеры. Свое достоинство и власть низводят в Таинствах благодать Св. Духа они имеют от Господа Иисуса и Духа Святого через особое видимое священнодействие, называемое Таинством священства или рукоположением (χειροτονία) ³⁸⁷. Рукоположение, не будучи только юридическим актом торжественного будто бы определены в должность церковного учителя и пастыря (как утверждают протестанты), есть, по учению православной церкви, такое священнодействие, в котором чрез молитвенное возложение архиерейских рук на голову правильно избранного и посвящаемого низводится божественная благодать, сообщая ему божественное полномочие и силы для прохождения пастырских его обязанностей: учить, священнодействовать и управлять ³⁸⁸.

II. Богоустановленность Таинства священства предполагается богоучрежденностью и значением самой иерархией новозаветной церкви. иерархия учреждена в церкви, чтобы быть орудием действий Духа Св. в Таинствах, в учительстве и в управлении церковью, и чтобы чрез нее, по преемству от апостолов, принявших Духа Св. от И. Христа, ток благодати непрерывно разливался от источника – Христа и на отдаленные от Него временем и расстоянием народы. Если же новозаветное иерархическое служение есть установление Христово чрез апостолов, пастыри призваны быть орудием действия Божия, то, конечно, и поставлено на это служение может быть производимо не людьми, а Духом Святым, а, следовательно, и способ поставления должен быть особенный,

божественный, Таинственный, а при том видимый, подобный другим богоустановленным видимым посредствам, напр., для вступления в церковь Христову, для очищения от грехов, для воссоединения со Христом и под. Даже в ветхом завете Бог, отделив из среды Израиля на служение Себе особое колено, Сам установил особенный способ посвящения в это служение (Исх. 28, 1–4. 41). Не тем ли более должно быть запечатлено божественною печатью поставление на иерархическое служение в новом завете? Как лица, чрез которых действует Дух Святый, не должны быть воззываемы и поставляемы для этого Духом Святым? Какое будет у них свидетельство на то, что они могут и достойны быть орудием действия Св. Духа? Если для Самого Сына Божия на земле нужно было свидетельство Отца в истине Его учения, в божественности Его дел (Иоан. 5, 31–32), то как не нужно такое свидетельство тому, кто бывает орудием благодати, действующей в Таинствах церкви?

Писание содержит и положительные указания на установление И. Христом особого священнодействия, чрез которое Дух Св. поставляет избранного на служение церкви. Прежде всего, это можно выводить из евангельского рассказа о действиях Верховного Первосвященника по отношению к чрезвычайным строителям церкви – апостолам. Евангелия указывают, что не вдруг, а постепенно совершалось посвящение апостолов на дело служения Иисус Христос призвал сначала отдельных мужей (напр. Филиппа, Нафанаила, Симона, Андрея, Иоанна), потом из числа Своих учеников избрал двенадцать мужей, которых назвал апостолами. Призвание составляло еще, так сказать, приговорительный момент к посвящению на служение. Избрание двенадцати – момент более существенный и специальный, но все же не решительный и окончательный. Чрез него апостолы получили полномочие проповедовать приближение царства Божия и силу изгонять бесов и врачевать болезни, но они еще не могли дать того, чего не получили сами, они не могли вводить в царство Божие, которое еще не настало, не могли дать Духа Св., Которого еще не имели. При призвании и избрании апостолов на служение христианству, конечно, еще не могло быть и речи о посвящении в церковном смысле. Но

после воскресения, когда одержана была победа над князем мира, Иисус Христос, подтверждая посланничество в мир апостолов, говорил им: якоже посла Мя Отец, и Аз посылаю вы. И сие рек, дуну, и глагола им: примите Дух Свят, им же отпустите грехи, отпустятся им, и им же держите, держатся (Иоан. 20, 21–23). Наконец, пред вознесением Он вывел их из города и воздвиг руце (ἐπάρας τὰς χεῖρας), благослови их (Лук. 24, 50). Эти дуновение и благословение знаменательны. Дуновение с словами: примите Дух Свят и в связи с существеннейшим моментом в жизни апостолов – посланничеством их на дело служения всему миру нельзя понимать за простое, ничего не значащее действие, тем более в том грубо-чувственном смысле, в каком хотят понимать р.-католики, усиливаясь найти здесь доказательство исхождения Духа Св. и от Сына. Гораздо естественнее в этих словах и действии дуновения видеть иерархическое поставление Самим Христом Спасителем Своих учеников и дарование последним того Духа, Который пребывает известным своим дарованием только в иерархии. Конечно, это еще не было дарованием всей полноты даров Св. Духа, Которого они вместе со всею церковью удостоились принять в день Пятидесятницы, но как бы предварительным дарованием, по выражению Златоуста, «некоторой власти и духовной благодати», как удостоверено апостолов, что они лично Христом поставлены и от Него получили самое освящение для служения их высокому делу ³⁸⁹. Знаменательно и благословение с воздвижением рук, преподанное апостолам при вознесении Спасителя. Крайностью было бы принимать благословение Христа за посвящение во епископы, за рукоположение в позднейшем смысле ³⁹⁰. Оно не есть рукоположение в строгом смысле, но оно не есть и обыкновенное прощальное благословение: оно было символом вечного соприсутствия его с учениками, символом последних слов Его: се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века, и символом весьма знаменательным. Непосредственное возложение рук на известное лицо указывает на некоторую ограниченность действия его, так что если бы Христос преподал рукоположение апостолам, это значило бы, что сообщенная Им

божественная сила и власть должна ограничиться ими одними; между тем как Христос – глава и первосвященник целой церкви, и благодатное освящение Его должно было простираться не на одних апостолов, а и на преемников их, которых апостолы посвящали не сами собою, а благодатью и властью Христа, действуя как Его орудия; или точнее – в лице их Сам Христос сообщил благодатное посвящение ближайшим преемникам, а в лиц последних – отдаленным, Сам пребывая действительно в церкви до скончания века.

В дуновении с сообщением Духа Св. и благословении Спасителя, таким образом, надлежит видеть установление особенного Таинственного способа поставления на иерархическое служение и первообраз к посвящению апостолами своих преемников чрез возложение, короче – установление священства, как Таинства.

Апостолы действительно и совершали посвящение на пастырское служение чрез особое священнодействие – рукоположение, соединявшееся с сообщением особенных благодатных даров. Рукоположению обычное предшествовало избрание на иерархическое служение и представление избранного пред собранием верующих и представителей церкви, за каковым следовала молитва к Богу о причислении его к сонму представителей церкви и о сообщении ему благодатных даров и, наконец, возложение рук, как символическое средство этого сообщения (Деян. 6, 1–6; 13, 3; 14, 23; 1Тим. 4, 14; 5, 22; 2Тим. 1, 6 и др.).

История свидетельствует, что в церкви с самого начала поставление на иерархическое служение совершалось не иначе, как чрез особое священнодействие – руковозложение, и руковозложение было усвояемо значению Таинства. Это видно не только из свидетельств отдельных отцов и учителей церкви (преимущественно в наставлениях о священстве, и толкованиях на Писание), но и из постановлений соборов (I вс. соб. 4 и 19 пр.; IV вс. соб. 2 пр.), и сохранившихся древних чинов рукоположений (напр. в Пост. ап. VIII, 3–5). Таинством признается священство и во всех христианских обществах востока, еще в древности отпавших от католической церкви.

§ 170. Видимая сторона Таинства Священства; его невидимые действия

I. Совершение Таинства священства при поставлении на все иерархические степени в православной церкви соединяется с литургией, дабы новопоставляемые на служение церкви и в частности удостоиваемые полномочия совершать Таинства могли тотчас же по посвящении участвовать в приношении бескровной жертвы, величайшего Таинства Христовой церкви. Чинопоследования посвящения (хиротонии) развивались постепенно и в разных поместных церквях имеют свои особенности, но существенная сторона в этих чинопоследованиях, – то, от чего зависит самая действительность Таинства, остается неизменною от дней апостольских, – это рукоположение епископское на поставляемого и молитва (Посл. вост. патр. 10 чл. Прав. исп. Отв. на вопр. 109).

Употребление возложения рук было обычным еще в ветхом завете. Натр. Иаков, напр., посредством возложения рук благословил Ефрема и Манассию, детей сына своего Иосифа (Быт. 48, 14). В закон Моисеевом предписывается, чтобы на жертвенных животных, в знак выделения их для особого религиозного назначения, возлагались руки (Лев. 1, 4; 3, 2; 4, 4 и др.). На левитов, когда они выделялись из среды народа и посвящались на служение Богу, старейшины сынов Израилевых возложили руки (Числ. 8, 10). Моисей, по особому повелению Божию, посредством возложения рук передал власть свою И. Навину и последний исполнился духа премудрости, потому что Моисей возложил на него руки свои (Числ. 27, 18. 23; Втор. 34, 6). После плена вавилонского, когда иудеи размялись по всему миру и когда явилась необходимость иметь для каждой еврейской общины особых наставников – раввинов, книжников, вошло в обычай поставлять их по примеру поставления И. Навина в вожди народу израильскому, т. е. чрез возложение рук. Таким образом руковозложение, узаконенное при поставлении на священные степени в новозаветной церкви, не есть обряд

совершенно новый, неизвестный религиозной древности. Однако нет неизбежной необходимости употребление новозаветного рукоположения ставить в зависимость от ветхого завета и синогалгальной практики, а тем более считать лишь подражанием ветхому завету ³⁹¹. Сам Христос в Своем последнем благословении дал апостолам первообраз к посвящению ими своих преемников чрез возложение рук. И если даже допустить, что руковоэложение непосредственно вошло в христианское богослужение из иудейского, – все же оно в первом получило существенно иное значение, именно, значение средства сообщения даров Святого Духа.

Что руковоэложение составляет необходимую принадлежность Таинства священства (видимый или вещественный его знак, или т.н. «материи» этого Таинства), это видно из того, что апостолы всегда употребляли его при поставлены в степени священства, а чтобы кто-либо поставлен был ими на степень епископа, пресвитера или диакона без рукоположения, на это нет ни одного примера или указания. Чрез возложение рук поставлены были семь мужей для распоряжения средствами общества в обществе иерусалимском (Деян. 6, 6). В Листре, Иконии и Антиохии ап. Павел рукоположил (χειροτονήσαντες) пресвитеры на вся церкви (14, 23). О Тимофее, говорится, что дар, живущий в нем, сообщен с возложением рук священничества (ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου – 1Тим. 4, 14), – чрез мое (ап. Павла) рукоположение (ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου – в слав, двойств, ч. – руку моею – 1Тим. 1, 6), т. е. ап. Павлом, как предстоятелем, при соучастии или согласии на поставление пресвитерства (епископата). Поставляя в священство посредством рукоположения сами, апостолы и преемникам своим заповедали употреблять в этом случае рукоположение. Руки (χειρα̑ς – множ. ч.) скоро не возлагай ни на кого же (1Тим. 5, 22), внушал ап. Павел Тимофею. На основании этого при поставлении на все степени церковной иерархии употреблялось церковью и доселе употребляется в православной церкви возложение рук епископских, как это можно видеть и из древних

и ныне употребляемого чинопоследования посвящения и других памятников св. Предания ³⁹² .

С возложением рук необходимо соединяется молитвенное призывание Духа Святого на посвящаемого, каковое и придает действию рукоположения Таинственно-благодатное значение (форма Таинства). Употребление молитвы при посвящении освящено примером св. апостолов. Так, в кн. Дяний ап., после рассказа об избрании семи мужей на служение трапезам, повествуется, что избранные поставлены были пред апостолами, которые помолившиеся возложиша на ня руке (προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας – 6, 6). Молитвою сопровождалось избрание посредством жребия и причисление к лику апостолов Матфея на место отпавшего Иуды (1, 23–26). С молитвою возложены были руки на Савла и Варнаву в Антиохии, когда Дух Св. призвал их на дело служения (13, 1–3). Употребление молитвы при посвящении и само по себе понятно. Но употребляя молитву при руковозложении, апостолы не установили какой-либо одной определенной формы молитвы, которая была бы общеобязательною для всей церкви, как необходимая принадлежность Таинства. Посему и древняя церковь, признавая молитву существенною принадлежностью, не узаконила какой-либо одной обязательной формы ее для рукоположения в тот или другой священный сан, но предоставляла в этом отношении церквам поместным известную долю свободы. Посему же в сохранившихся до нас древних памятниках, где излагаются молитвы, употреблявшиеся при рукоположениях, нет в этих молитвах полного единообразия. Вселенское верование состояло лишь в том вообще, что существенную принадлежность Таинства, на ряду с возложением рук, составляет и молитва, призывание Духа Святого на рукополагаемого в ту и другую иерархическую степень. Молитвою, – призыванием Св. Духа на избранного в священнослужители сопровождается возложение рук и по содержанию православною (греческою и русскою) церковью чинопоследованию этого Таинства. По этому чинопоследованию, при посвящении во диаконы или пресвитеры, « архиерей, имея десную руку возложенною на

голову рукополагаемого» (по греч. евхологии), или «возложив руку на главу» поставляемого (по чинопослед. правосл. русской церкви), а при хиротонии епископа – первенствующий архиерей, «возложив десницу свою» на главу рукополагаемого. тогда как другие архиереи, соучаствующее в совершении хиротонии, тоже возложив руки на голову поставляемого, левыми придерживают лежащее на голове его евангелие, возвещает о избрании, назначении или определении к рукоположению такого-то в такую-то степень или к возведению в такое-то достоинство и приглашает всю церковь помолиться, чтобы совершилось Таинство, т.е. о ниспослании Духа Святого, возглашая:

«Божественная благодать, всегда немощная врачующи и оскудевающая восполняющи, проручествует (προϋερίζηται т.е. «объявляет», «избирает», «назначает»; ср. Деян. 22, 14, где Анания говорит Савлу, что Бог отцов наших предизбрал тебя – προεξερίσαστο) – имя рукополагаемого – благоговейнейшего иподиакона в диакона (или диакона во пресвитера, или боголюбезнейшего архимандрита, избранного во епископа): помолимся убо о нем, да приидет (следовательно, Таинство еще не совершилось) на него благодать Всесвятого Духа» ³⁹³. Затем, имея руку на главе хиротонисуемого и знаменуя посвящаемого крестом, совершитель Таинства читает тайно две молитвы («Господи Боже наш», «Боже Спасе наш»), в которых призывает благодать Всесвятого Духа на «проручествуемого», дабы благодать осватила его и даровала силы достойно проходить свое служение. Возглашение «Божественная благодать» и две тайно читаемый молитвы, какие открывается из всего чинопоследования хиротонии, составляют одно нераздельное целое, – тайносовершительные слова хиротонии (форму Таинства). Призыванием Духа Святого в этом возглашении и этими молитвами, в соединении с руковопложением, совершается над рукополагаемым невидимое действие, т. е. сообщается ему благодать Св. Духа. Мнение, что тайнодействие священства совершается лишь одною молитвою «Божественная благодать» (конечно, в соединении с рукоположением) нельзя признать правильным. В замечаниях пояснительных относительно действий при

рукоположениях посвящаемый начинает именоваться «хиротонисанным» (χειροτονηθεὶς) после произнесения второй тайной молитвы, а после возглашения «Божественная благодать» называется еще «хиротонисуемым» (χειροτονουμένος). «Хиротонисуемым» называется посвящаемый и в ектиниях, тихо произносимых во время тайной молитвы рукополагаемого ³⁹⁴.

Рукоположенному в заключение чина хиротонии и по облачении в принадлежащие степени одежды вручаются: диакону – рипида, чтобы, вея над св. дарами, показал чрез это опыт своего служения при священнодействии, пресвитеру – часть св. Агнца (по преложении св. даров) с увещанием: – «приими залог сей и сохрани его цел и невредим до последнего твоего издыхания, о нем же имаши истязан быти во второе и страшное пришествие великого Господа и Спаса нашего Иисуса Христа».

II. С молитвою и рукоположением соединяется сообщение благодати приемлющему на себя иерархическое служение, необходимой и соответствующей этому служению, – благодати священства. Основания для убеждения в этом даются в откровении. Так, когда апостолы, помолясь, возложили руки свои на семь мужей, избранных служить трапезам, то мужи эти приняли Св. Духа (Деян. 6, 10; см. 8, 29). Наставление ап. Павла пастырям ефесским: внимайте себе и всему стаду, в нем же вас Дух Святой постави епископы, пасти церковь Господа и Бога (Деян. 20, 28), предполагает, что поставленные Духом Святым получали и дар благодати, чтобы достойно исполнять служение, – охранять целостность тела Христова, стадо Его, от расхищения людей развращенных, которых апостол уподобляет лютым волкам (Деян. 20, 29–30). В посланиях к Тимофею он и прямо говорить, что чрез возложение рук, при поставлении в степени священства, сообщается благодать Св. Духа. Не неради, внушает он ему, о своем даровании, живущем в тебе (τοῦ ἐν σοὶ χάρισματος), еже дано тебе бысть пророчеством (διὰ προφητείας) с возложением рук священничества (1Тим. 4, 14). Воспоминаю тебе возгревати дар Божий, живущий в тебе τὸ χάρισμα τοῦ Θεοῦ, ὃ ἐστὶν ἐν σοὶ) возложением руку моею (2Тим. 1, 6). Здесь

в том и другом случае апостол говорить о даровании Св. Духа, находящемся в душе Тимофея епископа (ἐν σοὶ – в тебе; см. 1Кор. 12, 4 и 30–31; 2Тим. 1, 14), следовательно, о благодати внутренней и постоянно действующей, а не даре чрезвычайном. В том и другом случае апостол показывает еще, что это дарование не означало благодати, сообщаемой каждому верующему при Крещении и Миропомазании, но то, которое дано с возложением рук священничества возложением руку моею, т. е. дарование Духа Св., сообщенное при посредстве внешнего действия, входящего в состав Таинства, освящающего лице, назначаемое на служение церкви. Слово χάρισμα, которым называется благодать, дарованная Тимофею, означая дар Духа Св. для общественного служения (1Кор. 12, 4. 11. 12), – тот же дар, который получил и сам ап. Павел с Варнавою чрез возложение рук (Деян. 13, 2), не исключает внутреннего благодатного освящения, подобная тому, какое сообщается при Крещении (Рим. 5, 15). Можно думать, что апостол обозначил дар Божий, сообщенный Тимофею чрез рукоположение, словом χάρισμα а не χάρις, в виду того, что священство сообщает и благодать освящающую и дары особенные, потребные в деле служения спасению других ³⁹⁵. Между этими дарами Тимофеей получил полномочие возлагать руки на других (1Тим. 5, 22), и именно, как показывают даваемые Тимофею в том же послании наставления о качествах лиц, избираемых во епископы и диаконы, полномочие чрез руковозложение низводить дар Духа Св. на избранных к служению церкви. Что же касается того, что Тимофею дано дарование пророчеством – διὰ προφητείας, то это не заключает той мысли, что Тимофею дан дар пророчества в собственном смысле, а значит, что призвание Тимофея к служению совершилось, подобно призванию ап. Павла (Деян. 13, 2), чрез особое откровение и даже не однократное, а по бывших о нем пророчествах (κατὰ τὰς προαγούσας ἐπὶ σὲ προφητείας – 1Тим. 1, 18).

Таким образом, благодать, сообщаемая поставляемому на служение церкви чрез Таинство священства, заключает в себе благодатное право пасти словесное стадо Христово и

благодатную силу и полномочие достойно совершать Таинства и управлять словом истины.

Церковь Христова верила и в вере своей укреплялась опытом, что в Таинстве священства сообщается рукополагаемому особая благодать Св. Духа, и не иначе имела у себя пастырей церкви, как чрез рукоположение. Исповедование это выражается в молитвах, употреблявшихся в древности при посвящении в священство. Тогда, испрашивая рукополагаемому благодать Божию, соответственно принимаемому им на себя священно-служению, выражались, в некоторых, напр., церквях – при посвящении во епископа: «пролей нами силу Владычественного Духа Твоего», – при посвящении в пресвитера: «исполни его Духа благодати и совета», – при посвящении в диакона: «исполни его Духа Святого и силы» ³⁹⁶.

О благодати, как особом дар, сообщаемом в священстве, учат и св. отцы и учителя.

Так, св. Игнатий Богоносец в своем приветствии филиладельфийцам, упомянув о том, как необходимо верующим быть в общении с епископом и его пресвитерами и диаконами, прибавляет, что, они «были указаны по мысли И. Христа, и что Он по собственной воле утвердил их незыблемо Духом Своим Святым».

Св. Киприан Карфагенский поставление священников называть «удостоением сей чести по благодати Божией», или «божеетвенным удостоением», и считает святотатственной дерзостью даже помыслить, что священники, т. е. домостроители Божии, поставляются не по воли Божией. Сам «Христос поставляет и покровительствует священникам». Сам Бог «совершает священников» (*facit sacerdotes*) ³⁹⁷. По этому-то «крестить и давать отпущение грехов могут только предстоятели, на основании евангельского закона и Господня посвящения (*ordinatione*), а вне церкви ничто не может быть связано и разрешено, так как нет там никого, кто бы мог освятить или разрешить». Если же кто из чуждых священства покусился бы на это, то повинен был бы суду, какому подверглись Дафан и Авирон, быв наказаны за незаконное

присвоение «власти священнодействия» (*sacrificandi licentiam*). Лишь Богом поставленные пастыри «по милости Божией напаяют жаждущий народ Божий, охраняют границы животворящих источников» ³⁹⁸, лжесвященники же (еретики и раскольники), дерзающие совершать священнодействия церковные с целью низведения Св. Духа, «не имеют Духа Св. и потому хотя могут крестить, но дать Св. Духа не могут», т. е. совершить действительное Крещение. «В самом деле, рассуждает св. Киприан, 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 говорить им: яко же посла Мя Отец... (Иоан. 20, 22–23). Это показывает, что крестить и давать отпущение грехов может только тот, кто имеет Св. Духа. Наконец, Иоанн, предназначенный крестить Самого Господа нашего И. Христа, принял Св. Духа прежде, когда был еще во чреве матери, чтобы известно и явно было, что никто не может крестить, кроме тех, которые имеют Св. Духа», т. е. кроме тех, которые, по примеру Иоанна, получили излияние благодати в посвящении (рукоположении), предшествующем отправлению ими своих обязанностей, как крестителей ³⁹⁹.

«Рукоположение, учит св. И. Златоуст, совершается (молитвою). Возлагается рука на человека, но совершает все Бог и Его десница касается рукополагаемая, если рукоположение совершается, как должно». Это рукоположение сообщает рукополагаемому, по мысли св. отца, особый дар. «Вспоминаю тебе воззгревати дар Божий, живущий в тебе возложением руку моею, т. е. благодать Духа, которую ты принял для предстоятельства в церкви, для знамений и всякого служения, потому что от нас зависит и погашать и воспламенять ее». И еще: «если кто размыслить, ...то увидит ясно, какой чести удостоила священников благодать Духа. Ими совершается жертвоприношение, совершаются и другие высокие служения, относящаяся к достоинству и спасению нашему. Еще живут и обращаются на земле, а поставлены распоряжаться небесным, и получили власть, какой не дал Бог ни ангелам, ни архангелам» ⁴⁰⁰.

Св. Амвросий пишет: «кто дает благодать епископства: Бог, или человек? Без сомнения, ответишь: Бог. Но Бог дает ее чрез человека. Человек возлагает руки, а Бог изливает благодать; священник возлагает смиренную десницу, а Бог благословляет всемогущую десницею; епископ посвящает в сан, а Бог сообщает достоинство» ⁴⁰¹.

Блаж. Феодорит приводит такие слова одного предстоятеля церкви, убеждавшего подвижника Акенсима принять на себя сан пресвитера: «приими дар священства чрез возложение моей руки и по действию благодати Всесвятого Духа», и сам от себя говорить: «надлежит прежде исследовать жизнь рукополагаемая и тогда призывать на него благодать Духа, ⁴⁰² каковая благодать, переходя от рукополагающая к рукополагаемому, отнюдь чрез это не умаляется и не иссякает в рукополагающим, подобно тому, как и в светильне не умаляется и не оскудевает свет от того, что от ней зажигается тысяча огней. ⁴⁰³.

Св. Григорий Нисский, указав на действия слова благословения и освящения в Крещении, Евхаристии и Елеосвящении, пишет о Таинстве священства: «та же сила слова производить так же почтенного и честного священника, новым благословением отделяя его от обыкновенный, простых людей. Ибо тот, кто вчера и прежде был одним из многих, одним из народа, вдруг оказывается вождем, предстоятелем, учителем благочестия, совершителем сокровенных Таинств; и таким он делается, нисколько не изменившись по телу или по виду, но оставаясь по видимости таким же, каким был, некоторою невидимою силою или благодарю преобразовался по невидимой душе, к лучшему ⁴⁰⁴.

По словам св. Ефрема Сирина, «необычайное чудо, неизреченная сила, страшная тайна – Таинство священства! Оно духовно, свято, досточестно, неукоризненно, и его-то Христос, снисшедши, даровал недостойным... Не перестану, братья, прославлять вам достоинство сего сана, которое сынам Адамовым даровала Троица. Им спасен мир и просвещена тварь; чрез него горы, и холмы, дебри и пропасти наполнились чистым и досточестным житием... Им отъято с земли

беззаконие, им водворяется на земле благочестие; чрез него приведен в бездействие падший диавол; развратные стали освященными сосудами, блудники чистыми и нескверными; неразумные соделались вождями правды, беззаконники добрыми и благочестивыми. Чрез него упразднена держава смерти, ад утратил свою силу, клятва Адамова разрешена, небесный чертог уготован. Им человеческая природа возводится на степень бесплотных... Священство с полным дерзновением воспаряет с земли на небо до созерцания Самого Невидимого, и припадши, молится Владыке о рабах... испрашивая у благосердного Царя прощения, помилования и милости, чтобы снисшел Дух Утешитель, и освятил дары, предлагаемые на земле, а как скоро принесены, соделавшиеся страшными тайнами, исполненными бессмертия, потому что предстоящий иерей совершает молитву о всех. Тогда души приступают и в страшных тайнах приемлют очищение от скверн... Да благословляется Спаситель, принесший на землю сей пресветлый дар, просветивший благодатью иереев, чтобы сеяли они, как светила в мире! Народ, прежде нас бывший, чрез рог с елеем достигал освящения, а мы, непотребные рабы Благословенного, не получили ни рога, ни чувственного елея, но сама высокая и страшная Мышца, снисшедши с неба, чрез возложение рук даровала нам Духа Своего, как огонь, снисшедшего на апостолов. О, неизреченная сила, благоволившая вселяться в нас чрез возложение рук святых иереев! О, какой высокий сан имеет странное и чудное священство!.. Итак, познаем, братия, что велико и весьма, до необъятности, достоинство священства... Если и не знаешь о каком иерее, достоин ли он сана, или не достоин, то не презирай его ради заповеди Господней (Мф. 10, 41). Как не терпит вреда светлое золото, если покрыто оно грязью, а также и самый чистый бисере, если прикоснется к каким-нибудь нечистым и скверным вещам; так подобно сему и священство не делается оскверненным от человека, хотя бы приавший его был и недостойн» ⁴⁰⁵.

Исповедуют эту истину и соборы, называя сообщаемый чрез руковоложение дар «благодатью Св. Духа» ⁴⁰⁶,

«благодатью непродаемую» (IV вс. соб. 2 пр.). Соборные запрещения поставлять в священство за деньги исходит из того убеждения, что в таком случае продается благодать Св. Духа, каковую некогда хотел купить за серебро Симон ⁴⁰⁷.

Дар священства, сообщаемый чрез хиротонию, всегда был понимаем и понимается вселенскою церковью, согласно с учением откровения, не только как благодать, лично в рукополагаемом «немощная врачующая и оскудевающая восполняющая», но и как дар на потребу церкви, – божественное полномочие на обладание и проявление свойственной иерархии троякой власти – учить, священнодействовать и пасти церковь Господа и Бога. ⁴⁰⁸.

§ 171. Неповторяемость священства. Вопрос о «неизгладимости» благодати священства

I. Благодать священства, или дар, сообщаемый чрез это Таинство, апостол называете живущим в душе рукоположенного (1Тим. 4, 14; 2Тим. 1, 6), следовательно, не подлежащим возобновлению или сообщению вновь новым рукоположением. Посему церковь всегда признавала и признает священство Таинством неповторяемым, как и Крещение. Ни епископ, ни пресвитер, ни диакон в другой раз не рукополагаются, какие бы ни происходили в них нравственные перемены. «Не позволительно быти перекрещиванию или перепоставлению» (карфаг. соб. прав. 59: сн. 36 пр.). «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, приемлет от кого-либо второе рукоположение: да будет извержен от священного чина и он и рукоположивый, разве аще достоверно будет, что от еретиков имеет рукоположение. Ибо крещенным или рукоположенным от таковых ни верными, ни служителями церкви быти не возможно»⁴⁰⁹. Таковым благодать священства и не была сообщаема.

Признавая неповторяемость Таинства, церковь сообразно с этим поступала и поступает по отношению к священству, как и Крещению, в отделившихся от католического единства христианских обществах в случаях обращения их служителей к церкви православной. Так как основание законного священства есть непрерывное преемство даров Св. Духа от апостолов чрез священно-начальственное рукоположение, то в обществах, сохранивших у себя непрерывность этого преемства и Таинство священства, хотя бы эти общества отделялись от православной церкви в каких-либо частных мнениях, не касающихся оснований веры, сущности и силы Таинств, или в каких-либо своеобразных обрядах, церковь признавала и признает священство канонически правильными, и посему принимает в общение с собою иерархических лиц этих обществ в «сущем сани», а тем более таких, которые рукоположены в православной церкви, но на время уклонились в ересь или

расколе, и потом раскаялись. Но как скоро пресекается апостольское преемство, и общества, отделяющаяся от единства церкви, сами у себя учреждают независимое от этого преемства священство, или передают права священства мирянам не посвященным, или принимают к себе запрещенных православною церковью священнослужителей, то священство таких обществ не может быть признано канонически-истинным, и следовательно, при обращении из таких обществ к православной церкви, клирики их не могут удерживать за собою священного звания, а должны получать рукоположение, если будут по личным качествам того достойны. Само собой понятно, что не можете быть и нет истинного священства и там, где отвергаются основные догматы христианства – вера во Св. Троицу, где нет и действительного Крещения. Основания для таких заключений даются древними канонами и примерами из истории католической церкви.

Древняя церковь признавала священство действительным в некоторых, отделившихся от нее обществах, и потому клириков, присоединявшихся к православной церкви, принимала в своих степенях священства, но не повторяла рукоположения. Так были принимаемы рукоположенные в обществах кафаров или новациан (1 всел. соб. 8 пр.), которые «не заблуждали в вере, а виновны были только в братоненавидении, отказывали в снисхождении падшим и кающимся» (объяснение Зонары и Вальсамона), донатистов (каре. соб. 79 пр.). энкратитов (Василия В. пр. 1). Были примеры признания церковью действительности рукоположений, совершенных и в некоторых из еретических обществ, – таких, которые заблуждались в каких-либо частных догматах веры, не ниспровергая самых оснований ее, которые при том хранили все Таинства православной церкви и правильно совершали Таинство священства и из каковых обществ присоединявшихся к церкви мирян определено было принимать чрез Миропомазание или простое отречение от заблуждений; таковы были в древности некоторые секты ариан, македониан, несториан, монофелитов и иконоборцев. Так, в IV в. не были отвергнуты церковью: совершенное арианами рукоположение св. Мелетия антиохийского, и им самим

совершенный рукоположения, рукоположение Диоскором (арианином) Анатолия в епископа константинопольского, рукоположение Акакием св. Кирилла Иерусалимского и др. ⁴¹⁰. На III всел. соборе определено было принимать в прежних степенях священства несториан, на VI-м – рукоположенных монофелитами Сергием, Пирром, Павлом и Петром, за исключением самих начальников ереси, на VII-м – не только уклонившихся в иконоборчество, не рукоположенных православными, а и родившихся в ереси и поставленных иконоборцами ⁴¹¹.

Но не признавала церковь действительности рукоположений в таких обществах, где извращались основные догматы христианства, почему рукоположенные такими еретиками были принимаемы в качестве простых мирян, и если были признаваемы достойными священства, то были рукополагаемы православными епископами. К таким обществам, чуждым благодати, и приходящих от которых принимали чрез Крещение, каноны относят ереси: павлиан (I вс. соб. 19 пр.; VI всел. 91 пр.) и монтанистов, называвшихся еще фригами и пепузианами (лаодик. 8; Василия В. 1). На основании правил об них можно заключать, что иерархия и других еретиков, мирян которых вселенские соборы определили принимать чрез Крещение, каковы евномиане, савеллиане, манихеи, валентиниане, маркиониты (II всел. соб. 7 пр.; VI вс. соб. 95 пр.) и им подобные, не есть действительная иерархия, так что члены ее могли быть присоединяемы к православной церкви по чинопоследованию Крещения и в качестве простых мирян, хотя прямого и определенной указания на это в соборных правилах и нет.

Согласно с этими постановлениями нашею русскою церковью признается действительным священство р.-католическое, армянское, и обращающиеся в православие из этих исповеданий клирики принимаются в их степенях священства, чрез одно покаяние и письменное отречение от заблуждений. «Мы чтим, говорится в ответном послании Св. Синода (от 25 февр. 1903 г.) ко вселенской патриархии (патр. Иоакиму III с синодом) преемство латинской иерархии и

приходящих к нашей церкви клириков их принимаем в сущем их сане, подобно тому, как принимаем армян, коптов, несториан и других, не утративших апостольского преемства ⁴¹² . Но не признает православная церковь иерархии обществ протестантов, которые отрицают и самое Таинство священства. Равно не признает правильным и законным священства и священнодействий, имеющихся в раскольнических обществах (т. н. старообрядцев), не исключая, и т.н. австрийской или белокриницкой иерархии.

II. С вопросом о неповторяемости Таинства священства стоит в связи другой вопрос: неизгладимо ли сообщается благодать священства, и вместе с ней – способность совершать священнодействия (в частности у епископов – передавать иерархическую власть другим), подобно тому, как Крещение полагает неизгладимую печать, или в известных печальных обстоятельствах, когда лица священного сана совершенно извергаются из сана, навсегда оставляет их, или отнимается церковью?

В р-католической церкви со времени тридентского собора принято и ограждено анафемою учение, унаследованное от времен схоластики, что благодать священства имеет неизгладимый характер (*character indelebilis, signum indelebile*), что рукоположенный в ту или другую иерархическую степень во может опять стать мирянином, что вообще дарованная в хиротонии власть священнодействия (*potestas ordinis*) пребывает в посвященном независимо от перемен в его нравственном и каноническом состоянии ⁴¹³ . Поэтому после – тридентские римские богословы утверждают, что отрешение или низложение иерархического лица лишают его только права обнаруживать власть его степени, но не самой власти, ибо нельзя смешивать сана с каноническими полномочиями ⁴¹⁴ . При этом они допускают, что в известных случаях бывает даже необходимым, чтобы низложенный проявил свои иерархические полномочия, когда, напр., какой-либо мирянин находится в смертной опасности (*in extremis*), а священника с каноническими полномочиями близ него нет. Равно, если бы епископы низложенные, впавшие в ересь или схизму, совершили

ординации, то он, по мнению многих из р.-католических богословов, действительны и не могут быть повторяемы. Однако прямого и ясного авторитетного заявления о том, что неизгладимость печати необходимо заключает в себе и неотъемлемость священной власти в смысле способности совершать действительный священнодействие, в р.-католической церкви нет ⁴¹⁵.

Но учение о «неизгладимом характере» священства нельзя обосновать на св. Писании. Приводят иногда места св. Писания (указывают именно на 1Тим. 4, 14; 2Тим. 1, 6, истолковывая эти места в связи с 2Кор. 1, 21–22 и Еф. 1, 13; 4, 30), но в них не содержится мысли о неизгладимом характере священства. Нет решительных оснований признать это учение согласным и со взглядом вселенской церкви, выраженном в ее канонах и практике. Правда, когда кто извержен из сана неправильно, незаконно, без вины, то такового, по правилам церкви, церковная власть всегда может восстановить в священном сане (Ап. пр. 28 и его толкование Вальсамомом; IV всел. собор, пр. 29; антиох. соб. 12 пр.; сардик. пр. 5, 14 и 17), и следовательно, такое извержение не влечет лишения благодати священства. И действительно, были случаи возвращения сана лицам, неправильно его лишенным, напр. отцами IV всел. собора были восстановлены многие епископы (Флавиан константинопольский, Евсевий, еп. дорилейский, Феодорит, Ива и другие), незаконно подвергнутые анафеме и лишению сана на соборе ефесском 449 г. (разбойничьем); в IX в. были осуждаемы и лишаемы своего достоинства патриарх Игнатий (на соборе 861 г.) и патр. Фотий (на собор 869–870 г.), однако оба патриарха были восстановлены. В русской церкви был лишен сана патр. Никон (на соб. 1666–1667 г.), но после смерти Никона отменено это и он снова причислен к лику патриархов (в 1682 г.). Не мало было и таких примеров, когда законно лишенные сана и даже отлученные от церкви, потом были восстанавливаемы в сан и принимаемы в общение с церковью в своих степенях. Так, в прежних степенях священства были принимаемы рукоположенные в православной церкви и по рукоположении впадавшие в раскол новациан и донатистов, а потом

приносившие покаяние (I всел. соб. 8 пр.; карф. соб. 79 пр.), равно увлеченные в арианство насилием или страхом (Афан. ал. Посл, к Руфиниану). Правила соборов вообще допускают возможность временного запрещения священно-служения и потом восстановления иерархических прав, соединенных с известною степенью (анк. соб. 1 и 2 пр.; антиох. соб. 3 пр.). Следовательно, и законное запрещение священно-служения и даже отлучение от церкви, имеющее дисциплинарное или исправительное значение, не всегда влечет утрату благодати рукоположения. Но каноны вселенской церкви ясно указывают иногда и на такое запрещение или лишение прав священно-служения, с которым соединяется «извержение из священного сана» совершенно. Так, «Апост. правила» угрожают «извержением из священная чина» епископам, пресвитерам и диаконам, под видом благоговения изгоняющим своих жен и остающихся непреклонными в этом своем действовании (5 пр.), или отрекутся от имени Христова (62 пр.). В 31 ап. правиле говорится: «аще который пресвитер, презрев собственного епископа, отдельно собрания творити будет и алтарь иной водрузит, не обличив епископа ни в чем, противном благочестии и правде, да будет извержен (καταρείσθω), яко любоначальный. Такожде извержены будут и прочие из клира, к нему приложившиеся... И сие да будет по едином и втором и третьем увещании от епископа». Повторяя это правило и объясняя значение извержения, определенная им, собор антиохийский говорит, что виновный в указанном преступлении «будет совершенно извержен из своего чина, и отнюдь не может до служения допущен быти, ниже паки восприяти прежнюю честь свою» (пр. 5; сн. карф. соб. 36 пр.). Св. Василий В., говоря о наказании «соблудившему» диакону, и указывая, что миряне, «изверженные от места верных, паки приемлются на место, с которого ниспали», утверждает, что диакону достаточно одного извержения от диаконства, потому, между прочим, что «диакон подвергается наказанию извержения навсегда» (К Амфил. 3 пр.). Главные виновники – начальники или распространители ересей, хотя бы они были рукоположены еще в православной церкви, были также совершенно лишаемы священства, и

раскаявшие из них были принимаемы в общение с церковью в качестве мирян (Афан. ал. к Руфиниану в «Кн. прав.»). Вообще практика и правила древней церкви указывают множество случаев, в которых церковный приговор о низложении священнослужителя за ересь, схизму или какое преступление, формулирован в таких решительных и резких выражениях, которые дают мысль не только об огнях внешней чести и должности, но о полном лишении священства, о совершенном «обнажении» от священнической власти и благодати. Действительно ли изрекавшие эти приговоры понимали «извержение из сана» не смысле лишь запрещения священнослужения навсегда, хотели лишь предотвратить возможность злоупотребления благодатным даром священства, но и в смысл отнятия самой благодати священства, сказать с достоверностью очень трудно, хотя для некоторых случаев такое предположено является вполне вероятным. Самым верным доказательством того, что низложение понималось в смысле полного и бесследного отнятия того, что дано при посвящении, мог бы быть только факт вторичного рукоположения низложенного. Только такое рукоположение и могло бы считаться прямым и бесспорным отрицанием неизгладимости священства ⁴¹⁶. Однако и «принятие сего учения, т. е. учения о неизгладимом характере священства, по замечанию митр. Филарета, вело бы к тому, чтобы никого ни за что не лишать священства; а это было бы противно многочисленным правилам св. апостол, соборов и св. отец» ⁴¹⁷.

§ 172. Степени священства. Их происхождение и различие между собою

Таинство священства имеет то отличительное от прочих Таинств свойство, что, являясь источником и для самого себя, состоит из различных степеней, образующих собою иерархию церковную. Соответственно различию нужд церкви, постоянная иерархия церкви христианской издревле разделялась и состоит из трех степеней, именно – епископа, пресвитера и диакона, и благодатные полномочия, сообщаемые рукополагаемым на эти степени, сообщаются не в одинаковой мере. Подобное этому было, некогда в церкви ветхозаветной – тени будущих благ, образ для нас (Евр. 10, 1; 1 Кор. 10, 6). В ней существовала Богом же учрежденная иерархия, состоящая из трех степеней. Первую из них составлял великий иерей или первосвященник, вторую – священники или жрецы, третью – левиты, и как посвящение на каждую из этих степеней имело свои особенности, так неодинаковы были и их полномочия и обязанности (Исх. 29 гл.; Лев. 8 гл.; Числ. 8 гл.).

I. Первая и высшая степень священства в новозаветной церкви есть степень епископа (ἐπίσκοπος – наблюдатель, блюститель, страж). Епископы суть носители высшей благодати священства, совмещающие в себе всю полноту иерархической власти апостолов; от них и чрез них все степени священства получают и преемство и значение. В частности, епископ есть, во первых, главный учитель в своей церкви и для простых верующих и для самых пастырей (Посл. вост. патр. 10 чл.). Ап. Павел в особенности заповедует епископу: внимай себе, и учению (βίβρα καλῶς), и пребывай в них; сия бо творя, и сам спасешия и послушающий тебе (1 Тим. 4, 19); проповедай слово, настой благовременн и безвременн, обличи, запрети, умоли со всяким долготерпением и учением (2 Тим. 4, 2–5). На епископа апостол возлагает обязанность готовить и научать вере и будущих учителей (2 Тим. 2, 2) и удостоивать сугубой чести подвижающихся в слове пресвитеров (1 Тим. 5, 17). Правила церковные требуют, чтобы «предстоятели церквей во

вся дни, наипаче же во дни воскресные, поучали весь клир и народ словесам благочестия» (трул. прав. 19; сн. ап. прав. 58). Во-вторых, епископ, по силе Духа, есть первый священнодействователь и совершитель Таинств в своей частной церкви (Посл. вост. патр. 10 чл.). Некоторые священнодействия, как в древности, так и ныне исключительно предоставлены ему, как то: право рукоположения в священные степени (хиротония) и поставление (хиротесия) в прочие чины церковные (Тит. 1, 5, 1Тим. 5, 22; ап. прав. 2; ант. соб. 9), право освящать миро (Карфаг. пр. 6) и жертвенник или антиминс. Право рукоположения в особенности отличает и возвышает епископство над другими иерархическими степенями. «Чин епископов, говорить св. Епифаний, преимущественно назначен для рождения отцов: ибо ему принадлежит умножать в церкви отцов духовных. Другой чин (пресвитерский) не может раждать отцев; он раждает церкви баню пакибытия детей, но не отцов или учителей» ⁴¹⁸. Епископ, наконец есть главный правитель в своей частной церкви (Деян. 20, 28). Прежде всего, он имеет власть над подчиненными ему иерархию и клиром, которые без его разрешения в церкви ничего не совершают и подлежат его надзору и суду (1Тим. 5, 19). Кроме клира, духовной власти епископа подлежит и вся вверенная ему паства. Он «особенно и преимущественно имеет власть вязать и решить» (Посл. вост. патр. 10 чл.; ап. прав. 31, карфф. соб. 6 пр.; антиох. 9 пр. и др.).

Степень епископа есть учреждение божественное, а не человеческое, установленное при апостолах, а не в позднейшее время появившееся в церкви и по каким-либо человеческим соображениям, напр., в видах установления лучшего порядка в заведывании и управлении церковными делами, а тем более – не вследствие самочинного присвоения себе отдельными лицами преимуществе и права священно-начальствования в церкви (как утверждают протестанты). Правда, в Писании нет такого места, где бы буквально была выражена заповедь Господня об учреждена епископского сана, но имеются указания на апостольское происхождение этого достоинства, отличного от звания пресвитеров, в смысле православного верования,

хотя при этом в апостольских писаниях нередко епископам усвояются наименования их «пресвитерами» (напр. 1Петр. 5, 1; Тит. 1, 5. 7; Деян. 20, 17. 28; 14, 23). Так, когда писатель кн. Деян. говорит, что ап. Павел и Варнава, проходя чрез Антиохию, Иконию и Листру, рукоположили пресвитеры (χειροτονήσαντας πρεσβυτέρους) для каждой церкви (Деян. 14, 20–23), то, несомненно, указывает на поставление епископов, а не пресвитеров (хотя первые называются именем пресвитеров при этом случае). Это открывается из того, что пастыри рукополагаются ап. Павлом и Варнавою для «каждой церкви», т. е. для церкви каждого города (ср. Тит. 1, 5), а для каждой городской церкви тогда становились епископы, а не пресвитеры⁴¹⁹. Призванные ап. Павлом из Ефеса и других соседних городов пастыри, названные пресвитерами (πρεσβυτέρους), были епископами или по крайней мере, – были и епископы и пресвитеры: в речи к ним ап. Павел говорит, что их Дух Св. поставил епископы (ἔθετο ἐπίσκοπους) пасти церковь Господа и Бога (Деян. 20, 17. 28)⁴²⁰. Ап. Петр в первом своем соборном послании т. е. не к одной, а к нескольким церквям, из которых в каждой должен быть епископ, пишет: пресвитеров (πρεσβυτέρους) ваших умоляю я, сопресвитер (συνπρεσβύτερος – 1Петр. 5, 1)⁴²¹, Правильнее думать, что под первым выражением ап. Петр понимает епископов, а не пресвитеров, ибо – невозможно представить себе, чтобы апостол, получивший ключи «царствия», в наименовании «сопресвитер» уравнивал себя со второю степенью иерархии, а не с первой. Ап. Павел в послании к филиппийцам посылает приветствие всем святым... в Филиппех со епископы и диаконы (1, 1). В послании к солунянам тот же апостол говорит: молим же вы, братие, знайте труждающихся у вас, и настоятелей (προποταμένους) ваших о Господе, и наказующих (νουθετούντας) вы (1Сол. 5, 12). Под настоятелями – προποταμένοι, если не понимать пресвитеров, то нужно понимать епископов. Но особенно ясные указания на богоучрежденность епископского служения в церкви и соединенные с этим служением преимущества находятся в пастырских посланиях ап. Павла, т. е. к Тимофею и Титу. Послания написаны, как ясно из их

содержания, не к простым членам церкви, а к стоявшим во главе ее, призванным к учительству в священнодействованию. К особенным преимуществам священнодействия этих лиц, кроме права и обязанности учительства, общей у епископов и пресвитеров, по указанным посланиям принадлежит, во-первых, право и дар рукополагать, т. е. низводить благодать священства на других: руки скоро не возлагай ни на кого же, говорит ап. Павел Тимофею, ниже приобщайся чужим грехом (1Тим. 5, 22). То же полномочие усвоится и Титу: сего ради оставих тя в Крите, да неоконченная исправиши и поставиши пресвитеры по градом (1, 5), и далее этим лицам усвоит епископскую должность и названия (7 ст.) ⁴²². В тех же посланиях даются руководственные указания относительно качеств лиц, достойных быть поставляемыми на служение церкви в степени епископов (1Тим. 3, 1–7; Тит. 1, 6–9), и диаконов (1Тим. 3, 8–13). Во-вторых, теме же лицам апостол усвоит право суда над пресвитерами, с награждением усердных и обличением нерадивых: прилежащие добре пресвитеры сугубые чести да сподобятся, паче же труждающиеся в слове и учении (1Тим. 5, 17); на пресвитера хулы не приемли, разве при двою или трою свидетелех (1Тим. 9, 19). Такие полномочия суть полномочия, свойственные лишь высшей иерархической степени, – епископству, а отсюда следует, что и самое епископство есть учреждение апостольское.

О Тимофее говорится, что ему дар или высшая власть священства сообщена с возложением рук священничества – τοῦ πρεσβυτερίου (1Тим. 4, 14). Имея в виду, что имя пресвитера по самому совмещению его должности в лице епископа приложимо и к епископам, и что сам же апостол говорит о посвящении Тимофея возложением руку моею (2Тим. 1, 6) и вменяет ему руки скоро не возлагать ни на кого, под пресвитерством у апостола надобно разуметь собрание епископов. Св. Златоуст, объясняя эти слова, замечает: «не о священниках говорить он здесь, но о епископах, поскольку не священники рукополагали епископа» ⁴²³. И древний эфиопский перевод так читает слова апостола: «с возложением рук епископов» ⁴²⁴.

Церковь всегда признавала епископство установлением, ведущим начало от апостолов, и не в том лишь только смысле, что апостолы установили этот сан, признав то за благо, но в том, что апостолы в этом деле были только исполнителями повеления Господня. Это ясно и из писаний древнейших учителей церкви (св. Игнатия, Климента римск., Иринея, Тертуллиана, Киприана, Оригена), постановлений соборов и обычая записывать порядок преемства епископов в каждой, апостолами основанной церкви.

II. Вторую степень священства составляют пресвитеры (πρεσβύτεροι – старцы). Весьма вероятно, что такое наименование заимствовано христианами от иудеев, у которых старцами назывались судии и начальники синагог (patres synagogorum), тем более, что первые пресвитеры и поставлены были в Иерусалиме. Пресвитеры свои благодатные полномочия имеют чрез Таинственное рукоположение от епископа. Как и епископы, они имеют власть учительства (1Тим. 5, 17; пр. ап. 58), власть совершать Таинства и вообще священнодействия (Иак. 5, 14; сн. ап. пр. 31, 47 и 49; I всел. пр. 18), кроме исключительно принадлежащих епископу (хиротонии и хиротесии, освящения мира и антиминсов), власть вязать и решить и вообще пасти порученное им стадо Божие, но осуществляют эти свои полномочия в зависимости и под наблюдением епископа, подлежать его надзору и суду (1Тим. 5, 19).

Пресвитерство также имеет апостольское происхождение. Первые пресвитеры и в значительном числе, как видно из книги Деяний ап., были поставлены в Иерусалиме, во главе которых, как бы некоторого синедрiona, стоял ап. Иаков, в качестве местного епископа (Деян. 11, 30; 15, 2. 4. 6. 22–23; 16, 4; 21, 18–25). Во всех местах кн. Деяний, где упоминается об них, они изображаются действующими совместно и согласно с епископом. Они участвовали и на апостольском соборе. Несомненно, апостолами же или их сотрудниками были поставляемы пресвитеры и в других местах. Ап. Иаков в своем соборном послании к двенадцати коленам, находящимся в рассеянии (1, 1) дает такое наставление: болит ли кто в вас, да

призовет пресвитеры церковные (τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας), и молитву сотворят над ним, помазавше его елеем во имя Господне (5, 14). Слова апостола показывают, что пресвитеры были поставляемы и вне Иерусалима, а наименование их пресвитерами церковными показывает, что они принадлежали к составу церковной иерархии. Ап. Павел в послании к Тимофею говорит, что достойно начальствующим пресвитерам (οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβυτέροι) должно оказывать сугубую честь, особенно тем, которые трудятся в слове и учении (1Тим. 5, 17). Среди пастырей, призванных ап. Павлом в Милет, правильнее думать, были и пресвитеры.

Находятся свидетельства об апостольском происхождении церковного пресвитерства и в памятниках после-апостольского века. Так, из послания еп. Игнатия видно, что пресвитеры были во всех малоазийских церквях в его время. Он говорит о «боголепном пресвитере» (Смирн. 12 гл.), «достославном пресвитере» (Еф. IV гл.), называет пресвитеров, как корпорацию, «прекрасно сплетенным венцем» (Магн. 13 гл.), «собранием (συνέδριον) Божиим и сонмом (σύνδεσμον) апостолов» (Трал. 3 гл., сн. 6 гл.), сравнивает их с «апостолами И. Христа» (Трал. 2 гл.). Об отношениях их к епископу он говорит в одном из посланий, что пресвитеры их (магнезийцев – 3 гл.) «не смотрят на видимую молодость его (епископа), а как богомудрые, повинуются ему, впрочем, не ему, но Отцу И. Христа, Епископу всех». От верующих он требует почтения к пресвитерам: «все почитайте пресвитеров» (Трал. 3 гл.), «повинуйтесь пресвитерам, как апостолам И. Христа» (там же, гл. 2; к Магн. 2 гл.; сн. Смир. 8 гл.).

О пресвитерах, как церковной должности или степени, и их, обязанностях, говорят: св. Поликарп, еп. Смирнский, Климент римский, Ерма ⁴²⁵, а в правилах апостольских и постановлениях соборов подробно определяются их права и обязанности.

III. Третью степень церковной иерархии составляют *диаконы* (διάκονος – слуга, служитель). В широком смысле это слово употребляется в св. Писании для обозначения вообще всякого служения (Мф. 8, 15; Марк. 1, 31; Лук. 10, 40; 2Кор. 9, 12),

и в частности – служения слову, евангелию, делу искупления. И так как первыми провозвестниками евангелия были Иисус Христос, апостолы и их сотрудники, то данное имя применяется к Спасителю (Рим. 15, 8; Мф. 20, 28), к апостолам (1Кор. 3, 5; 2Кор. 5, 18; 10, 23; Еф. 3, 7; Кол. 1, 23 и др.) и их сотрудникам, напр., Тимофею (1Сол. 3, 2; 2Тим. 4, 5). В тесном смысле и в св. Писании и на языке церкви этим именем обозначаются особого рода служители церкви, принадлежащие к церковной иерархии, обязанные помогать другой иерархической степени в служении слову, в священнодействиях, особенно Таинствах, в управлении и вообще в делах церковных.

Богоучрежденность в церкви чина диаконского ясно предполагается в посланиях ап. Павла. Так, в приветствии всем святым, сущим в Филиппех, с епископы и диаконы (1, 1), апостол, поставляя диаконов рядом с епископами, очевидно, причисляет диаконов к служителям церкви. В послании к Тимофею, перечислив качества диаконов, прямо замечает о них: служивший (διακονήσαντες) степень себе добр снискают, т. е. готовят себе высшую степень (1Тим. 3, 13).

По мнению некоторых, и рассказ кн. Деяний ап. об избрании верующими и рукоположении апостолами семи мужей для служения при столах и попечения о бедных нужно понимать в смысле повествования об учреждении диаконской степени (6, 1–6). Так понимая этот рассказ, некоторые древние церкви (напр. римская) имели по семи диаконов ⁴²⁶. Но прямого отношения к диаконству, как иерархической чину, этот рассказ не имеет. Разумеемый «семь» лиц были избраны служить трапезам (διακονεῖν τραπέζαις – 2 ст.), и если некоторые из них приобрели особое значение, напр., Стефан, Филипп, то не по своей «должности», а единственно потому, что они были исполнены Св. Духа и мудрости (6, 3. 10), хотя получили еще особое посвящение (6 ст.). «Сличив мысль отцов, говорят отцы VI вселенского собора, с изречением апостолов (т. е. Деян. 6, 1–6), обрели, что у них (апостолов) было слово не о мужах, служащих Таинствам, но о служении в потребностях трапез»... В подтверждение этого отцы приводят в своем правиле авторитетное свидетельство св. И. Златоуста о том, что во

время избрания «семи»... «ни имя диаконов, ни пресвитеров не было известно и употребительно». Сами они определили: «вышереченные семь диаконов не должны приемлемы быти за служителей Таинствам..., но суть те, которым было поручено домостроительство для общей потребности тогда собранных: и они были для нас в сем случае образцом человеколюбия и попечения о нуждающихся» ⁴²⁷.

Не смотря, однако, на это ни отцы трулльского собора, ни отцы и учителя более раннего времени, не сомневаются в бого-учрежденном характере диаконского чина, происхождении и установлении его самими апостолами. «Проповедуя по различным странам и городам, они (апостолы), говорить Климент римский, первенцев из верующих поставляли в епископы и диаконы для будущих верующих (1Кор. 42 гл.) и потом «присовокупили закон, чтобы когда они почиют, другие испытанные мужи принимали на себя их служение» (44 гл.). По словам св. Игнатия, «все почитайте диаконов, как заповедь И. Христа». «Диаконам, служителям Таинств И. Христа, все должны угождать, ибо они не служители яств и питий, но слуги церкви Божией» (Трал. 2 и 3 гл.), а об одном из диаконов (Сотионе) замечает, что «он повинуется епископу, как благодати Божией, и пресвитерству, как закону И. Христа» (Магн. 2 гл.). Св. Поликарп называет диаконов «служителями Бога в Христа, а не человеков», и учит, что должно «покаяться пресвитерам и диаконам, как Богу и Христу» (Филип. 5 гл.). По мысли св. Киприана, служение диаконов было установлено апостолами после вознесения Спасителя на небо, а самую должность диаконскую он называет служением алтарю, священническим местом ⁴²⁸. Обязанности диаконов изображаются в памятниках древности обязанностями лиц, поставляемых не для священства, но на служение, т. е. не для совершения Таинств, а для того, чтобы помогать при их совершении. Так, на литургии диаконы принимали от верующих приношения для Евхаристии и относили их совершителю Таинства (Пост. ап. VIII, 12), принимали участие в совершении проскомидии (литургия И. Златоуста по списку XII в.), переносили дары из предложена в алтарь, участвовали в их раздаянии после освящения ⁴²⁹,

прислуживали при совершении Крещения (снимали одежду, обращали лицом к западу) и даже сходили вместе с крещаемыми в воду ⁴³⁰, а в исключительных случаях и сами крестили. На них возлагалось в некоторых церквях чтение евангелия ⁴³¹, произношение поучений с разрешения епископов ⁴³², в некоторых случаях – оглашение готовящихся ко Крещению ⁴³³, возношение молений от лица присутствующих в храме (см. чины древних литургий), охранение порядка за богослужением, наблюдение за «дверями» пред началом Евхаристии, чтобы он не были отворяемы, хотя бы и пришел кто из верных. Наконец, они «как ангелы и пророки епископа, его очи, уши, уста и правая рука» ⁴³⁴, имели обширный круг деятельности в качестве посредников, между епископом и паствой и сотрудников епископа и пресвитеров. Они наблюдали за нравами и поведением членов местной церкви и донося епископу обо всем, давали ему возможность видеть и слышать о всем, что происходило среди паствы, и своевременно принять меры к исправлению, при чем диаконы выступали исполнителями этих мер, как бы руками епископа; чрез них же паства узнавала о всех решениях епископа и тех или других его распоряжениях. Они же были ближайшими помощниками епископа в раздавании милостыни, имели попечение о бедных, сиротах, вдовах, девственницах, содержащихся под стражею мучениках, ухаживали за больными, одевали умерших, хоронили странников и т. п. ⁴³⁵. Были случаи, когда диаконы являлись представителями своих епископов и на соборах ⁴³⁶.

§ 173. Особенности Р.-католического учения о Таинстве Священства

I. Римская церковь, признавая, священство, т. е. возведение в священный сан (ordinatio) Таинством (ordo), чрез которое законно избранному на служение церкви даруется благодать новозаветного священства, эту благодать понимает как «власть освящать, приносить в жертву и преподавать Тело и Кровь Христовы, а также отпускать и удерживать грехи» ⁴³⁷.

Власть совершения Евхаристии, по р.-католическому учению, утвердившемуся еще в век схоластики, есть самое существенное полномочие, даруемое чрез посвящение и определяющее природу священства; она есть собственно potestas ordinis. Власть же отпускать грехи и совершать другие священнодействия (Таинства) относится к этой главной власти, т.е. власти приносить в жертву Тело и Кровь Христовы и освящать и преподавать их, как нечто производное, вспомогательное. Власть вязать и решить, напр., необходимо предполагается и соединяется с жертвоприносящим служением новозаветных священников, как основном и главнейшем их служении, потому что они должны делать верных способными к принятию Евхаристии, а это они могут делать лишь чрез разрешение от грехов в покаянии ⁴³⁸. Что же касается соединенной с священством обязанности проповедания слова Божия (учительства) и пастырского попечения о верующих, то это не относится к существу священства, как Таинства. Эти полномочия и обязанности суть «придаточные и последующие» к жертво-приносящему служению, составляют собственно власть юрисдикции (potestas jurisdictionis), относящегося к Таинственному телу Христову, т.е. Его церкви. «Они (эти полномочия) очень прилично даются священнику, однако священник был бы не меньше священником, если бы они были отняты у него, и он не становится более священником оттого, что Господь наш признал удобным даровать их ему. Он священник только потому, что имеет долг и власть производить на алтаре реальное объективное присутствие истинного тела и

крови И. Христа и чрез это приносить его в жертву... Священник это тот, который приносить жертву, и где есть жертва, там и священник» ⁴³⁹ . Очевидна узость и односторонность такого понимания существа благодатных полномочий, даруемых в Таинстве священства, и его несогласие с древне-вселенскими верованиями. Оно связано в р.-католической церкви с общим ее юридическим строем.

Дальнейшие особенности римского учения о священстве касаются видимой стороны Таинства, степеней священства и лиц, могущих быть поставляемыми на иерархическое служение церкви.

II. Св. Писание поставляет видимую сторону Таинства священства в возложении рук, соединенном с молитвою. Но в р.-католической церкви к рукоположению в разное время (но не ранее X в.) присоединены новые обряды, именно: а) обряд «вручения орудий» (*traditio* или *porrectio instrumentorum*) рукополагаемым, как знаков их должности: посвящаемым во диакона – вручение евангелия, которое он может теперь читать всенародно, во пресвитеры – чаши с смешением вина и воды и блюда с возложенною на нем гостей, с словами: «прими власть приносить жертву Богу и совершать миссы, как за живых, так и за умерших, во имя Господне. Аминь», во епископа – евангелия, которое он должен теперь проповедывать, перстня в знак духовного обручения с церковью, которою он должен управлять, и жезла или посоха, как знака папской власти, в прочие степени – других орудий, соответствующих обязанностям степени, напр., ключей, книги заклинаний и под., и б) обряд помазания рук и главы посвящаемого во епископа миром, употребляемым при конфирмации, а при посвящении во священника – только рук его елеем оглашенных (*oleum cathecumenorum*), употребляемым при Крещении (смысл этого последнего помазания особенно трудно понять) ⁴⁴⁰ . И эти дополнительные обряды приобрели в западной церкви такую важность, что в средние века «вручение орудий» признали наиболее существенным видимым знаком Таинства (его материею), – таким, что без этого обряда рукоположение не может быть действительным ⁴⁴¹ . Отсюда произошло то, что р.-

католическая церковь доселе не имеет точного определения того, что составляет видимый обряд священства, или, как она выражается, материю Таинства. Среди ее богословов одни указывают эту материю в возложении рук, другие – во вручении орудий, иные – в том и другом, при признании важности и за помазанием. Нет точно выраженного учения о материи Таинства и в определеях тридентского собора. В виду разногласия мнений о материи Таинства, обнаружившихся между членами собора, собор ограничился лишь общим заявлением, что ординация совершается «словами и внешними знаками» (*verbis et signis exterioribus*); только это положение и составляет поэтому в строгом смысле догмате в р.-католической церкви ⁴⁴². Р.-католический епископ вследствие всего этого может быть уверен в сообщении благодати священства только после выполнения всех обрядов ординации. Правда, признавая действительность греческих и других восточных хиротоний, римская церковь тем дает знать, что безусловно необходимым внешним обрядом на практике считает только одно возложение рук; преобладающим большинством и римских богослов XIX в., на основании исторических данных, отрицательно решен вопрос о том, принадлежит ли к существенной материи священства вручение орудий, но официально (в теории) остается этот вопрос открытым. На практике же церковная власть, в случае важных опущений в обряде вручения орудий, предписывает повторять ординацию условно, сознаваясь тем, что сама пребывает относительно данного вопроса в сомнении.

Нет в римской церкви единодушия и относительно формы, т. е. слов, коими сообщается посвящаемому благодать священства. В ней еще в век схоластики утвердился и получил всеобщее распространение тот взгляд, что форму Таинства составляет не молитва, как веровал дотоле весь христианский мир, а появившееся в чине западной ординации (не ране XIII и даже XIV в.) возглашение в повелительной форме, произносимое при рукоположении: «accipe Spiritum Sanctum». По-видимому, эти слова склонен был признать совершительною формулою Таинства и тридентский собор, выразившись однако весьма неопределенно ⁴⁴³. Но многие из р.-католических

богословов в виду того, что повелительная формула есть позднейшее нововведение, признают совершительными словами Таинства молитвы при посвящении (*Omnipotens Deus, bonorum omnium largitor*, и другая), которые однако читаются отдельно от руковоплощения, а возложение рук имеет место только при возглашении повелительной формулы. Но при таком взгляде форма Таинства отделяется от ее материи (руковоплощения) и уже нельзя говорить, что видимую сторону Таинства составляет возложение рук, соединенное с молитвою. Остается признать, что форму Таинства составляют вместе и повелительное возглашение и молитвы (и даже не только это, но и слова, произносимые при вручении орудий), что и делают многие из р.-католических богословов. В булле папы Льва XIII об англиканских рукоположениях признается, по-видимому, что форму Таинства составляет не только краткая повелительная формула, непосредственно соединенная с материей (возложением рук), но и просительная молитва или молитвы, при том довольно далеко отстоящие от материи ⁴⁴⁴.

III. Строго соблюдаемое восточною церковью различие догматических определений священства от канонических в церкви латинской спутано и смешано, если не сказать – уничтожено. Священство по догматическому определению, как Таинство, как орган Христовой благодати, имеет только три степени: епископа, пресвитера и диакона. Благодать священства каждой степени дается в одинаковой мере, т. е. епископы, как епископы, по благодати священства равны между собою, как равны между собою в этом отношении и пресвитеры и диаконы. По каноническому же определению степеней священства много (напр., в звании епископа – просто епископ, архиепископ, митрополит, экзарх и патриарх, в звании пресвитера – иерей, протоиерей и протопресвитер, в диаконском звании – диакон, протодиакон и архидиакон) и каждой из них усвоены известные церковные права и преимущества, при полном равенстве благодатных полномочий лиц, имеющих одинаковую степень священства. Число степеней священства в догматическом смысле – учреждение божественное, и потому не подлежит изменению, а в

каноническом – церковное, вызванное известными историческими обстоятельствами, и потому может изменяться. Так как каждой степени священства сообщается своя мера или полнота благодати, то не может быть низводим, напр., епископ на степень пресвитера, пресвитер на степень диакона, или наоборот, диакон не может присвоить себе прав пресвитера, пресвитер – епископских, но каждый должен пребывать в благодатных правах и достоинстве своего чина. В латинской церкви это различие между догматическими и каноническими определениями священства давно утрачено и забыто. Главная причина этого или повод к этому заключается в учении о главенстве папы. Надо было папу выделить из ряда его собратий – епископов, возвысить и превознести пред ними. И это сделано. Главенство папы рассматривается в римской церкви, не как церковно-юридическое учреждение, но 1) как Таинство, как духовно-благодатная степень священства, как единственный и исключительный орган благодати для всего тела церкви, 2) как непосредственное и прямое установление И. Христа, и, наконец, 3) как такое, которое исключает всякое понятие о благодатном равенстве его с епископами: он не первый между равными, но единственный верховный первосвященник, наместник Христа, наместник Бога на земле... Отсюда выходит, что благодатных степеней священства не три, а по крайней мере четыре... Это повело за собою и дальнейшее обезразличие и смешение догматических и канонических определений священства. Потребовалось включить в число духовных степеней священства и канонические степени, и низшие церковные служения, чтобы возвысить значение папы и указать великое расстояние между епископом и папой. Это действительно и сделано римскою церковью. Сначала совершилось это в средневековом богословии, которое признало степенями священства не только священство в собственном смысле (епископство и пресвитерство) и диаконство, но причислило к ним и такие церковные служения, как служение придверников, (ostiarii), чтецов (lectores), заклинателей (exorcistae), свещеносцев (acolyti) и иподиаконов (subdiaconi). Схоластические учителя западной церкви (напр.

Гуго, П. Ломбард и др.) при этом утверждали, что Сам Господь исполнил обязанности каждой степени: придверника, когда изгнал из храма торгующих, чтеца, когда в назаретской синагоге читал кн. пр. Исаии, заклинателя, когда изгонял бесов, священосца, когда говорил – Я свет миру, иподиакона, когда умыл ноги ученикам, диакона, когда собственными руками преподал ученикам Тело и Кровь Свою, истинным священником – на тайной вечери, в жертвоприношении крестном, Сам явившись и священником и жертвою и в продолжающемся доселе ходатайствовании за нас по возношении на небо. Всех степеней схоластики насчитывали семь и каждой из них усвоили значение Таинства, налагающего неизгладимую печать ⁴⁴⁵. Сообразно с воззрением на существо священства, как на власть совершать Евхаристию, епископство не считается ими особою степенью в иерархии, а лишь разновидностью одной степени – sacerdotium, высшей и последней степени, над которою возвышается лишь pontifex maximus, отец отцов, папа римский. Епископы же по отношению к Евхаристии не имеют власти высшей, чем пресвитеры, и потому не могут составлять особой степени, имеющей сакраментальный характер, почему и возведение в епископа не есть Таинство, сообщающее высшую благодать священства. Большею властью в иерархических действиях, чем пресвитеры, они пользуются по должности епископа, по соизволению папы, а не по благодатным полномочиям, даруемым непосредственно от Бога чрез особое Таинство (jure humano, а не jure divino). Схоластическое учение о степенях священства закреплено и определениями римской церковной власти. Так, тридентский собор насчитывает те же семь степеней священства (священники, диаконы, субдиаконы, аколуты, экзорцисты, лекторы и остиарии), что и схоластики, не выражаясь однако вполне ясно, все ли они принадлежать к Таинству священства и все ли налагают печать священства ⁴⁴⁶. Что касается епископства, то собор хотя и включает епископов в иерархию, указывает и преимущества их над пресвитерами, но уклонился от признания этих преимуществ существующими jure divino, равно умолчал и о том, составляет ли епископство такую же степень священства (ordo), как пресвитерство и диаконство и

посвящение в епископы есть ли Таинство ⁴⁴⁷. В «Римском катехизисе», согласно с учением схоластиков (особенно Фомы аквината), насчитывается семь степеней служителей церкви, с разделением их на высшие и низшие. Священническая степень признается наивысшей степенью ⁴⁴⁸. Посвящение в каждую из них «Катехизис» считает Таинством, налагающим на посвящаемых «духовную печать» ⁴⁴⁹. Со всею ясностью утверждается в «Катехизисе», что епископство не составляет самостоятельной степени, а входит в степень священническую. «Хотя священническая степень (*ordo sacerdotalis*) одна, говорится в нем, однако она имеет разные ступени достоинства и власти. Первая ступень – тех, кто называются просто священниками. Вторая ступень – епископов, поставленных над отдельными епископиями.... Третья ступень – архиепископов, которые поставлены над несколькими епископами и называются также митрополитами. На четвертой ступени стоят патриархи. Сверх их католическая церковь всегда почитала римского первосвященника» ⁴⁵⁰. Трудно яснее выразить взгляд, что епископство есть степень церковно-юридической, а не священнической (иерархической) в собственном смысле власти. Таким взглядом предполагается, что епископы получают преимущественную по сравнению с пресвитерами власть не непосредственно от Бога при посвящении, а от папы.

Очевидна несостоятельность такого учения о степенях иерархии пред судом св. Писания и истории вселенской церкви. Неудивительно поэтому, что р.-католическая же богословская наука вскоре же после тридентского собора начала заявлять (напр. Беллярмин), и продолжает заявлять, что это учение требует изменения и исправлений в смысле признания епископства за особую степень священства и отрицания сакраментального характера степеней, низших степени диакона. Но церковная власть пока официально заявила только (уставами Льва XIII в булле «*Apost. curae*»), что «епископство в самом истинном смысле принадлежит к Таинству священства», а о степенях ниже диаконской остается официальным катехизическим учение, хотя оно с большим единодушием отрицается римским же богословием ⁴⁵¹.

Но не в увеличении только числа степеней священства выразилось в римской церкви извращение и смешение догматических определений священства с каноническими, а и в других отношениях, как это видно из установления существующего там сана или достоинства кардиналов (*cardinalis* – от *cardo*, что значит: основные веревы, крюки или петли, на которых вращаются двери) ⁴⁵². Римские кардиналы – первые советники папы и непосредственные его помощники в деле управления церковью, имеющие своим судьей только его одного ⁴⁵³. По степеням священства они разделяются на диаконов, кардиналов – пресвитеров и кардиналов – епископов ⁴⁵⁴. Но самое звание «кардинала», независимо от степени, дает всем им преимущества перед всеми чинами иерархии, не исключая даже митрополитов и патриархов. Кардинальский сан считается самым высшим достоинством после папского и лицам этого сана единственно принадлежит право украшаться названием «князей церкви» (и иметь титул: *Reverendissimus et Eminentissimus*), хотя бы они были и не епископы, но только пресвитеры и даже диаконы. При торжественных с папою священнослужениях кардиналы, даже диаконы, имеют преимущества первостояния и ближайшего участия в нем перед всеми иерархами – не кардиналами, в том числе и перед самими патриархами. Им одним принадлежит (со времен папы Николая II) право избрания апостольского преемника – из полного состава кардиналов и участие в короновании его, или точнее в самокороновании папы ⁴⁵⁵. Этим только лицам предоставляется титул легата от ребра, т. е. апостольского (*legatus a latere*). Всякий кардинал точно так же, как и епископ, в праве не только иметь у себя домовую церковь, но и священнодействовать везде вне церкви на переносном престоле. Разнообразных прав и почетных, важных и не важных, отличий кардиналов, включая сюда и такие, как право облачаться в красную фелю (moiretta) и красную же шапочку или камилавку (*biretum*), носить красную шляпу и пурпуровую одежду, насчитывают до 300. Вследствие такого множества почетных и правовых преимуществ кардиналов, многие епископы уже с конца XIII века с большим усердием помогали

сделаться кардиналами, хотя бы пресвитерами, и на такое разжалование из епископов в пресвитеры, которое в древней церкви не допускалось даже в наказание, считалось святотатством (IV всел. соб. 23 пр.), смотрели, как на повышение и особенную честь для себя. Отсюда объясняется то, довольно странное для нас явление, что епископы церкви римской иногда титулуются кардиналами – пресвитерами. Но, с другой стороны, еще большею странностью является другое, как бы обратное явление, именно, что кардиналы – пресвитеры имеют епископское право посвящения (хиротесии) в низшие церковные чины, кардиналы же диаконы могут совершать литургии, как пресвитеры ⁴⁵⁶. Вообще в этих литургических привилегиях кардиналов нельзя не видеть обезразличения догматических и канонических определений священства, извращения и смешения богоучрежденных иерархических степеней с административным титулом.

IV. Как на особенность, отличающую западную церковь от восточной, хотя не догматического характера, следует указать еще на безбрачие (coelibatus), налагаемое как общий закон на все духовенство, не исключая и низших клириков. В восточной церкви, по правилам, на священнослужительские степени могут быть возводимы или избравшие безбрачную жизнь навсегда, или вступившие в брак предварительно. Рукоположение составляет препятствие во вступлении в брак. Для высшей степени – епископской требуется жизнь безбрачная. Но римская церковь брачное состояние, хотя бы освященное Таинством, признает несовместимым с достоинством священного сана и потому удостоивает посвящения лишь находящихся в безбрачном состоянии и дающих обязательство сохранять безбрачие ⁴⁵⁷. Обычай безбрачия лиц духовных утверждался в римской церкви постепенно, – в продолжение нескольких веков, а вполне утвердился и получил значение всеобщего закона уже по отделении церкви западной от восточной. До IV в. церковь западная, как и восточная, не принуждала священнослужителей к безбрачию. Но с IV в., а особенно в V и VI в. стала выражаться ревность о безбрачии духовенства. На некоторых поместных соборах, бывших на западе, составлены были определения,

требовавшие совершенного безбрачия или оставления жен, не только от священников и диаконов, но и от иподиаконов ⁴⁵⁸. Подобного же рода требования к духовенству своего патриархата начали предъявлять и издавать строгие определения против брачных священнослужителей и римские епископы ⁴⁵⁹. В VII в. собор трулльский осудил правила церкви римской, требования расторжения брака лиц, возведенных на степени пресвитерскую и диаконскую, и постановил не почитать брачный союз препятствием, удаляющим от священного сана (13 прав.), но не вменил и в обязанность всем священникам и диаконам быть непременно женатыми. Собор избрал между двумя крайностями средний путь: он определил допускать и безбрачных к священному сану, но воспретил им искать брака по рукоположении; каждый свободен избирать, что согласно с внутренним его расположением: только время выбора ограничил рукоположением (6 пр.). Но в римской церкви продолжала возрастать ревность о безбрачии духовенства. Поместные западные соборы усиливались утвердить безбрачие: эти соборы, начиная от эпохи трулльского собора до папы Григория VII (т.е. с VII до XI в.), при всех обстоятельствах, повсюду и постоянно запрещали священнослужителям иметь при себе жен, равно как предписывали хранить строгое воздержание, издавали строгие законы против священнических детей и пр. На соборе римском, в 743 г., постановлено священнослужителей, не разлучающихся с своими женами, извергать из сана (кан. 1 и 2). Однако и в это время были в приходах женатые священники, и находились в супружеском сожитии с ведома епископов и всех верующих, а оставившие жен своих начали иметь наложниц. Григорий VII предпринял уничтожить подобное состояние дел. Он издал ряд декретов, в которых объявлял всех женатых священников живущими в конкубinate, а их детей незаконно-рожденными, потребовал чтобы священники женатые не совершали литургию, а диаконы и иподиаконы не служили в алтаре (пост. рим. собора 1074 г.), чтобы духовные или разлучались с женами, или лишаемы были сана, вновь же никто не был принимаем в клир, если не даст обета безбрачия. Жены священнослужителей, не желающие

оставить мужей, подвергнуты были анафематствованию, а мирянам запрещено присутствовать при литургии, совершаемой священником женатым, равно как и исповедоваться и причащаться у него, под опасением отлучения от церкви. Требования такого рода произвели большие смятения в духовенстве. Епископы стали возражать; из священнослужителей одни соглашались скорее лишиться сана, нежели расторгнуть брак; другие продолжали священнодействовать, не оставляя жен. Поднялись волнения против пастырей и в народе. Епископы, приводившее в исполнение папское определение, подвергались даже опасности смерти. Но Григорий стоял на своем, расточал анафемы, умножал осуждение. Никто из пап ни прежде, ни даже после этого папы не употреблял больших усилий к распространению упомянутого закона. И однако же на самом деле закон о безбрачии был признаваем как бы не существующим. В XIV в. брак духовенства был до такой степени распространен, что лучшие епископы думали, не благоразумнее ли было бы уничтожить этот закон, чем допускать его существование без исполнения. Неудобоисполнимость этого закона и злоупотребления, неизбежно с ним соединявшийся, побудили папу Пия II (XV в.) сознаться, что хотя были причины, почему духовным возбранена жизнь брачная, однако же оказываются причины более важные, по которым желающим из них нужно давать разрешение на вступление в брак до рукоположения. Вопрос о безбрачии был предложен на обсуждение тридентского собора. К собору предъявлено было требование разрешения брачной жизни для священников. Но такие требования найдены опасными для римского престола и собор утвердил безбрачие духовенства, как закон, а не признающих важности и силы этого закона определил подвергать анафеме ⁴⁶⁰.

Обличаемый уже самою историею своего насильственного утверждения в римской церкви закон, принуждающий духовенство к безбрачии, не может быть оправдан ни св. Писанием, ни историей церкви, ни целью, с какою настойчиво проводился римскими папами.

В св. Писании нет оснований для требования обязательного безбрачия духовенства. Защитники безбрачия указывают на наставления о девстве Спасителя (Мф. 19, 11–12) и ап. Павла (1Кор. 7, 32–33), показывающие превосходство безбрачной жизни перед семейною, и утверждают, что безбрачие более соответствует идее его высокого служения и назначения в церкви Христовой. То, конечно, правда, что девство, свободно избираемое некоторыми ради высших духовно-нравственных целей, имеет преимущества для дела спасения над супружеством. Но и Спаситель и ап. Павел говорили о безбрачии, как состояли исключительном, доступном для немногих лиц: не все вмещают словесе сего, но им же дано есть. Наставление о девстве Спаситель предлагал свободе всех Своих последователей, равно и апостол обращался ко всем христианам, а не относил к лицам духовным исключительно. Поэтому наставления эти могут служить скорее осуждением, а не оправданием принудительного всеобщего безбрачия духовенства. Ни Спаситель, ни апостолы не осуждали брачного состояния, а напротив, похваляли, – не осуждали в частности и брачного состояния священнослужителей. Так, ап. Павел требовал не безбрачия, а предписывал своему ученику наблюдать только, чтобы избираемый на священные степени был единый жены муж (1Тим. 3, 2; Тит. 1, 5–6), т. е. первобрачный. Пример самих апостолов показывает, что они почитали союз супружеский не несовместимым с званием священным и предоставляли себе свободу в брачном ли состоянии, или вне брака пребывать. Некоторые из них были девственники (напр. ап. Иоанн, ап. Павел, Иаков Зеведеев, Тимофей и Тит), но не все (Мф. 8, 14; 1Кор. 9, 5; 7, 8). Следовательно, и преемники апостолов не лишены права пребывать в семейном состоянии. О благовестнике Филиппе, одном «из семи», упоминается, что он имел дочерей, которые жили с ним вместе (Деян. 21, 8–9) и выдавал их в замужество⁴⁶¹. Св. Писание, таким образом, вовсе не запрещает брака и не требует принудительного безбрачия служителей церкви.

Первенствующая церковь не только никогда не требовала от духовных лиц обязательного безбрачия, но и строго

запрещала им разрывать свое законное супружество даже под видом благочестия (πρόφασις τῆς εὐλαβείας), как это видно из узаконений ее ⁴⁶². Известно, как на первом вселенском соборе, когда некоторые епископы предлагали сделать обязательным безбрачие для всех священнослужителей, восстал против этого знаменитый девственник и строгий подвижник еп. фиваидский Пафнутий и убедил всех не налагать на духовенство иго безбрачия, которое не все могут вместить.

Бесспорно, что служителей церкви в безбрачном состоянии в первые века было более, нежели в брачном, особенно на высших степенях иерархических. Однако это происходило не по принуждению к безбрачию, а по свободному избранию. Церковь не препятствовала женатым вступать в клир, и не стесняла свободы желавших оставаться безбрачными. Менее совместным брачное состояние почиталось издревле со степенью епископа и предпочтительно были удостоиваемы этого сана лица безбрачный, а поздние – проходившие подвиг монашества, но не исключительно. В описании жизни св. епископов (после времен апостольских до появления монашества) весьма мало встречаем указаний на то, чтобы они, и по возведении в этот сан, оставались в кругу семейств своих, но указания имеются. В конце IV в. еп. александрийским Феофилом дано было Синезию, еп. пентапольскому, по его просьбе, разрешение продолжить жизнь супружескую. Историк Сократ уверяет, что он знал многих епископов, которые воздерживались от общения с своими женами, делая это по собственному произволению, не будучи принуждаемы к тому непреложным законом; знал и таких, которые, во время епископства, от законных жен имели детей ⁴⁶³. Историк Никифор о св. Григории Нисском пишет: «имел Василий (Великий) братьев, из которых один был светильником в Ниссе, муж известный по своей учености и святости жизни; он жил в супружестве с женою»... А св. Григорий Богослов именует и мать этих знаменитых братьев «супругою иерея», от которой «произошли три славные иерея» ⁴⁶⁴. Требование безбрачия от епископов или разлучении с супругою пред рукоположением во

епископа, с вступлением супруги, по общему согласию, в монастырь, узаконено собором трульским (пр. 12 и 48).

Видимым побуждением и целью узаконения в западной церкви celibата было возвысить и по образу жизни духовенство над верующими мирянами и сделать его более самоотверженным и преданным своему служению. Но в действительности запрещение честного и законного супружества имело следствия обратные – развращение духовенства до ужасающих размеров. Как соборы, так и историки западной церкви времен, последовавших за установлением безбрачия, согласно свидетельствуют о повсеместных проявлениях безнравственности западного духовенства на почве безбрачия. Даже самый конфессионал сделался поводом к постоянным соблазнам и падениям духовников с духовными дочерями. Не лучше обстоит дело, по заявлениям самых р.-католических ксендзов, и в настоящее время. Согрешающим ксендзам щедро раздаются и индульгенции, снисходительно и вообще относятся высшие власти церкви к грехам духовенства, связанным с его безбрачием ⁴⁶⁵. Раздаются и требования об отмене обязательности безбрачия. Рим дозволяет брачное состояние доселе униатским священникам, не считая его, следовательно, скверною и несовместимым с священством. Но дать такое же дозволение коренному латинскому духовенству папство не находит возможным. Причина понятна. Нравственное возвышение духовенства составляет лишь только благовидный предлог для celibата, а на самом деле celibат нужен как одна из опор, хотя бы и гнилых, для сохранения единства (внешнего) римской церкви, почему папство и не может поступиться этим законом. Забота об этом единстве, а частнее – о поддержании папского престола и погрузило духовенство в безнравственную жизнь.

§ 174. Протестантское учение о всеобщем священстве христиан. Протестантская ординация

Протестантскими вероисповеданиями – лютеранством и реформатством – отвергается священство, как Таинство, чрез которое правильно избранным даруются благодатные полномочия и власть учить людей истине Христовой, священнодействовать и особенно сообщать благодать в Таинствах, и руководствовать их ко Христу, к вечной жизни. Общецерковному учению об иерархии и священстве, как Таинстве, протестанты противопоставили учение о всеобщем священстве христиан. Все верующие, как крещенные, учит оно, равны по своим благодатным правам, все находятся в непосредственном отношении к Богу, все научаются истине непосредственно Богом, все непосредственно Им освящаются, и потому – есть священники. Как удостоиваемые излияния спасающей благодати непосредственно от Бога, лишь бы была вера в Искупителя и Его слово (евангелие), они не имеют нужды ни в органах, ни в носителях благодати для передачи ее другим; как научаемые Самим Богом и имеющие евангелие, они не нуждаются для своего научения ни в какой помощи со стороны другого человека, в авторитет иерархии, отцов, соборов, вообще в авторитет церкви; напротив, они сами могут быть судиями отцов и соборов. «Все христиане – духовного сословия, все они суть священники, говорить Лютер, так как все имеют Крещение, евангелие и веру, который одни только могут делать человека духовным; различив между христианами состоит только в различии отправляемых ими должностей» ⁴⁶⁶. Посвящением Бог наделяет не того или другого в частности, но вообще крещенных и в одинаковой мере, и наделяет Своим внутренним действием на дух человеческий ⁴⁶⁷. Вследствие этого внутреннего посвящения каждый христианин, как храм и орган Божества, имеет *jure divino* право не только к должности учителя, но и к совершению Таинств; внутреннее посвящение, кроме полномочия, дает и способность к тому.

Последовательное проведение мысли о всеобщем священстве христиан, священстве в том смысле, что каждый христианин есть священник и учитель и не нуждается ни в каком человеческом учительстве, вело к отрицанию вообще необходимости должностных лиц, на которых бы лежала обязанность учить и совершать Таинства. Но здесь, как и в других особенностях своей вероисповедной системы, протестантство явилось непоследовательным. По поводу появления многих фанатических учителей, применявших на практике учение о всеобщем священстве христиан, эта непоследовательность возведена в закон. В «Аугсбургском исповедании» появился член «никто не должен в церкви публично учить или совершать Таинства, если не призван к тому законным порядком (*rite vocatus*)». Для избежания беспорядка верующие должны отказаться от пользования своими священническими правами и поручать это одному или нескольким лицам, смотря по нужде ⁴⁶⁸. Но так как означенные права составляют достояние всех и каждого, то передача их отдельным лицам должна быть совершаема при участии самого общества, как непосредственного владельца этих прав ⁴⁶⁹.

Передача общего права священства в протестантских обществах (у лютеран, реформатов, социниан и других протестантских сектах) или ординация (поставление должностных духовных лиц) совершается чрез возложение рук, соединенное с молитвою, в которой на избранного к служению слову – испрашивается изобильное излияние даров Св. Духа, т. е. употребляется тот же видимый знак, какой употреблялся апостолами и употребляется во все времена католическою церковью ⁴⁷⁰. Но значение и внутренний смысл его существенно отличны от того, какой придает этому действию вселенская церковь. Протестантская ординация есть лишь одна формальность, соблюдаемая ради порядка, во избежание возможности незаконного выступления на служение слову со стороны не призванных к тому, не безусловно обязательная, есть простое действие введения законным образом призванного в должность, простой обряд, не сообщающей избранному особого дара Св. Духа, дара священства. Посему лица, над

которыми совершен этот обряд, ничем не отличаются по благодатным полномочиям от тех, над которыми он не был совершен. В царстве благодати эти призванные к церковному служению суть то же, что и другие верующие. Как руководители обществ в религиозном отношении, служители церкви могут отличаться от других верующих и возвышаться над ними лишь степенью общечеловеческого развития и лучшим разумением истин веры Христовой, а не какими-либо благодатными правами, дающими им исключительную способность и право учить и совершать Таинства. Последнее даете возрождение, а не посвящение, и потому нет различия между пастырем и пасомым, кроме различия по названию ⁴⁷¹.

Понятно отсюда, что в протестантстве не допускается существенного различия и между служителями слова, – не должно – иметь места разделение между ними *jure divino* по правам и власти на высшие и низшие, разделение на степени иерархии: «всем служителям церкви была дана одинаковая власть или должность» ⁴⁷². Отсюда объясняется и особенность протестантства, касающаяся того, кому должно принадлежать право совершения ординации. Церковь предоставляет это право исключительно епископу, имея в виду слова Спасителя: не вы Мене избрасте, а Я вас (Иоан. 15, 16), и слова апостола: благословляемый от большего благословляется (Евр. 7, 7). Но в протестантстве усваивается право совершать ординации всякому пастору, всякому духовному лицу, и даже простому мирянину, ибо существенного различия, кроме различия по названию, не существует между духовными и недуховными. Правда, в большей части протестантских обществ это право предоставлено носителям церковной должности и преимущественно высшим (супер-интендентам – в Германии, епископам – в Дании, Швеции, пасторам лишь у социниан, меннонитов, арминиан), но это делается лишь ради порядка, для благоприличия, – и такая практика признается существующею *jure humano*. Самые эти высшие должности составляют собственно учреждение государственное, и не имеют, как духовные должности, никакого преимущества пред всеми другими, и потому пастор, принимающей на себя высшую

должность – супер-интендентство (епископство), не нуждается в новом посвящении ⁴⁷³ .

Не трудно видеть, что внутренний источник и свое объяснение протестантское отрицание учения о священстве, как Таинстве, и мысль о всеобщем священстве христиан имеют в общих началах протестантства. В связи с этими началами стоит или падает все это учение.

В частности, что касается учения о всеобщем священстве христиан, то всеобщего священства в том смысле, в каком оно понимается протестантством, церковь никогда не знала и слишком была далека от того, чтобы смотреть на пастырей, только как на уполномоченных стада. Церковь всегда учила и учит о своем устройстве, что не от несовершенства исходить совершенство, а наоборот, совершенство возводить к себе несовершенство. Правда, св. Писание говорит о всеобщем священстве в известном смысле. Еще Израилю, выделенному Богом из среды всех других народов, взятому в удел Божий (Исх. 19, 5; 23., 22), было сказано: вы будете у Меня царством священников и народом святым (Исх. 19, 6; 23, 22). И в новом завете ап. Петр убеждает христиан : сами, яко камение живо, зиждитесь во храме духовен, святительство свято (ἱεράτευμα ἁγίον), возносить жертвы духовны, благоприятны Богови Иисус Христом... Вы род избран, царское священство (βασιλείου ἱεράτευμα), язык свят, людие обновления (1Петр. 2, 3–9). В Апокалипсис говорится: сотворил есть нас (И. Христос) цари и иереи (ἱερεῖς) Богу и Отцу Своему (1, 6; сн. 20, 6). Но как в ветхом завете, не смотря на то, что весь Израиль был царством священников, была иерархия, Богом же учрежденная, и никто из Израиля никогда не думал, что каждый был священником в собственном смысле, так и в церкви новозаветной всеобщность священства в смысл апостольского учения о нем не исключает богоучрежденности особого священноначалия и священнослужения, имеющего особый же дар благодати для прохождения служения. Называя христиан священством святым и иереями Божиими, Писание не говорит нигде о том, чтобы всем христианам поручено было и дано было божественное право учить, совершать Таинства и управлять;

напротив, оно учит, что хотя все верующие, как члены тела Христова, призваны для возрастания тела церкви (Еф. 2, 19–22), но не все они равны, не все одинаковы (1Кор. 12, 14), и это зависит, от Бога (18 ст.): одних Он поставил апостолами, других – пророками, третьих – пастырями и учителями (27–29 ст., см. Еф. 4, 11), и посему не есть апостолы, не все пророки, не все учителя, не все пастыри (1Кор. 12, 22–24. 27). Отсюда следует, что верующие во Христа называются священством вовсе не в том смысле, в каком в церкви есть иерархия, но в том, что все верующие, как рожденные от воды и Духа, имеют дерзновение священно-действовать пред Богом, каждый для себя, в храме тела своего, как храме Духа Св. (1Кор. 6, 19), духовно принося Ему в жертву живые и благоугодные молитвы, моления, прошения, благодарения, дух сокрушенный, сердце сокрушенное и смиренное и прочие добродетели (Рим. 12, 1; 2Кор. 6, 6; Евр. 13, 15–16) ⁴⁷⁴. Другими словами, все верующие призываются к святости, к чистоте, каковые предполагаются и требуются в служителях алтаря, к тому и поставляемых, чтобы и других приводить в меру полного возраста Христова. В этом же смысле апостолы называют христиане, как помазанных от Святого, и царями. И как не позволительно из наименования их царями выводить, что все они цари в политическом смысле, так не позволительно и в мысли о всеобщности священства видеть усвоение каждому члену церкви иерархических прав и полномочий. Оба священства необходимы в церкви: всеобщее священство есть плод искупительной жертвы Христовой, а иерархическое – есть потребность усвоения людям этой жертвы в церкви, как обществ верующих. Поэтому то и другое священство как прежде существовали, так и впредь должны существовать, не уничтожая одно другого.

Обращается протестантство и к истории церкви, чтобы подтвердить свое отрицательное отношение к общецерковному учению о священстве и иерархии. Суждения их в этом отношении сводятся к тому, что если апостолы и поставляли пастырей церкви, то просто потому, что находили это полезным для церкви, а не по какому-либо божественному полномочию (*jure humano*, а не *jure divino*), что образование степеней

иерархии – плод исторических условий в жизни церкви, что апостольская древность не полагала различия между епископом и пресвитером, о чем свидетельствует будто бы употребление наименований пресвитеров епископами, и наоборот, епископов – пресвитерами, что епископство выделило себя в особую степень, отличную от пресвитерства и высшую вследствие самоличного усвоения некоторыми из пресвитеров высших прав и авторитета и т. п. Все такие утверждения не имеют оснований ни в писаниях апостольских, ни в истории церкви. Как видели, апостолы действительно поставляли чрез особое священнодействие иерархических лиц, в век апостолов существовали и все три степени иерархии. Верующие избирали себе пастырей, но не смотрели на пастырей, как на получающих от стада благодатные полномочия. Напротив, никогда не происходило посвящение снизу, – от лиц, не имеющих посвящения.

Всеобщее священство не может восполнить той утраты, какую понесло протестантство чрез уничтожение церковной иерархии. По уничтожении иерархии протестантские общества не имеют более никакого действительного священства; власть вязать и решить и совершать Евхаристии, чрез которую верующий соединяется со Христом и может наследовать жизнь вечную, равно как и другие Таинства, у них потеряны, короче, – у них исчезла церковь в обществе. По своим практическим последствиям это учение привело к тому, что церковная дисциплина и влияние пастора на общину давно утрачены. Исповеди давно уже нет, равно и погребение давно уже совершается без пастора. Дробление протестантства на чрезвычайное множество сек – неизбежное следствие утраты иерархического священства и отрицания его благодатных полномочий и авторитета.

§ 175. Вопрос о действительности и законности англиканской иерархии

Англия, разорвав в XVI в. свой многовековой союз с Римом, образовала у себя независимую от Рима т.н. англиканскую церковь, с своею, независимую же от папства, иерархией, состоящей из епископов, пресвитеров и диаконов. Сохранение иерархического устройства составляет одну из характеристических особенностей англиканства по сравнению со всеми другими отраслями протестантства, вследствие чего церковь эта называется еще епископальною ⁴⁷⁵. До настоящего времени англиканская церковь не находилась и не находится в общении с другими независимыми христианскими церквями, хотя были попытки с ее стороны восстановить тесные отношения и с римскою церковью, и к соединению с церковью восточною, православною ⁴⁷⁶. Стремление к восстановлению давно утраченного единства между разрозненными частями христианского мира получило особенное оживление в последнее время, под влиянием старокатолического движения, и в Англии в частности – стремление к сближению с православною церковью. Но всякий раз при попытках англичан к установлению общения с какою-либо церковью, признающею богоучрежденность иерархий и необходимость для благодатного священства иметь непрерывное преемство рукоположения от апостолов, возникал вопрос о действительности англиканских посвящений. Сами англикане утверждают, что их реформированная церковь составляет истинную ветвь вселенской церкви, что она от древности сохранила непрерывное апостольское преемство и ее духовенство обладает всеми благодатными дарами истинной иерархии. Посему и соединение церквей они допускают при непременною условии признания действительности англиканских рукоположений. И если бы возможно было и на самом деле совершилось признание действительности англиканской иерархии, то устранилось бы одно из главнейших препятствий к воссоединению англиканской церкви с другими церквями, и в

частности – с восточною православною. Но доселе такого признания не было ни со стороны р.-католической, ни со стороны восточной, православной, греко-российской церкви.

I. Р.-католическая церковь с самого первого времени существования англиканской иерархии, независимой от Рима, не признавала действительности англиканских посвящений и членов ее, в случае переходов в католицизм, считала нужным снова рукополагать в степени священства, начиная с низших. Впрочем, таких случаев было немного, по поводу каждого из них делалось особое постановление, а общего определения, обязательная для всех р.-католиков, Римом не было сделано до последнего времени. Ясный и решительный приговор об англиканском священстве произнес лишь папа Лев XIII, и произнес *ex cathedra*, в булле «*Apostolicae curae*» (1896 года 13 сент.). «Мы, говорит папа Лев XIII, согласуясь со всеми декретами наших предшественников, относящимся к этому делу, вполне их подтверждая и возобновляя, нашею властью решаем и объявляем, что рукоположения, преподанный по англиканскому чину, были и суть совершенно недействительны и вполне ничтожны» ⁴⁷⁷. Таким приговором папы англиканская иерархия признана для р.-католиков не имеющею никакого значения, т.е. англиканство в глазах р.-католиков окончательно, бесповоротно низведено на степень протестантской секты. Самая булла, по определению папы, не должна быть «ни обличаема», «ни осуждаема», и «никто не должен поступать вопреки ей». Такое заключение обе англиканской иерархии булла основывает частью на историко-канонических данных, обсуждаемых с р.-католической точки зрения, но главным образом в ней указывается на то, что англиканский чин рукоположения на священные степени, установленный взамен р.-католического, по самому существу своему (в догматическом отношении) имеет такие недостатки, присутствие которых превращает его в простой обряд, не сообщаящий рукополагаемому даров благодати.

Действительность как вообще всякого Таинства, так в частности и Таинства священства, говорится в булле, зависит от правильного употребления материи и особенно формы

Таинства, «потому что материя есть часть неопределенная сама по себе и определяется формой». Этого-то правильного употребления формы, а следовательно, и материи, и нет в англиканских посвящениях, и прежде всего – пресвитерских. Видно это из самой формулы, употребляемой в англиканской церкви при совершении этих посвящений. «Слова, которые до последнего времени употребляются англиканами в качестве формы пресвитерского посвящения, а именно – «приими Духа Святого», совсем не означают с определенностью степень священства, или ее благодать и власть, которую в особенности составляет власть освящать и приносить в жертву истинное тело и истинную кровь Господа, – ту жертву, которая не есть простое воспоминание жертвы, совершенной на кресте»... «Позже, говорится далее в папской булле, прибавили к этой форме: «для служения и дела пресвитера»; но это только доказывает, что англикане сами признали первую форму недостаточною и непригодною. Самая эта прибавка, если и могла придать форме надлежащее значение, была введена слишком поздно, потому что прошло уже столетие после применения Эдуардовского чина, и так как иерархия была уже уничтожена, власть рукоположения стала недействительною»⁴⁷⁸. Подобное же следует сказать и про существующий в англиканской церкви чин епископских посвящений. И в нем к формуле «приими Духа Святого» слова – «для служения и дела епископа» были не только прибавлены уже поздно, но, кроме того, «эти слова должны быть понимаемы здесь иначе, чем в чине католическом»⁴⁷⁹. Видно это из всего чина англиканских посвящений, так как из него, с другой стороны, «исключено наименование епископского служения высшим священством, верхом священнослужения, превосходною степенью священства», с другой, – из него же исключено указание на «главную обязанность епископа – рукополагать совершителей св. Евхаристии и жертвоприношения». Да и вообще, по словам буллы папы Льва XIII, из учения англиканской церкви о Таинствах, из ее богослужебных чинов и в частности из чинопоследования Таинства священства «искусно устранены и изглажены малейшие следы учения о священстве, власти

освящать и приносить жертву и проч.» Понятно, что при рукоположении, совершаемом по такому чину, «в котором Таинство священства отрицается или искажается, и из которого изгнано всякое упоминание об освящении и жертве, формула: приими Духа Святого уже не имеет значения, потому что Дух изливается в душу только с благодатью Таинства; – теряют также свою цену и слова: на служение и дело священника или епископа, и другие подобные им, ибо остаются только имена, без той сущности, которую установил Христос». К тому же, если «епископское посвящение» в (пресвитеры) по англиканскому чину, из которого исключена мысль о Таинстве священства и истинном священстве Христа, «отнюдь не сообщает истинного и действительного священства, то епископство по этой же причине не может быть этим чином преподано истинно и законно».

«К этому существенному недостатку формы, говорится далее в булле папы Льва XIII, присоединяется недостаток намерения, которое для Таинства столь же существенно необходимо... Если кто-либо при совершении и преподании Таинства благоговейно и по чину употребляет материю и надлежащую форму, тот поэтому самому признается имеющим намерение совершать то, что совершает церковь... Наоборот, если чин изменен с явной целью ввести другой, не принятый церковью, и отвергнут тот, который она совершает, и который, по установлению Христа, относится к самому существу Таинства; тогда, очевидно, что не только не достает Таинству необходимого намерения, но это намерение даже противно Таинству и уничтожает его» ⁴⁸⁰. Последнее, по папской булле, и есть в англиканских рукоположениях, ибо англиканскую церковь священство не признается Таинством, и иерархическое служение не признается древне-вселенским священством или жертвоприносящим служением.

Р.-католическая церковь не могла признать и не признает англиканскую иерархию и канонически законною. Эта иерархия незаконна с точки зрения р.-католической каноники потому, что ни избрание (*electio*), ни утверждение (*confirmatio*), ни посвящение (*consecratio*), ни введение в пастырство

(inethronizatio) тех лиц, от которых англиканская иерархия ведет свое начало, не были совершены по канонам римского католицизма. М. Паркер, первый кентерберийский архиепископ после окончательного разрыва Англии с Римом, не может быть, по смыслу римских канонов, признан законным: он не был архиепископом *apostolicae sedis gratia*, т.е. милости апостольского престола, что безусловно необходимо с р.-католической точки зрения. В булле «*Apostolicae curae*» впрочем не обсуждается вопрос об англиканской иерархии с точки зрения римских канонов, но приводятся лишь исторические примеры, указывающее «на происхождение той практики, которая сохраняется непрерывно уже более трех столетий, и по которой рукоположение по чину Эдуарда считается недействительным и ничтожным» ⁴⁸¹ .

Булла «*Apostolicae curae*» вызвала, как и следовало ожидать, сильное возбуждение среди членов и представителей англиканской церкви. В лице своих примасов они дали «Ответ» на эту буллу (19 февр. 1897 г.), – ответ, имеющий характер апологии англиканского священства. Этот «Ответ» при особом послании был разослан представителям православной, и в частности – русской церкви. От церквей православного востока они желали бы слышать слово правды и беспристрастия, «в духе христианского братолюбия», о действительности англиканской иерархии ⁴⁸² .

II. Церковь православная по обстоятельствам не находилась в столь прямом и близком соприкосновении с англиканами, как р.-католическая, и не имела поводов выразить свое суждение об англиканской иерархии в виде особого соборного постановления или определений органов высшей духовной власти в автокефальных церквях востока. Но суждения, высказанный доселе в православной богословской литературе по этому вопросу, выражают сильное сомнение в действительности англиканской иерархии и даже прямое отрицание ее действительности. Так, по поводу обнаружившихся в шестидесятых годах минувшего столетия в англиканской церкви стремлении к сближению с восточною церковью, митр. Филарет московский, рассмотрев на основании

имевшихся данных вопрос об англиканской иерархии с историко-канонической и догматической стороны, свое заключение выразил в форме таких вопросов: «по сим сведениям и соображениям какое мнение сын православной церкви может иметь о непрерывности апостольского епископского рукоположения в английской церкви? Судя строго, не примет ли отрицательной стороны вопроса? Даже умеряя по возможности строгость суждения желанием удовлетворить любви к миру и единению церквей, может ли достигнуть утвердительной стороны вопроса? Не будет ли принужден остановиться между отрицанием и утверждением, в неразрешенном сомнении? От неразрешенного же сомнения, какой может быть путь английскому епископству к общению с православною церковью? При невозможности разрешить сомнение, действительно ли совершилось Крещение кого-либо, правило церковное повелевает совершить Крещение условно, еще не крещен есть. С сим сообразно было бы, при невозможности разрешить сомнение, действительно ли совершилось посвящение епископа, совершить посвящение в епископа условно, еще не посвящен есть... Кто может, кому дарует Бог, да откроет более удобный путь желаемого общения и единения церквей» ⁴⁸³.

Не устранены сомнения в действительности англиканских посвящений и новейшею защитою их в «Ответе» Риму. А посему таковыми же по существу, как и приведенное авторитетное суждение московского первосвященника, остаются суждения об англиканской иерархии, высказанный в самое последнее время в нашей богословской литературе ⁴⁸⁴. Основаниями для сомнений и прямого отрицания действительности англиканских посвящений с православной точки зрения служат следующие, частью догматического, частью историко-канонического характера.

Бесспорно, что там, где не признается самое священство Таинством, там рукоположения не имеют благодатной силы Таинства. Между тем в англиканских вероизложениях положительно и ясно выраженного учения о священстве, как Таинстве, нет; напротив, в них отвергается всякое Таинственно-

благодатное значение за священством, – говорится, что священство «не должно считать Таинством евангелия» ⁴⁸⁵. Но если священства, как Таинства, не существует, то с точки зрения англиканской же вероисповедной системы в хиротонии лицам посвящаемым не сообщается благодати, а следовательно, хиротония имеет лишь то значение, что чрез нее даются внешние полномочия для церковного служения. Отсюда, – иерархическое служение является служением, подобным другим служениям в человеческой деятельности, не учреждением божественным (*jure divino*), существенно необходимым в церкви, а «состоянием дозволенным». О богоучрежденности иерархии (вообще и всех трех степеней ее в частности) и священства в древне церковном смысле, о безусловной необходимости епископского посвящения и власти священника приносить жертву, нет учения в англиканских вероизложениях, равно и в чине посвящений ⁴⁸⁶. Англиканские иерархии в своем «Ответе» Риму возражают, что их чин посвящения с внешней стороны правилен, что в нем есть все, требуемое сущностью дела. Допустим, что англиканский чин посвящения правилен, что в нем есть все существенное – возложение рук, чтение соответствующих чину молитв. Но что же отсюда следует? И в лютеранском обществе существует точно такое же руковозложение, сопровождаемое чтением молитв, при призывании известного лица к пастырскому служению. Но отсюда, конечно, нельзя делать того заключения, будто в лютеранском обществе существует благодать священства, – нельзя потому, что при этой видимой форме лютеранство отвергает существование священства, как Таинства. И при решении вопроса о действительности англиканских посвящений главное значение, следовательно, имеет не внешняя сторона чинопоследований, а внутреннее значение его, как Таинства, или иначе: учение о священстве, как Таинстве. Но признает ли англиканская церковь священство Таинством в собственном смысле, этот вопрос в «Ответе» обходится молчанием, и, конечно, не без причины ⁴⁸⁷. Учение XXXIX членов и вся история образования англиканской вероисповедной системы, воззрения представителей

англиканского богословия, как можно судить по их произведениям (XVI, XVII, XVIII в.), не давали основаниями составителям «Ответа» для утвердительного решения этого вопроса. Да и в настоящее время на ряду с т.н. «высоко-церковной» партией, представители которой хотели бы англиканское учение об иерархии и священстве приблизить к древне-вселенскому учению и вообще восстановить древне-церковный порядок жизни и богослужения, в англиканской церкви есть весьма сильное течение противоположного направления, по вопросу об иерархии и ее значения в церкви приходящее к строго протестантским выводам.

Некоторым из современных защитников действительности англиканской иерархии кажется, что указываемое препятствие к признанию ее действительности «может быть устранено благоприятным заявлением самой англиканской церкви» о ее верованиях касательно Таинства священства ⁴⁸⁸. Но если бы даже и сделано было такое заявление, суду церкви подлежал бы еще вопрос, не слишком ли поздно оно сделано? С прекращением в англиканской церкви веры в Таинственную силу рукоположения «не пресеклось ли уже, по выражение митр. Филарета, внутреннее действие сего рукоположения?» Такое заявление имело бы силу только о современных пастырях англиканства, но никак не о их предшественниках, особенно XVI в., от которых англиканская иерархия ведет свое начало. Для несомненной же уверенности в сохранении у англикан апостольской иерархии необходима уверенность в сохранении ими непрерывного верования, в божественное происхождение иерархии и Таинства священства.

Иерархия действительна при условии непрерывно-преемственной связи с иерархией апостольской чрез законное епископское рукоположение, ибо «с пресечением рукоположения пресекается ток благодати, изливавшийся на апостолов сошествием Св. Духа, простирающейся из рода в род» (митр. Филарет). Но можно ли признать англиканскую иерархию с точки зрения древне-церковных канонов сохранившею это преемство? – Начало современной реформированной англиканской иерархии положено было при

Елизавете, когда с уничтожением папской власти в Англии и окончательным установлением национальной англиканской церкви, епископы прежнего р.-католического царствования Марии были королевскою властью низложены и их кафедры тою же властью стали замещаться сторонниками реформы. Во главе последних был Матфей Паркер, прежде всех других новых епископов возведенный на кафедру архиепископа кентерберийского, с целью восстановления древне-церковного порядка управления церковью (34 апост. пр.). Он и является родоначальником современной англиканской иерархии. Противники действительности англиканской иерархии в прежнее время отвергали самый факт рукоположения Паркера. С начала XVII в. иезуитами пущена была в обращение злая выдумка, будто бы Паркер и его сподвижники поставили друг друга не священным рукоположением в храм, а кощунственной церемонией, совершенной в гостинице. В настоящее время факт рукоположения Паркера признается не подлежащим сомнению: оно совершенно было 17 декабря 1559 г. четырьмя рукополагателями в Ламбетской капелле по чину, установленному при Эдуарде. Но признанием самого факта рукоположения отнюдь еще не устраняются и не разрешаются недоумения и возражения против законности и действительности этого посвящения с точки зрения канонов древне-вселенской церкви. Дело в том, что от совершения хиротонии Паркера и утверждения его архиепископом кентерберийским отказались те епископы-католики, законность и полноправность которых была несомненною, а явились его рукополагателями такие «епископы», права которых совершать действительную хиротонию были сомнительны. Из них три (У. Барлоу, Дж. Скорп и М. Ковердаль) были епископами, низложенными с своих кафедр в царствование Марии – католички во имя власти римского епископа; возвращены им епископия полномочия и предназначены новые кафедры королевскою властью в царствование Елизаветы. Четвертый из рукополагателей Паркера (Дж. Годжкинс) был лишь только викарием (суффраганом), т. е., по канонам, не имел права самостоятельно действовать в качестве епископа, особенно при

совершении рукоположений в священные степени (антиох. соб. 10 прав.), тем более при хиротонии во епископа-примаса; такое полномочие дано ему, как и первым трем рукополагателям, светскою властью. Современная англиканская иерархия таким образом имеет своим источником светскую власть; властью «мирских начальников» совершилось в Англии восстановление древнего порядка церковного управления. Согласить таков способ восстановления этого управления с узаконениями древне-вселенской церкви затруднительно ⁴⁸⁹, тем более, что наказание, наложенное на трех рукополагателей Паркера, во имя власти» римского епископа, могло быть и снято, по духу древне-церковного законодательства, властью, действовавшей во имя римского же епископа, а не королевскою властью ⁴⁹⁰. К тому же, о главном из рукополагателей – У. Барлоу совсем нет записи о его посвящении во епископа в актах кентерберийской кафедры. По утверждениям некоторых из р.-католических писателей, он даже вовсе не был рукоположен во епископа. Трудно, конечно, допустить, чтобы он в течение 10–11 л. управлял епископскою кафедрою (до низложения), не будучи рукоположенным, как не легко объяснить и пустоту на странице актов, в которой надлежало бы быть записи о рукоположении Барлоу. Но даже если согласиться с защитниками англиканской иерархии, что он был рукоположен во епископа и по р.-католическому чину (в 1536 г.), то все же он, главный рукополагатель Паркера, был в то время епископом низложенным с своей кафедры, и причиною низложения его, как и двух его соручкополагателей (Дж. Скори и М. Ковердаля, рукоположенных в 1551 г. по реформированному при Эдуарде чину), думают, «было то, что они были женаты, держались некоторых протестантских воззрений и вели несоответствующей их сану образ жизни» ⁴⁹¹. Из всего этого следует, что с точки зрения канонов древней церкви, иерархия англикан (по-скольку она ведет свое начало от У. Барлоу, Дж. Годжинса, Дж. Скори и М. Ковердаля) должна быть признана незаконною. «Исключительность обстоятельств», при каких совершалось в Англии возобновлено древнего порядка управления церковью (в данном случае «еретичество» римского епископа), конечно,

могло бы служить основанием и для более снисходительного или мягкого суждения о каноничности англиканской иерархии, но лишь при отсутствии препятствий к признанию ее действительности в других отношениях, чего на самом деле нет. Понятно, впрочем, что окончательный приговор по этому делу может произнести только вся церковь своим соборным определением или по согласию своих главных представителей; только церковь могла и может ослабить, изменить и отменить действие канонов, составленных ею, ради блага христианская мира.

Наконец, сомнение в действительности священноначалия в Англии вызывается и вероисповедными особенностями англиканства. Древняя вселенская церковь неодинаково относилась к рукоположениям, преподанным в обществах, отделившихся от церкви: рукоположения в некоторых из таковых обществ признавала недействительными ⁴⁹², в других действительными ⁴⁹³, сообразуясь с характером лжеучений, и принимала в общение с собою отрекавшихся от своих заблуждений или с сохранением за ними иерархического сана, или с решительным отрицанием. Но англиканская церковь со времени отделения от римской церкви в своем вероучении допустила ряд заблуждений протестантского характера. Кроме удержанного от римской церкви учения о Filioque, ею усвоено общепротестантское учение об исключительном значении св. Писания, как источника вероучения, о погрешимости церкви и вселенских соборов; учение о существе оправдания и его условиях (единою верою), о предопределении, о церкви также близко к общепротестантским воззрениям; согласно с протестантскими континента, англиканство отрицает поклонение иконам и почитание св. мощей, призывание и почитание святых, молитвы за умерших, седмеричное число Таинств, пресуществление и Евхаристическую жертву ⁴⁹⁴. Принадлежать ли эти заблуждения к заблуждениям тех из еретических обществ, рукоположения которых церковь признавала недействительными, или к числу таких, который не уничтожают благодатную силу рукоположения, — окончательное решение этого вопроса, конечно, принадлежит церкви. Но что

заблуждения эти не безразличны для решения вопроса о действительности англиканской иерархии и даже ведут к отрицательному его решению, открывается из следующего. Так, не признавая седмичного числа Таинств, англиканская церковь, кроме священства, и Миропомазание не признает богоустановленным Таинством, преподающим особые дары Св. Духа, необходимые в деле спасения, а многие англиканцы даже отвергают нужду в конфирмации. Отсюда выходит, что сами епископы, не приемля Миропомазания, как Таинства в собственном смысле, не имеют тех даров Св. Духа, которые в православной церкви считаются необходимыми даже для всякого мирянина. Может ли это располагать к признанию действительного обладания ими благодатными иерархическими полномочиями? Древняя церковь не признавала действительным священство в тех обществах, члены которых не были признаваемы правильно сподобившимися благодатных даров Миропомазания, и потому принимавшиеся в общение с нею чрез Миропомазание не сохраняли иерархических степеней⁴⁹⁵. Или, – англиканское отрицание пресуществления и Евхаристической жертвы не служит ли подтверждением сделанного в папской булле заявления, что англиканство не признает священство «жертвоприносящим служением? Отрицая почитание св. мощей, англиканские епископы не полагают св. мощей при освящении храмов, и этим не подводят ли сами себя под осуждение: «аще отныне обрящется некий епископ, освящающий храм без св. мощей, да будет извержен, яко преступивший церковные предания» (VII вс. соб. 7 пр.)? Отрицание ими церковного Предания и непогрешимая авторитета вселенских соборов в деле, исповедания веры не дает ли оснований относить к ним определение 1-го всел. собора: «дерзающий противиться великому собору подвергает себя опасности исключения из клира» (2 прав.)? Вообще уклонения англиканства от верований и установлений древне-вселенской церкви, в связи с отпадением от католической православной церкви, ведут к заключению не в пользу действительности англиканской иерархии. Ответ св. Василия В. Амфилохию об угасании благодати в обществах, отделившихся

от церкви, применим к англиканству. Св. отец церкви вселенской говорит: «хотя начало отделения (от церкви) было вследствие раскола, но отступившие от церкви не имели уже в себе благодати Св. Духа, так как преподайте оной оскудело по пресечении преемства, и хотя первые отделившиеся имели рукоположение от отцов, и чрез возложение рук их получили духовное дарование: но отторгнувшись, сделавшись мирянами, не имели власти ни крестить, ни рукополагать, и не в состоянии были передавать другим благодать Св. Духа, от которой отпали» ⁴⁹⁶ .

Заметим в заключение, что в среде служителей самой англиканской церкви не мало лиц, которые сомневаются в действительности своего священства и приходят к сознанию, – воспользоваться мудрым наставлением святителя Филарета, что путь английскому епископству к общению с православною церковью, «при невозможности разрешит сомнение, действительно ли совершилось посвящение епископа, совершить посвящение в епископа условно, аще не посвящена есть» ⁴⁹⁷ .

От англиканской епископальной церкви ведет свое начало и иерархия американской епископальной церкви, имеющей и такое же учение о священстве и таковые же чины посвящений на иерархические степени, что и в англиканстве. Понятно поэтому, что суждение обе англиканской иерархии приложимо и к иерархии американской епископальной церкви ⁴⁹⁸ .

§ 176. Иерархия старокатоликов

Особенное положение в ряду западных исповеданий, образовавшихся чрез отделение от римской церкви, занимает т.н. старо-католичество. Отвергнув ватиканский догмат о непогрешимости римского епископа и вместе всю папскую систему, старо-католицизм поставил задачей в своем обществе восстановить древне-вселенское вероучение и древне-церковное устройство и стремиться к воссоединению церквей. Стремление к общению в частности с церковью восточною православною остается живо в старо-католическом обществе. В виду этого особенную важность имеет вопрос: может ли православная восточная церковь принять в общение епископов и вообще старо-католическую иерархию в их сущем сане? Иначе, – законна ли и действительна ли старо-католическая иерархия вообще с православной точки зрения?

Происхождение иерархии европейских старокатоликов таково. В 1873 г. прусским правительством дано было германским старокатоликам разрешение иметь своего епископа и обещание признавать его таковым в гражданско-правовом отношении. Избран был старокатолическими обществами во епископа для германских старокатоликов проф. Иос. Губ. Рейнкенс. Посвящение его во епископа совершено по р.-католическому чину (с опущением лишь чтения т.н. *mandatum apostolicum*, т. е. папского предписания о посвящении во епископа, соединенная с клятвою в верности служении папскому престолу). Хиротонию совершал (1873 г. 11 авг.) в Роттердаме, в церкви св. Лаврентия, утрехтский архиепископ Герман Хейкамп при соучастии двух генерал-викариев из голландских инфулатов (*infulater Prdlat* – в род нашего архимандрита). Рейнкенс совершил хиротонию другого епископа, для швейцарских старокатоликов, проф. Эд. Герцога (18 сент. 1876 г.), также по р.-католическому чину, с несущественными лишь изменениями (конечно, и без *mandatum apostolicum*). От этих епископов продолжается иерархия европейских старокатоликов и до наших дней, но начало свое

ведет от единоличного посвящения. От единоличного же посвящения ведет свое начало и иерархий утрехтской церкви: первый утрехтский архиепископ Стееновен получил свою хиротонию (в 1723 г.) от Доминика – Мариа-Варле, епископа вавилонского (*in part, infid.*). Законна ли и действительна ли такая иерархия, ведущая начало от единоличного посвящения?

Р.-католическая церковь считает старо-католическую иерархию (как и утрехтскую) незаконною и недействительною. Православная восточная церковь не выразила своего суждения по этому вопросу ни посредством соборного определения, ни посредством согласного заявления представителей автокефальных церквей. В православной богословской литературе этот вопрос подвергнуть обсужденш, и к разрешению его в утвердительном смысле православной точки зрения также указывается существенные затруднения ⁴⁹⁹.

И прежде всего, в силу допущенных при посвящении родоначальника утрехтской иерархии и от нее имеющих хиротонию епископов. Рейнкенса и Герцога некоторых канонических, отступлений, иерархия утрехтская, а следовательно, и старокатолическая, не может быть признана канонически-правильной. К такому заключению пришла и С.-Петербургская комиссия по старокатолическому вопросу. По ее мнению, утрехтскую, как и старокатолическую иерархию, нельзя признать канонически-правильной по следующим причинам: во-первых, потому, что родоначальник утрехтской иерархии Доминик–Мариа-Варле, бывший вавилонский епископ *in partibus*. рукоположил Стееновена, от которого ведет свое происхождение утрехтская, а следовательно, и старокатолическая иерархия, единолично, без присутствия других епископов; во-вторых, потому, что рукоположил в области, ему, как епископу вавилонскому, не подведомой; в третьих, потому, что рукоположил без папского разрешения, при отсутствии которого, по тогдашнему р.-католическому праву, ему нельзя было делать этого, и, наконец, в четвертых, потому, что рукоположил (15 окт. 1724 г.), находясь в состоянии запрещения, которое было наложено на него еще 15 марта 1720 г., между прочим и за то, что в 1719 г. он совершил, не имея на

то разрешения, до 640 конфирмации над утрехтскими схизматиками ⁵⁰⁰. Единоличным же было и посвящение Рейнкенса и Герцога. Между тем, по точному смыслу канонов церковных, дело избрания и посвящения епископа есть действие целого епископского собора: «епископа поставляти (καθίστασθαι) наиболее прилично всем той области епископам» (I вс. соб. 4 пр.; сн. карф. соб. 13 пр.), а совершение самой хиротонии, как священнодействия, есть действие двух или трех епископов: «епископа да поставляют (ἐπίσκοπος χειροτονείσθω) два или три епископа» этого собора (1 ап. пр.; сн. карф. соб. 60 пр.) – Глубокий смысл канонического закона, требующего двух или трех епископов не только для рукоположения, но даже и для избрания (в виду сказанного Мф. 18, 16), таков: это два или три свидетеля пред Богом и людьми того, что действие избрания и рукоположения совершено не произвольно и самочинно, а по согласию собора; в этом и самому рукополагаемому дается твердое доказательство канонической законности его рукоположения. Ближайшим выводом отсюда, имеющим приложение к вопросу и о старокатолических рукоположениях (как и англиканских), будет следующий: рукоположение, совершенное несколькими (2, 3, 4, 5 и более) епископами, может быть признано неканоническим и недействительным, если будет доказано, что эти епископы действовали не по изволению и согласно собора, а самочинно, или вопреки ему. Но возможен и обратный случай: настает безотлагательно совершить рукоположение во епископа; есть на это и полномочие собора и его делегаты, но из этих последних только один мог явиться на место избрания и рукоположения, и вот прибывший, убедившись в невозможности дожидаться других и сознавая неотложную необходимость совершить рукоположение, – решился совершить оное ⁵⁰¹. Возможное дело, что собравшийся затем собор епископов признает действительность и законность такой хиротонии, не имевшей за себя дотоле твердого канонического доказательства, но по внутренней стороне, по существу – не самочинной, а законной, т. е. с согласия собора совершенной ⁵⁰². В древней церкви действительно были случаи, однако крайне редкие, признания

законным и действительным единолично совершенного рукоположения ⁵⁰³. Но бывали примеры, что за нарушение этого порядка церковные соборы подвергали виновных низложению ⁵⁰⁴. В приложении к старокатолической, как и утрехтской иерархии, дух и смысл древне-церковных канонов таким образом не располагают к признанию ее канонически правильной. Затруднения не устраняется, если даже иметь в виду и состояние исключительной церковной нужды. По отношению к утрехтской иерархии имеет существенное значение и то, что первый из утрехтских епископов поставлен епископом чуждой области. Правила церковные строго запрещают целому собору епископов известной области, так и каждому в отдельности из них, переходить границы подведомых им областей (35 ап. пр.; II вс. соб. 2 пр.; антиох. соб. 13 и 22 пр.). Тем более невозможно говорить о законности этой иерархии, что она ведет свое начало от епископа запрещенного или отлученного, каковым был Доминик Мариа-Варле. С р.-католической точки зрения, утверждающей неизгладимость благодати священства, рукоположение, «совершенное еретиком, схизматиком, низложенным, отлученным, хотя незаконно и недозволительно», но при этой недозволительности оно «действительно по существу, если совершено епископом, правильно поставленными и в форме согласной с установлениями церкви» ⁵⁰⁵. С православной же точки зрения, не принимающей учения о неизгладимости благодати священства в р.-католическом смысле, нельзя признать действительными священнодействия, совершенные епископом низложенным или отлученным.

Кроме указанных канонических неправильностей имеет значение для суждения о действительности иерархии европейских старокатоликов то или иное решение вопроса о правоверии утрехтской церкви, от которой ведет начало иерархия старокатоликов. В р.-католическом мире преобладает мнение, что утрехтская церковь заражена еретическими воззрениями Янсена и есть церковь схизматическая, ибо отлучена папами от общения церковного. Обвинение в еретичестве голландской церкви, возведенное на нее

иезуитами, трудно признать доказанным. Равно и отпадение ее в XVIII в. от римской церкви произошло не потому, что ею усвоены какие-либо еретические заблуждения, а потому, что она решительно восстала против папских притязаний на главенство, выразителями которых в Голландии явились иезуиты, обвинившие ее в разного рода ересь. Она желала пребывать в общении с римскою церковью и не заявляла попыток к самовольному отделению от нее. Отлучение ее папством от общения с римскою церковью само по себе не может давать основание считать ее схизматическою. В христианской древности были примеры, когда целые церкви – азиатские и африканские – с такими светильниками православия, как Киприан карфагенский, были отлучаемы папою, но никто не считал и не считает их схизматиками, отторженными членами от тела Христова. Однако продолжая пребывать вне общения с римскою церковью, иерархию которой православная церковь признает действительною, находясь вне общения и с православною восточною церковью, не утратила ли утрехтская церковь иерархический ток благодати, сохраняющейся и передающейся в католической церкви чрез непрерывное преемство законного священноначалия? Не приложимо ли к утрехтской, а следовательно, и старокатолической иерархии то, что говорит св. Василий В. об угасании благодати в обществах, отделившихся от церкви? При полном правоверии утрехтской церкви продолжительное разобщение с католическою церковью не должно бы, да и могло ли бы иметь место?

Но, само собою понятно, с православной точки зрения окончательное решение вопроса относительно хиротонии утрехтской, а следовательно, и старокатолической иерархии, может принадлежать только голосу самой церкви. «Она, как выражается русская комиссия, всегда признавала за собой полномочия судить о канонически – неправильных хиротониях и к одним из них применять всю строгость канонов и объявлять их ничтожными и недействительными, к другим же, по букве канонов так же неправильным, относиться снисходительно, властно разрешать их недействительность, утверждать их своим согласием»⁵⁰⁶.

Брак

§ 177. Необходимость благодатного освящения брачного союза. Происхождение, достоинство и цели брачного союза. Понятие о браке как Таинстве

Господь, изливая дары спасительной благодати, необходимые каждому человеку в отдельности для спасения и вечной жизни, благоволил установить особое Таинство для тех из чад церкви, которые вступают в брачный союз, дабы чрез благословение и освящение их союза облегчить им принимаемый на себя великий и многотрудный религиозно-нравственный подвиг, возлагаемый волею Божией на находящихся в брачном состоянии. Необходимость благодатного освящения брачного союза предполагается и требуется откровенным учением о происхождении, достоинстве и целях этого союза⁵⁰⁷.

Брачный союз есть самое древнейшее из всех установлений человеческой жизни. Начало брачного союза совпадает с ее самым созданием первых людей, так что воля Божия о создании человека была вместе Его волею и об установлении брака. Создавши первого человека – Адама, Бог сотворил помощницу ему – жену; создавши два пола, из которых каждый имеет свою цель в другом, так, чтобы два составляли плоть едину, этим самым Бог уже установил брачное состояние. По сотворении жены, Бог привел ее к Адаму, благослови их, говоря: раститесь, и множитесь, и наполните землю (Быт. 1, 27–28). Таким образом, Сам Бог и сочетал первых людей в брачный союз. Этот божественный закон о браке повторен в тех же самых выражениях и Творцем новой твари, Основателем церкви И. Христом (Мф. 19 4–6; сн. 1Кор. 11, 9–12). Так брак получил свое начало.

Такое происхождение брачного союза указывает на его высокое достоинство и назначение. Бог не мог дать в браке такое установление человеку, какое назначалось бы на служение каким-нибудь другим целям, кроме высших – нравственных, и которое само в себе заключало бы что-либо не чистое, не соответствующее истинному достоинству человека.

Из рук Творца все вышло добро зело. Брачному союзу, как союзу одного мужчины с одной женщиной (*conjunctio maris et faemine*), необходимо присуща и естественная (физическая) сторона, состоящая в половом различии человеческих существ, вследствие чего человек-мужчина и человек-женщина, по общему закону всех живых органических существ, чувствуют половое влечение друг к другу, и повинаясь этому влечению, продолжают по божественному плану миротворения, свой род. Христианству чуждо манихейское отношение к этой естественной основе брака ⁵⁰⁸. Ап. Павел осуждает тех, которые из презрения к браку возбраняют жениться и тем оскорбляют Самого Бога, установившего брак (1Тим. 4, 1–4; см. 1Кор. 7, 3–5. 28; Евр. 13, 4; 1Тим. 2, 15; 5, 14 и др.) ⁵⁰⁹. Однако брак и не состоит лишь в одной этой его стороне, как утверждали древние пелагиане, признававшие плотское вожделение (*concupiscentia*) за коренную основу брака ⁵¹⁰. Это одна сторона брачного союза, и при том никак не главная, а только низшая и подчиненная. Человек возвышается над миром других живых существ тем, что он одарен разумом, свободой и совестью. Поэтому и брачный союз мужчины и женщины, как разумно-нравственных существ, есть главным образом и вместе, по связи души с телом, союз нравственный, союз двух, лиц, связанных высшим нравственным началом – взаимною любовью друг к другу и к новым человеческим существам, происходящим от этого союза и нуждающимся для сохранения своей жизни и для образования в совершенного человека в многолетнем и попечительном уходе и воспитании по образу и по подобию своих родителей (Еф. 5, 25–29; 1Кор. 7, 3; Кол. 3, 19–20; 1Тим. 2, 15 и др.). Соответственны с этим и частные цели брачного союза, указываемые христианством.

Во-первых, он имеет целью соединить личности различного пола, восполнить естественную односторонность одного из них тем, что есть в другом, и содействовать их духовному совершествованию и объединению в совместной их жизни. Такая цель брака предполагается словами, сказанными пред созданием прародительницы: не добро быти человеку единому: сотворим ему помощницу по нему (2, 18). Следовательно,

первый человек сам в себе, в своем одиночном существовании, с одними своими силами и способностями, представлял из себя нечто неполное, нецельное; ему нужен был помощник, очевидно, для того, чтобы при содействии его, то, что было в нем (муже), могло стать более цельным в полном. Взаимопомощь в деле всестороннего совершенствования двух различного пола лиц, – вот, значит, в чем первая цель брака по слову Божию. На это указывают и еврейские имена первозданных мужчины и женщины: isch-муж и ischa-жена. То и другое слово относятся к понятию: человек, как виды его: первое из них указывает на человека в мужеском роде, а второе – в женском, а оба вместе – муж и жена призваны образовать единого совершенного человека, по сколько они, конечно, путем самостоятельной духовной работы объединяется при своей совместной жизни. Тот же смысл заключается и в словах: и будет два в плоть едину, т. е. муж и жена составляют одно существо, одну личность ⁵¹¹. Духовное личное взаимообщение в браке должно и может достигать такой степени, что святится муж неверен о жене верне, и святится жена неверна о муже верне (1Кор. 7, 14). Оттого один супруг, любя другого супруга, любить собственно не другого, но самого себя (Еф, 5, 28) ⁵¹². Отсюда проистекают и те высокие обязанности, какие налагаются в браке на обоих супругов, как то: любовь, не в смысле скоропреходящего, естественного влечения, сердечной склонности, а любовь, подобная любви Христа к церкви, готовая на подвиги самоотречения и самопожертвования (Еф. 5, 25. 28. 33), супружеская верность и строгое целомудрие (Мф. 5, 28–32; 19, 9; Иак. 4, 4; Евр. 13, 4; 1Кор. 6, 9–10; Гал. 5, 19–21).

Вторая существенная цель брака есть благословенное рождение и умножение чад для царства Божия, в состав которого призваны от начала все люди или весь род человеческий, исполнение намерения и попечения Творца о продолжении рода человеческого, а не простое лишь удовлетворение чувственных влечений. Сам Бог назначил эту цель в своем благословении, данном прародителям: благослови я Бог, глаголя: раститесь и множитесь, и наполните землю. Чадородие, как осуществление намерений Творца о роде

человеческом, предполагает и обязывает состоящих в брачном союзе, по заповедям Христовым, к воспитанию детей для царства Божия. Отцы.,, воспитывайте чад своих в наказании и учении (παιδεία καὶ νοουθεσία) Господни (Еф. 6, 4). Жена спасется чадородия ради (διὰ τῆς τεκνογονίας, – 1Тим. 2, 15), конечно, не чрез одни телесные страдания, соединенные с рождением, но главным образом чрез нравственный подвиги любви, терпения и самоотвержения (по душе и по телу), какие требуются от матери для осуществления задач рождения и воспитания детей. Деторождение и воспитание детей упрочивает и возвышает и духовный союз сочетавшихся. Если же когда не благоугодно бывает Господу действительно благословить супружество деторождением, оно остается всегда в своем виде, как союз любви, имеющий целью взаимное освящение, совершенствование по духу, душе и телу.

Таким образом, брачный союз, по первоначальному своему установлению, подтвержденному и Христом Спасителем, и по назначению своему, есть не плотской лишь союз, но главным образом союз нравственный, благословенный Богом, имеющий высокие религиозно-нравственные цели, и налагающий соответственные обязанности на состоящих в нем. Таковым этот союз и должен был оставаться на все времена. Но с грехопадением, вследствие которого природа человека подпала господству чувственности и грубого самолюбия, произошли отклонения от установленная Богом закона брака. Можно сказать, что в браке и семейной жизни в особенности проявилось глубочайшее повреждение и унижение человека, соединившееся с унижением и низведением женщины в семье до положения наложницы, рабыни и просто вещи. Закон о брачном союзе, как союзе одного мужчины и одной женщины (моногамия), скоро был нарушен; первое отступление от него представлял пример каинита Ламеха (Быт. 4, 19), а вместе с этим нарушена была и чистота брачной жизни (6, 2). Брачное отношение приняло у многих народов уродливые формы, равные безбрачию ⁵¹³. Даже у образованнейших греков брачный союз почти потерял значение нравственного учреждения, превратившись в плотской союз, имеющий целью

рождение детей, и супружеские отношения получили чисто животный характер. Возвышеннее были воззрения на брак у римлян ⁵¹⁴, но к концу истории и у них брак ниспал на степень плотского сожителства, а жена сделалась конкубиной, но нравственно-религиозного значения брак не имел. Развод допускался в древнее время с неограниченною свободою. Только у евреев, хранителей положительного откровения, брак существовал, как высокое религиозно-нравственное учреждение и закон ограждал строгими законами достоинство брака (Лев. 20, 10; Втор. 22, 22; Чис. 5, 12–31 и мн. др.). Однако и среди евреев закон не мог уничтожить многоженство, появившееся в век патриархов; в известных случаях для продолжения рода оно допускалось даже законом (Втор. 21, 15–17). Уже в позднейшее время, после плена, моногамия сделалась у евреев единственной общепризнанной формой брака (Сир. 26, 1 и след.). Равно закон позволял развод по всякой вине. (Втор. 24, 1–4), хотя это было лишь необходимою уступкой жестокосердию евреев (Мф. 19, 8; Втор. 9, 6), очевидно, во избежание большего зла, в виде, напр., прелюбодеяния, женоубийства и т. п. Отсюда ясно, что одних естественных сил человека, ослабленных и поврежденных грехам, для осуществления закона брака в истинном его существе и достижения всех его благословенных целей, – недостаточно. В особенности превышает естественные силы и средства человека осуществление закона брака в христианском смысле, ибо Иисус Христос не только благоволил снова восстановить первоначальный закон брака, униженный и забытый в до-христианском мире, но и усилил и возвысил религиозно-нравственное значение брака, так что высокие христианские требования делают брачное состояние еще более многотрудным нравственным подвигом. Только содействие человеку особенной помощи Божий, особенная освящающая благодать может сделать его способным совершить этот многотрудный подвиг. И Господь Иисус Христос искупленных Его честною кровью и возрожденных Духом Св., – тех, которые не могут вместить безбрачного состояния, не оставил без благодатной помощи в несении этого подвига. Чтобы они могли

осуществить закон брака в истинном его существе и достигать благодатных целей брака, а брачный союз оградить от влияний греха, искажений и злоупотреблений, Он благоволил освятить его особым даром благодати, сообщаемым супругам чрез особое священнодействие, называемое Таинством брака, браковенчанием. Брак, как Таинство в церкви Христовой, есть такое священнодействие, в котором, по свободном пред священником и церковь обещании женихом и невестою взаимной супружеской верности, чрез служителя тайн Божиих преподается им свыше благодать, освящающая их брачный союз, возвышающая его во образ духовного союза Христа с церковью и содействующая им в достижении всех целей брака – взаимному вспоможению во спасении, благословенному рождению и христианскому воспитанию детей (Катех. О браке).

§ 178. Учение откровения и церкви о том, что браковенчание есть богоустановленное Таинство

Под именем брака, как Таинства, нередко разумеют самый супружеский союз, а не церковное его благословение, не браковенчание. Конечно, и самый супружеский союз, когда вступающими в брак оставляется отец и мать и по творческому предначертанию два образуют едину плоть, единое существо и лице, есть тайна (Еф. 5, 32; см. 1Кор. 6, 15–16)⁵¹⁵. Но православная церковь отличает тайну брачного союза от брака, как Таинства, и как под Таинствами вообще разумеет богоустановленные священнодействия, сообщаемые верующим под видимым знаком невидимую благодать, так и под Таинством брака разумеет не брачный союз, а установленное Господом священнодействие, совершаемое служителем тайн Божиих и освящающее брачный союз. Правда, в откровении нет так ясно выраженных свидетельств об установлении И. Христом Таинства брака, какие имеются о богоустановленности брачного союза, или некоторых других Таинств (Крещения, Евхаристии, покаяния), однако даются твердые основания для убеждения в богоустановленности брака, как Таинства. Поэтому и в католической церкви освящение брачных союзов чрез особое священнодействие не есть установление позднейшего времени, а изначальное.

I. Евангелие не содержит прямых указаний ни на время, ни самую заповедь о установлении И. Христом и совершении Таинства брака, как *и ина многа, яже сотвори Иисус, не суть писана в книгах сих* (Иоан. 20, 30; 21, 26). Но в беседе с фарисеями о нерасторжимости брачного союза, Иисус Христос говорил: *еже убо Бог сочета, человек да не разлучает* (Мф. 19, 6). Поставляя брачное сочетание в прямую зависимость от Бога, сообщавшего ему характер нерасторжимости, Иисус Христос тем показал, что брачные дела, начиная с заключения брачного союза до расторжения в исключительных случаях, подлежат не «кесареви» или власти гражданской, а к тому, что было Божиим (Мф. 22, 21), и имело подлежать ведению или суду основанной

Им на земле и снабженной Его полномочиями церкви. Это, особенно в связи с тем, что Господь Своим личным присутствием почтил и, конечно, благословил брак в Кане галилейской, приводит к предположению, что Ему благоугодно было установить в Своей церкви для преподаяния брачующимся необходимого благословения Божия и благодати особое священнодействие.

Наиболее ясное указание на богоустановленность Таинства брака дает ап. Павел. Ап. Павел часто преподавал наставления и разъяснения по разным вопросам, относящимся к браку. Из них можно видеть, что апостол признавал брак в его внутренних и религиозно-нравственных основах всецело подлежащим ведению и суду церкви. Так, предостерегая от развода в тех случаях, когда муж верующий, а жена неверующая, и наоборот, апостол замечает: тако во всех церквах повелеваю (1Кор. 7, 10–17), т. е. дает разуместь, что брак со всеми его вопросами и недоумениями подлежит ведению церкви, а свои повеления он называет повелениями Господа Иисуса (1Сол. 4, 2–8). В послании к ефесеям апостол говорит: оставит человек отца своего и мать, и прилепится к жене, к своей, и будета два в плоть едину. Тайна ($\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$, sacramentum) сия велика есть: аз же глаголю во Христа и во церковь (Еф. 5, 31–32). Великою тайною апостол в этих словах называет не союз Христа с церковью, хотя он и есть по существу своему союз Таинственный, а союз супружеский (соединение мужа и жены в плоть одну), ибо у апостола речь идет во всем этом отделе послания (22–33 ст.) о супружеских отношениях мужа и жены, а о союзе Христа с церковью говорится на столько, на сколько это нужно для уяснения и определения высокого значения и обязанностей брачного христианского союза. При этом апостол понимает союз именно между мужем и женой – христианами (христианский брак), которых называет членами тела Христова (уди есмы тела Его, от плоти Его и от костей Ег – 30 ст.), и излагает обязанности христианских супругов, говоря: муж глава есть жены, яко же и Христос глава церкви, и заповедуя, чтобы жены христианские так же повиновались своим мужьям, яко же церковь повинуется Христу, и чтобы мужья так же любили своих

жен, яко же и Христос возлюбил церковь, (22–25 ст.). Из сопоставления вышеприведенных слов апостола с этим наставлением его нельзя не видеть, что он, называя брак тайною великою по отношению ко Христу и церкви, называет его так в том именно смысле, что в христианстве супружеский союз является отображением или отпечатлением союза Христа с церковью. Тайна естественного супружества (брачное единство) существовало и до Христа (31 ст.). Но эта тайна стала поистине великою только со времени Христа, ибо лишь христианский брак есть отобраз единного нераздельного союза Христа с церковью, и это делает его величайшею тайною. Если бы только в естественном браке апостол видел великую тайну, то не прибавил бы: аз же глаголю во Христа и во церковь. Но если брачный союз двух лиц в христианстве есть действительно, по самому существу своему, Таинственный образ союза Христа с церковью; а союз Христа с церковью, без сомнения, исполнен благодати и святости (Иоан. 1, 14; Еф. 5, 25), то необходимо предположить, что и брачный союз в христианстве бывает освящаем и запечатлеваем благодатью Христовою, что на него от Таинственно-благодатного союза Христа с церковью, как высочайшего первообраза, изливается полнота освящающей благодати Христовой. Ибо каким образом естественный союз мужа и жены мог бы стать этою великою тайною – образом союза Христа с церковью без освящения брачного союза благодатью Св. Духа? С другой стороны, только эта благодать может сделать возможным для находящихся в брачном союзе свято исполнять возлагаемые на них обязанности, по высокому образцу союза Христа с церковью. Как бы христианские супруги, при поврежденности и слабости природы, самим же апостолом изображенной (Римл. 7 гл.), без помощи особой благодатной силы могли отпечатлеть в своем супружеском союзе те отношения, какие представляет в себе указываемый им первообраз?

Но если брачный союз, по указанию ап. Павла, заключает в себе особую освящающую его силу божественной благодати, то это предполагает существование с самого начала христианской церкви особого тайнодействия, установленного с тою целью,

чтобы освящать брачный союз благодатью Христовою. Правда, прямых указаний на особое таинодействие брака нет в новозаветном Писании. Причиной этого было, по всей вероятности, то, что брак слишком близок к жизни и в дохристианских культах уже получил слишком развитую форму, чтобы нужно было обставлять его какими-нибудь новыми предписаниями ⁵¹⁶.

Однако некоторые изречения ап. Павла дают основания предполагать существование такого священнодействия.

Так, в одном месте он внушает, чтобы вступление в брачный союз совершалось не иначе, как точною о Господе (μὶνον ἐν Κυρίῳ – 1Кор. 7, 39). Это выражение, очевидно, включает ту мысль, что в христианской церкви брак должен быть заключаем вообще христиански – законно, согласно с тем, как повелено Господом и Его апостолами, а так как хранить и утверждать в мире все повеленное Господом и Его апостолами призвана церковь, то выражение апостола, естественно, приводит к мысли, что заключение супружеств между христианами должно быть совершаемо при непосредственном участии церкви, при ее одобрении и утверждении, а это одобрение и утверждение можете выражаться в церковном благословении их. Подтверждение такого заключения можно видеть в словах св. Игнатия Богоносца, который, имея в виду слова ап. Павла, внушает христианам: «надлежит желающим жениться и выходящим замуж творить брак с ведома епископа, чтобы брак был о Господе» ⁵¹⁷. Следовательно, брак о Господе по этому свидетельству, есть брак, заключенный при непосредственном участии церкви.

У того же апостола можно усматривать указание на богослужбное освящение брачных союзов в следующем. Выражая порицание тем лжеучителям, которые запрещали вступать в брак и употреблять в пищу то, что Бог сотворил, в опровержение их он говорит: всякое создание Божие добро, а ничто же отменно (не предосудительно), со благодарением приемлемо (если принимается с благодарением); освящается бо словом Божиим и молитвою (1Тим. 4, 3–5). Это «освящение словом Божиим и молитвою» относится апостолам не только к

запрещаемой лжеучителями пище, но и к браку», на который также простиралось их запрещение; а потому в словах апостола естественно видеть указание на то, что упоминаемое в них «освящение» должно было предварять и вступление в брак ⁵¹⁸.

Таким образом, когда православная церковь признает в числе семи богоустановленных Таинств и Таинство брака, то такое ее учение имеет основания в самых новозаветных писаниях.

II. В церкви Христовой брак несомненно был признаваем Таинством с самого начала. Неверно утверждение (протестантов), будто церковь в лице древних отцов долгое время не признавала брак Таинством, хотя и называла его тайной, считала честным, святым, что благословение церкви долгое время не составляло чего-либо существенно необходимого при браках и не было обязательным, что в древних памятниках (напр. в Постановл. апост., у Дионисия ареопагита) не встречается и чинопоследования брака, что последнее появилось только в VIII–IX вв., когда светская власть (Лев В. на востоке и Карл В. на западе) сделали обязательным для всех вступающих в брак церковное благословение, что с этого же времени и брак получил значение Таинства.

Правда, что древнейшие учителя мало или вовсе не говорили о браке, как Таинстве. Причина этого заключалась в том, что им приходилось иметь дело с лжеучителями, считавшими брак изобретением сатаны, служащим только к удовлетворению чувственности и положительно делом нечистым, грешным, или с мнимыми аскетами, смотревшими на брак, как на бремя, приковывавшее к земле и препятствующее стремиться к Богу духом и телом. Направляя против тех и других свое учение, очевидно, они не имели прямого вызова говорить о сверхъестественной стороне брака, а лжеучители и не поняли бы этой речи. Однако в их произведениях встречаются и свидетельства о браке, как Таинстве. Одни из таких свидетельств показывают, что брак совершался при непосредственном участии церкви – чрез благословение брачующихся священнослужителями, другие, – что с этим

благословением, по верованию церкви, соединяется действия особенной освящающей благодати Божией.

1) На участие церкви в благословении и освящении христианских браков указывает уже Игнатий Богоносец в выше-приведенном наставлении: «надлежит творить брак с ведома епископа, чтобы брак был о Господе, а не по похоти». Климент александрийский обличает хулителей брака указанием на слова ап. Павла, что брак освящается словом Божиим и молитвою. Он же, осуждая ношение женщинами накладных волос, говорит: «на кого пресвитер при этих волосах возлагает руку, кого благословляет? Не жену, вступающую в брак, а чужие волосы и, следовательно, чужую голову» ⁵¹⁹. Тертуллиан, описывая счастье и преимущества христианского брака, в одном письме к своей жене говорит: «откуда взять сил, чтобы описать счастье того брака, который заключает церковь, скрепляет приношение (oblatio, т. е. Евхаристия), запечатлевает благословением, ангелы свидетельствуют, Отец утверждает» ⁵²⁰. Мефодий, еп. патарский, дает довольно определенное представление о самом обряде, соединявшемся в его время с церковным благословением брака. В своей книге «Пир десяти дев», поэтически изображая небесное торжество обручения девственницы со Христом, он пользуется для этого образами, взятыми несомненно из существовавшего обряда церковного венчания и, таким образом, косвенно указывает, что входило в этот обряд в его время, а входило сюда: употребление песнопений, возложение на головы брачующихся венцов, Таинственное обхождение их около известного места и держание ими в руках свечей ⁵²¹.

Отцы и учителя позднейшего времени также ясно указывают на особенное церковное священнодействие при заключении супружеских союзов. Так, св. Василий В. христианский союз мужа и жены называете «игом, возложенным на них с благословением» ⁵²². Св. Григорий В., защищая чистоту и святость брака, говорит: «если ты еще не сопрягся плотию, не страшись совершения; ты чист и по вступлении в брак. Я на себя беру ответственность; я сочетатель, я невестоводитель. Ибо брак не бесчестен потому только, что

девство честнее его. Я буду подражать Христу, чистому Невестоводителю и Жениху, Который чудодействует на браке, и Своим присутствием доставляет честь супружеству». Повествуя, что при совершении брака Олимпиады было много епископов, св. Григорий говорит о себе: «и я присутствую духом и волею и вместе совершаю празднество и сочетаваю юные руки рукою Бога». Слова св. отца, очевидно, указывают на совершение брака чрез священнослужителя, сообщающего чрез установленное священнодействие брачному союзу освящающую силу ⁵²³. Св. Амвросий Медиоланский с решительностью высказывает, что «брак (христианский) должен быть освящаем покровом (velamine) и благословением священническим» ⁵²⁴. Тоже выражает и св. И. Златоуст. «Как поступали жители Каны галилейской, говорит он, так пусть поступают и ныне вступающие в брак; пусть они имеют среди себя Христа. Но как, спросят, может быть это? Чрез священников. Иже вас примялет, сказал Господь, Мене приемлет. Он же, осуждая обычай сопровождать празднование брака непристойными песнями, говорит: «зачем бесчестишь всенародно честные тайны (μυστήρια) брака? Все это надобно отвергнуть, а учить девицу стыдливости с самого начала. Надо призвать священников, и молитвами и благословениями заключить союзе супружества, чтобы умножалась любовь жениха и укреплялось целомудрие невесты, а всего более, чтобы в дом тот вошли дела добродетели и изгнаны были из него все козни диавола, и супруги в веселии провели жизнь, соединяемые благодарю Божию». По словам св. отца, потому «и возлагаются на головы (сочетающихся) венца, – в знак победы, что они, не будучи побеждены, вступают в брачный чертог, – что они не были одолены похотью» ⁵²⁵. Он же преподает еще такое наставление: «ты не можешь быть солнцем, будь луною... Не можешь быть девственником, целомудренно вступай в брак, только в церкви» ⁵²⁶.

Четвертый карфагенский собор (398 г.) говорит о церковном благословении брака, как о деле общеизвестном, не подлежащем сомнению или спору, и только дает наставления о некоторых соприкосновенных к браку предметах ⁵²⁷. В

канонических ответах св. Тимофея, патр. Александрийского (IV в.), на недоуменный вопрос со стороны подчиненных ему епископов, как им поступать при предполагаемых к заключению незаконных браках, дается ответ в том смысле, что священнослужитель, узнав по слуху и по дознанию о намерениях вступить в незаконный брак, решительно не должен сочетать его, или совершать приношение за вступающих в такой брак (II вопр. и отв.) – Это показывает, что ко времени II-го вселенского собора было общим и повсюду соблюдаемым требованием, чтобы браки заключались с разрешения и благословения церкви, а на ослушников церковь налагала епитимии.

Отсутствие в древних памятниках чинопоследования брака не говорит о том, что в древности не существовало никакого чинопоследования брака и чтоб брачный союз заключался без благословения церкви. Дело в том, что образ совершения брака в первые времена и почти до IX в. был очень немногосложен, сохранял древнюю простоту, как и образ совершения многих других священнодействий. Молитвы, какие читались при браке, и вообще способ совершения его, – все это было предметом устного предания. Что образ совершения брака действительно был немногосложен, видно из того, что брак совершался не отдельно, а за литургией (как ныне Таинство священства), начинался молитвою и заканчивался причащением, потому что новобрачные тогда причащались Евхаристии ⁵²⁸. Наш многосложный обряд не мог быть соединен с литургией. Что же касается императорских постановлений – Льва V. и Карла V. с том, чтобы браки совершались не иначе, как при посредстве молитв и благословения священника, то в них не новое что-либо узаконялось, а утверждался древний обычай церкви ⁵²⁹. Вызваны же были их постановления желанием устранять вкравшиеся беспорядки и злоупотребления, состоявшие в том, что многие из христиан, уклоняясь от древнего обычая, заключали браки без ведома и благословения церкви. После их распоряжений последовало отделение брака от литургии. Не сливаясь с последней, обряд венчания расширился и появился особый чин; в него вошли давно уже существовавшие обряды и

обычаи, а вторая часть их до сих пор имеет сходство с литургией (читается апостол, евангелие, произносятся ектеньи сугубые и просительные, поется «Отче наш», подается чаша и пр.).

2) Древние учителя свидетельствуют и о веровании церкви в сообщение брачующимся чрез церковное священнодействие благодатных даров.

Так, Ориген говорит: «Бог есть тот, Кто сочетал двоих в одно... А так как сочетал Бог, то в силу этого в сочетанных Богом присутствует дарование». Дарование же это поставляется им на ряду с тем даром, который, по словам Оригена, подаваем был Богом обрекающим себя на безбрачие, «по молитвам», как должно полагать, церкви, ⁵³⁰ подтверждение к чему может служить то, что в древности некоторые посвящение в монашество поставляли даже между Таинствами церкви ⁵³¹. А отсюда должно заключать, что под дарованием брака Ориген понимает не то дарование, которое дано вообще человеку при самом установлении брака, а дарование брачующимся особой благодати от Бога, ниспосылаемой им чрез церковь и по молитве церкви.

Тертуллиан, по поводу браков христиан с нехристианами, говорит: «если, по Писанию, застигнутые верою в языческом браке не признаются оскверненными потому, что одними из супругов (уверовавшими) освящаются и другие (не уверовавшие), то нет сомнения, что те, которые освящены прежде брака, если бы соединились с чужою плотью, не могут освятить ее, как не застигнутою (во время освящения). Ибо благодать Божия только то освящает, что находить. Что же не может быть освящено, то нечисто, а что не чисто, то не имеет ничего общего со святым, разве только его осквернить собою и погубить. Могут ли, поэтому, они такие брачные договоры представить пред Господним трибуналом (apud tribunal Domini)? И можем ли мы признать такой брак заключенным по закону (rite contractum)» ⁵³². Поэтому христианский брак Тертуллиан прямо называет Таинством (divinum sacramentum, sacramentum Christi) и поставляет его на ряду с Таинствами Крещением, Миропомазанием и Евхаристией ⁵³³.

Св. И. Златоуст, наставляя о том, чтобы браки были совершаемы не иначе, как по благословию и молитвам священников, указывает, что чрез это супруги «соединяются благодатью Божиею» и называет христианский брак вообще «честными тайнами» ⁵³⁴ .

Особенно подробно говорит о Таинственно-благодатном значении брака блаж. Августин, которого протестанты готовы даже считать отцом учения о браке, как Таинстве, хотя сам он в подтверждение раскрываемая им учения о браке ссылается на общее, повсеместное учение о нем церкви. «Верующим супругам (при венчании), учит он, подается не только сила чадородия,... но и все дары и преимущества Таинства брака; посему то апостол и говорит: мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил церковь... Это Таинство делает то, что муж и жена, вступившие в брак, во все время их жизни должны пребывать неразлучными и отнюдь не оставлять друг друга, кроме случая прелюбодеяния. Неразрывность этого Таинства так строго сохраняется во граде Бога нашего, в горе святых Его, т. е. в церкви, что хотя муж и жена вступают в брак с целью приобретения потомства, считается неприличным и непозволенным расходиться даже и в том случае, если одна какая-либо сторона окажется неплодною» ⁵³⁵ . Сравнивая характер Таинства брака с характером Таинства священства, Августин говорит: «у всех других народов благо и счастье брака состоит в рождении детей и в супружеской верности, что же касается народа Божия (христиан), то у него благо брака заключается еще в святости самого Таинства» (in sancritate sacramenti)». «В нашем (христианском) браке более имеет силы святость Таинства, нежели плодородие матери» ⁵³⁶ .

В признании брака Таинством находить свое объяснение и то, почему древне-церковное учение признает необходимым церковное благословение брачных союзов. Поэтому же некоторые из древних учителей установление священнодействия брака возводили к Самому И. Христу, напр., св. Епифаний, Кирилл Александрийский, блаж. Августин, видевшие в посещении И. Христом брака в Кане начало благословения Им брака христианского ⁵³⁷ .

Учение о браке, как Таинстве, таким образом, подтверждается и свидетельствами древне-церковного предания. Потому то это учение, как предание апостольское, с самого начала и до времен реформации XVI в. содержимо было во всех странах христианского мира. Поэтому же брак признают Таинством многие христиане, из глубокой древности отпадшие от православной церкви. Армяне выразили на соборе 1342 года, что они с самого начала содержат семь Таинств, принятых ими от святых отцов, в том числе и «святый» брак. У маронитов брак также признается Таинством, и в числе их занимает пятое место, прежде священства и Елеосвящения. Ефиопляне и абиссинцы, во многом уклоняющиеся от православной восточной церкви, согласно с нею принимают семь Таинств. Даже копты, яковиты и несториане, весьма рано отделившиеся от православной церкви, остаются совершенно согласными с нею в учении о Таинствах вообще и в частности в учении о Таинстве брака ⁵³⁸.

Если бы, однако, приведенный свидетельства древности кому-либо казались не довольно прямыми и достаточными для убеждения в том, что брак есть Таинство, тому напомним слова блаж. Августина: «что принимает вся церковь, хотя бы то и не было утверждено на соборах, но всегда сохранялось, то несомненно передано ей апостолами» ⁵³⁹.

§ 179. Видимая сторона Таинства Брака и его невидимые действия

I. Таинство брака совершается в православной церкви по довольно сложному и обширному чинопоследованию. Чинопоследование это складывается из обручения и венчания.

Обручение (μνηστεία) совершается троекратным благословением брачующихся перстнями с словами священнодействующего: «обручается раб Божий (или раба Божия) N раб Божией (или рабу Божию) N во имя Отца и Сына и Св. Духа». Оно соединяется с молитвенным испрашиванием благословения Божия на предположенный ими союз. Но обручение есть только подготовительный обряд к венчанию. В обручении утверждается в присутствии церкви, пред лицом Божиим, глаголанное у брачующихся слово, и в залог этого даются им перстни. В древности обручение совершалось отдельно от венчания и после обручения до венчания иногда проходило довольно значительное время, как и ныне обручение совершается нередко отдельно от венчания для лиц царского дома. Но после совершившегося обручения древняя церковь ни той, ни другой стороне не позволяла вступить в брак с иными лицами⁵⁴⁰.

Самое Таинство – низведение благодати Божией на вступающих в супружеский союз, освящающей и скрепляющей этот союз, совершается при «последовании венчания». Вступающие в брак торжественно, в храме Божиим, пред лицом церкви и совершителя Таинств, изъявляют о добровольном взаимном согласии на вступление в брачный союз и дают взаимное обещание неизменно хранить между собою брачный союз в чистоте и святости до конца жизни. Однако это есть лишь одно из действий, относящихся к видимой стороне Таинства брака, но не в нем главная сила или сущность Таинства. Словесное взаимное обещание их, если не утверждено силою благословения, преподаваемого церковью в Таинстве браковенчания, само по себе не может быть прочным

и крепким, и, без содействия церкви, не может низвести от Бога на брачующихся особую благодать.

Самую главную и существенную часть священнодействия брака (материю и форму Таинства) составляет венчание и благословение сочетавающихся во имя Троидного Бога. Совершитель Таинства, по молитвенном обращении к Богу: «сочетать их, зане от Бога сочетается мужу жена, венчать их в плоть едину и даровать им плод чрева», возлагает на жениха и невесту венцы с произнесением слов: «венчается раб Божий (или раба Божия) N рабе Божией (или рабу Божию) N во имя Отца и Сына и Св. Духа» и вслед за сим «благословляет я трижды», т. е. жениха и невесту вместе, трижды же возглашая краткую молитву к Богу: «Господи Боже наш, славою и честью венчай я». Венчание и молитвенное благословение союза брачующихся священником составляют тот видимый покров или образ, под коим сообщается сочетавающимся невидимая благодать Св. Духа, освящающая их брачный союз.

II. Благодать Божия, низводимая чрез священнодействие брака на вступающих в супружество, естественный союз мужа и жены соделовает, по выражение апостола, тайною великою, – образом Таинственного союза Христа с церковью. Частнее, действия благодати этого Таинства состоят в следующем.

Благодать освящает и, так сказать, одухотворяет брачный союз двух лиц, ибо свят и духовен союз Христа с церковью. Брачная любовь сама по себе легко становится чувственной и беспорядочной в падшем состоянии человека. Но в Таинстве брака брачующимся подается благодать, освящающая и возвышающая их естественный союз, дающая первенствующее значение духовной стороне союза, дабы христиански брачный союз был отображением духовного и святого союза Христа с церковью. Посему апостол говорить о христианском браке: честна женитьба и ложе нескверно (Евр. 13, 4; см. 1Сол. 4, 3–4), а брачные соединения, не освященные благословением, называются блудом (1Кор. 6, 15–16). Что касается до возможности такого одухотворения чувственной стороны брака, то она не подлежит сомнения. «Даже естественный человек, т. е. не христианин, не может отвергнуть того, что чувственный

союз в браке, будучи целью сам для себя, в то же время должен и может служить средством для упрочения и возвышения духовного союза сочетавшихся, – хотя в действительности ее всегда бывает так, – и что чрез это служение высшей цели он облагораживается и освящается. Один из глубокомысленных психологов говорить, что «половая любовь редко, но может быть совершенно идеальной; это любовь к идее любимого предмета, соединяющаяся с беспредельным воодушевлением. Сначала, по ограниченности человека, она не свободна от некоторой страстности, но потом сбрасывает эти оковы и парить в более чистой области. Постепенно, одухотворяясь, органическая любовь сменяется дружбой, в основании которой лежит глубочайшее сродство душ и которая есть любовь одного человека к высшему, божественному началу в другом и потому не может быть в душе потерянной»... Но если чувственный союз бракосочетавшихся возвышается естественным родством своим с духовным союзом их, если это может быть, и действительно бывает, даже в натуральном браке, у язычников: то тем большее одухотворение и освящение чувственный союз мужа и жены получает чрез христианское Таинство брака. Ведь сообщаемая в этом Таинстве мужу и жене благодать есть сила духовная, божественная, могущественная, все-освящающая. Она ли не освятит того, что в некоторой мере может быть освящено даже естественными средствами» ⁵⁴¹ ?

Благодать скрепляет брачный союз двух лиц узами нерасторжимыми, ибо нерасторжим и вечен союз Христа с церковью. О христианском браке должно разуметь по преимуществу: еже Бог сочета, человек да не разлучает, сочета не естественным только законом брака, данным при установлении брачного союза, но преимущественно Своею благодатью. Расторжение брака, составлявшее обычное явление в древнем мире, даже у иудеев, есть явление ненормальное, допускаемое и терпимое по необходимости, во избежание большого зла, но вообще, брак должен оставаться нерасторжимым: оженившись, говорить ап. Павел, завещаю не аз, но Господь: жене от мужа не разлучатися. Аще ли же и разлучится, да пребывает безбрачна, или да смирится

(примирится) с мужем своим; и мужу жены не отпущати (1Кор. 7, 10–11). Апостол не советует расторгать даже брака между верующим и неверующим, в надежде, верующая жена не спасет ли мужа неверующего и муж не спасет ли жены (12–16 ст.). Нерасторжимость брака имеет целью, с одной стороны, ограничить проявления чувственности, с другой, дать место более широкому и продолжительному воздействию мужа на жену и жены на мужа.

Наконец, благодать содействуете христианским супругам в продолжение всей жизни свято исполнять взаимные обязанности друг к другу, по высокому образцу святейшего союза Христа с церковью. Подражать такому высокому образцу было бы не по силам человеческим (Мф. 19, 10–12; сн. 26 ст.), если бы они не подкреплялась особою благодатью Божией. Содействуя же в исполнении взаимных обязанностей христианским супругам в продолжение всей их жизни, эта благодать тем самым содействует и достижению всех целей брачного союза, т. е. к благословенному рождению детей, воспитанию и устроению их, взаимному воспомоществованию во всем добром, облегчению тягостей жизни и к предохранению себя от связей незаконных.

Непосредственно освящается в Таинстве брака союзе любви только двух лиц. Но этот союз оказывает влияние не на супругов только, но и на всю семью, а чрез семью и на общество. Посему святостью брачного союза, сообщенного ему в Таинстве брака, освящается семья, а затем и общество, хотя и не непосредственно.

§ 180. Учение инославных исповеданий о браке

I. Римская церковь, как и православная, признает брак в числе семи церковных Таинств, но отличается от православной в учении о браке, как Таинстве и как брачном союзе.

Православная церковь под Таинством брака понимает церковное священнодействие, освящающее брачный союз, римскою же церковью под браком, как Таинством, разумеется самый супружеский союз⁵⁴². Поэтому, по учению православной церкви (Прав. исп. 115), совершителем Таинства брака может быть – только епископ или священник, как строитель тайн Божиих; благословение священническое сообщает брачному союзу силу Таинства. По общепринятому же и господствующему в римской церкви (с XIII в.) мнению, Таинство брака совершают друг другу сами брачующиеся чрез изъявление взаимного согласия на вступление в супружеский союз пред своим приходским настоятелем и двумя, по крайней мере, свидетелями, и супружеского клятвенного обещания⁵⁴³. Священник своим благословением только торжественно подтверждает бракосочетание, уже совершенное чрез взаимное согласие вступающих в брак⁵⁴⁴. Это соответствует нашему обручению. Благословение его или точнее – благословение церкви чрез него без нужды не должно быть оставляемо, однако оно не необходимо, не относится к сущности Таинства и не обуславливает действительности брака⁵⁴⁵. Священник является необходимым собственно как свидетель Таинства со стороны церкви.

Изъявить взаимное согласие брачующиеся могут так же и перед гражданским чиновником, как и перед священником, и потому с учением латинской церкви о Таинстве брака совместим гражданский брак, тогда как с учением православной церкви граждански брак несовместим, является простым плотским сожителем, потому что брак, по православному учению, совершает священнослужитель, пастырь, как раздаятель благодатных даров. И если римская церковь, случается, восстает против гражданских браков, то не потому,

чтобы такие браки являлись недействительными с римской церковной точки зрения, а из опасения, чтобы лица, сочетавающиеся гражданским браком, не пришли к мысли, будто можно обходиться без церковного брака.

Очевидна неправота р.-католического понимания Таинства брака. Если брак действительно есть Таинство церкви, то под ним, как Таинством, и должно разуместь то, что принято признавать Таинствами, т.е. священнодействие, совершаемое церковью над сочетавающимися браком, а не брачный союз, подобно тому, как когда говорим, что священство есть Таинство, то под священством разумеем не духовное сословие, а святительское рукоположение. Брачный союз существовал и существует и у иудеев, и у не-христиан, и в христианских обществах, отвергающих Таинство брака. И если под браком, как Таинством, разуместь брачный союз, то не следует ли признать Таинством и брак языческий, иудейский, а тем более протестантский? Скажут: ап. Павел брачный союз называет великою тайною. Это, конечно, так, но тайной во образ союза Христа с церковью, каковою апостол называет христианский брачный союз, этот союз становится лишь вследствие освящающего действия благодати, а не сам собою, не потому лишь только, что мужчина и женщина изъявляют согласие вступить в брачный союз.

Неверно и то, будто Таинство брака совершают себе сами брачующиеся чрез изъявление взаимного согласия на вступление в супружеский союз. «Я сочетатель, я невестоводитель; я сочетаваю юные руки рукою Бога», говорит св. Григорий Богослов. «Священник совершает брачный союз молитвою и благословением», учит св. И. Златоуст. Иначе и быть не может, ибо одни священнослужители, как строители тайн Божиих, могут сообщать вступающие в брачный союз чрез Таинство брака божественную благодать, освящающую и скрепляющую этот союз. Напрасно латинские богословы в оправдание римского учения указывают на то, что Таинство Крещения в случае крайней нужды может совершит мирянин. Это исключение не может быть распространено ни на одно из остальных шести Таинств; а в частности, – и на брак, потому что

в допущении такого исключения церковь руководствовалась тою мыслью, чтобы младенец не умер не очищенный от греха, и чрез это не лишился царствия Божия, а такой нужды не представляется в преподании Таинства брака; при том исключение но есть общее правило, даже и относительно самого Таинства Крещения.

В учении о браке, как брачном союзе, особенность учения р.-католической церкви состоит в том, что она, исходя из той мысли, что Божие благословение на умножение рода человеческого, данное прародителям, се установлением закона: и будет два – плоть едина, не изгладилось ни грехом, ни потопом, признает безусловную нерасторжимость брачного союза, даже в случае прелюбодеяния одного из супругов. Возникающие между супругами нетерпимые отношения она пытается устранить тем, что допускает разлучение (*separatio*) супругов от ложа (*quoad thorum*) или от стола и сожителства (*quoad mensam et cohabitationem*), на время или навсегда, а иногда признанием браков недействительными, но не допускает развода (*divortium*), с правом, по древнему обыкновению, невинному лицу вступить в новый брак ⁵⁴⁶. Относительно этой особенности римского учения о браке должно заметить, что брак по первоначальному своему установлению, в идее, действительно, нерасторжим. Развод же есть отступление от идеи брака, от общего закона и потому самому он есть зло, которое заповедовать нельзя. Но это зло допускается по необходимости, во избежание большого зла, которое предупредить тем нужнее, что ему может подвергнуться потерпевшая, невинная половина, между тем как она и так уже терпит зло по вине другого супруга. Развод и делается исключительно в уважение к попорченным правам лица потерпевшая, ради восстановления нарушенной справедливости. Допущение развода по уважительным причинам, каково, напр., прелюбодеяние, разрушающее крепость брачного союза и уничтожающее духовное единение супружества, указано и в учении Христа Спасителя (Мф. 5, 32; 19) ⁵⁴⁷. Развод по таким причинам, как прелюбодеяние, допускала и древняя церковь ⁵⁴⁸. Впрочем, по этим правилам и

при виновности в прелюбодеянии союз супругов может сохраниться в силе и оставаться нерасторжимым в случае их примирения.

II. Протестантские общества (лютеранство, реформатство и англиканство), признавая установлением Божиим брачный союз, отвергают брак в смысле такого же Таинства новозаветной церкви, как священнодействия (Крещение и Евхаристия), признаваемые ими за Таинства. Основанием к такому отрицанию со времен Лютера служить то воззрение, что союз супружества, глубоко положенный в самой природе человеческой и всегда существовавший, есть дело чисто телесное, плотское, (*mere concupiscentia*), а не духовное и религиозно-нравственное, имеющее нужду в освящении чрез особое Таинство ⁵⁴⁹.

Отвергнув брак, в смысле Таинства, протестантские общества впрочем удержали в качестве простого обряда церковное благословение и венчание брака, с чтением соответствующих молитв и мест св. Писания, в которых говорится о браке. Брачующие во время этого обряда заявляют в присутствии пастора и свидетелей о своем взаимном желании вступить в брак и дают обещание не оставлять друг друга, доколе Сам Бог не разделит их временною смертью, а пастор заключаемому брачному союзу сообщает церковное благословение и освящение чрез сочетание (*copulation*) ⁵⁵⁰. Но его благословение есть не более, как простое засвидетельствование заключаемого брачующимися союза. Усвоение благословению Таинственного значения не мирилось с протестантским воззрением на Таинства, как священнодействия, имеющие целью лишь возбуждать и поддерживать оправдывающую веру, т. е. веру в искупление, а брак, по мнению протестантов, к оправданию не имеет отношения. Понятно отсюда, почему во многих протестантских государствах и вовсе отменена обязательность церковного благословения при заключении браков, – введен отрешенный от всякой религиозной обрядности чисто гражданский, нотариально-юридический брак, с предоставлением лишь совести брачующихся искать церковного благословения их

союза. Отсюда же происходит то, что в протестантстве (не исключая и англиканства) относительно брачующихся не соблюдается почти никаких степеней ни плотского, ни духовного родства, ни времен года для бракосочетаний.

Крайности протестантского учения о браке, очевидно вытекают, из общих односторонних воззрений протестантства, в частности же из слишком узкого и низкого понятия о значении и цели брака. Несостоятельность этого последнего видима со всех сторон. Во-первых, если даже допустить, что брак есть дело чисто плотское, то и в таком случае в христианстве нимало не устраняется необходимость благодатного освящения брачного состояния, ибо разве телесная жизнь не нуждается в дарах благодати, или недостойна их? Ни того, ни другого совсем сказать нельзя. Так как грех внес повреждение и в духовную и телесную природу, то благодать искупления должна была возродить человека всецело – и по духу и по телу; возрожденный человек вступает в союзе со Христом и по телу, не весте ли, говорит апостол, яко телеса ваша удове (члены) Христовы суть (1Кор. 6, 15)? Следовательно, тело не есть предмет, недостойный благодатного освящения. Во-вторых, совершенно ложно то, будто брак есть дело только плотское. Напротив брак есть высокое нравственное отношение, предназначенное к осуществлению высоких нравственных задач. Брак и в до-христианском мире почитался и был нравственным отношением; но в христианстве он настолько возвышен и одухотворен, что становится здесь образом высочайшего союза Христа с церковью. Наконец, протестантство, отрицая брак, как Таинство, судить о брачном состоянии не с той стороны, как оно должно быть по евангелию, а с той, как оно осуществляется в действительности. Нельзя отрицать, что в действительности брачная жизнь и у тех, которые носят имя Христова, нередко бывает вся плотскою; но на основании того, что это так бывает, утверждать, что это так должно быть, значить своевольно извращать весь смысл евангельского учения, призывающего человека во всяком его состоянии достигать высшая нравственного совершенства,

служит Богу в обновлении духа (Рим. 7, 6), и, значит, прямо отречься от высокого призвания христианского.

Гражданский брак – В западноевропейских государствах и в Америка со времен реформации получил самое широкое распространение т.н. гражданский брак, совместимый с воззрениями на брак как р. католической церкви, так и протестантства⁵⁵¹. Сущность «гражданского брака» состоит, в том, что при нем весь порядок установления брачных союзов ведется чисто гражданским путем. Всем делом бракозаключения заправляет гражданский чиновник, с соблюдением известных гражданских формальностей относительно беспрепятственности брачного союза. Церковное благословение для признания действительности и законности брачного союза при этом не признается безусловно обязательным, хотя и не запрещается и не исключается; единственно обязательным для всех членов государства, вступающих в брак, является лишь гражданская форма его заключения. Защитники этой последней утверждают, что брак по первоначальной природе своей есть дело мирское и потому по существу может принадлежать только государству. Только в виду особенных обстоятельств и условий времени государственные законы предоставляли церкви право бракозаключения; поэтому при других условиях, при другом культурном состоянии народа, государство имеет полное право установить, как единственно обязательную, гражданскую форму брака. Таким образом, в установлении гражданского брака видят не какое-нибудь нововведение, искусственно созданное, но возвращение к самому естественному порядку вещей; гражданский брак кажется самым зрелым плодом, который подготовляла вся предшествовавшая история развитая брачного института.

Но с такими утверждениями нельзя согласиться. И прежде всего не оправдывается точными данными истории та мысль, будто гражданский брак есть наиболее естественная и первоначальная форма его заключения, чем религиозная. Бог благословил брачный союз первозданных мужа и жены. Общее сознание человечества с древнейших времен склонялось к

тому, чтобы дело заключения браков было делом религиозным, а государство находилось в этом отношении в зависимом от религии положении. Несомненно, что в дохристианском мире управление браком, в силу признаваемых всеми – его божественного происхождения и нравственной природы, почти всегда принадлежало жречеству и заключение брака почти везде соединялось с религиозными обрядами. Это мы видим не только в самые древнейшие времена, когда вся общественная и частная жизнь была проникнута религиозным характером, и каждое сколько-нибудь важное дело в частной и общественной жизни предпринималось при религиозных обрядах, но и позднее, когда определились уже ясные границы между церковью и государством, между гражданским правительством и жречеством. Так, форма бракосочетания у древне-еврейского народа, при теократическом характере всей общественно-государственной жизни евреев, несомненно имела религиозный элемент. Из указаний Библии видно именно, что у древних евреев брак освящался благословением (Быт. 24, 60; Руф. 4, 11; Тов. 7, 12 и др.) и заключался вообще при торжественных обрядах (Ис. 61, 10; Иоил. 2, 16; Тов. 7, 12). Согласно с этим и у иудеев позднейшего времени и у нынешних заключение брака совершается в богослужебной форме и над брачною четой произносятся изречения благословения, определенный талмудом. Во всем древнем язычестве заключение браков совершалось вообще при жреческом участии и по большей части составляло религиозное торжество. Так было в браминском культе, у персов, согласно закону Зороастра, у германских племен в языческие времена, у греков, а также и у римляне в древнейшую эпоху их истории⁵⁵². Позже возникла в Риме и другие формы брака, носившие преимущественно уже гражданский характер (*coemptio* и *usus*), а наконец утвердился чисто гражданская (*consensus nuptialis*), но уже тогда, когда национальная религия стала терять уважение и когда растление нравов охватило все общество; тогда гражданский (консенсуальный) брак был узаконен просто как нечто лучшее, чем простые внебрачные отношения, но вовсе не как лучшая и высшая ступень развития брачного института в древнем мире.

Если вне области христианства сознание человечества требовало в деле бракозаключения непрямого участия религии, то в христианстве, указавшем браку его высшее значение, тем более, разумеется, сделавшим потребным участие церкви в этом деле, – тем более христианская церковь имела основание связать заключение супружеского союза, который должен быть живым образом союза Христа с церковью, который должен быть совершаем о Господе, с церковным его благословением. В церкви христианской действительно с самых первых времен брачные союзы были заключаемы с благословения церкви и с древнейших же времен церковное освящение брака являлось обязательным и служило актом утверждения самого брака. Так было в древней церкви, – до разделения церквей, так было на востоке и на западе – и по разделении церквей до времен реформации; тогда не поднималось, не могло и подниматься вопросов о гражданской форме брака. Отцом возникшего в христианском мире воззрения на брак, как на учреждение, необходимо нуждающееся лишь в одобрении и утверждении государственной власти, с отрицанием за церковным венчанием значения акта заключения брака, считают Лютера. И распространился и утвердился гражданский брак в протестантско-католических странах не потому, чтобы за гражданской формой бракозаключения принципиально было признано преимущество перед церковной формой, а в силу чисто внешних причин, – главным образом вследствие того ненормального, неестественного отношения, какое образовалось на западе между церковью и государством (и в р.-католических и в протестантских государствах) и первоначальной вражды между католицизмом и протестантизмом. Данные истории, таким образом, показывают, что на граждански брак нельзя смотреть как на такое учреждение, которое бы вызвано было какими-нибудь существенными, глубокими потребностями жизни, как на здоровый плод естественного исторического развития народной жизни.

Нельзя признать гражданский брак более целесообразным и более благодетельным для жизни учреждением, чем церковный

брак, и по самому его существу и в применении к жизни. Брачный союз есть высокое религиозно-нравственное учреждение, особенно союз христианский. Естественно, что этот союз может сохранить свое истинное достоинство лишь тогда, когда будет находиться в ведении церкви, стремящейся к осуществлению чистых и неизменных идеалов нравственности, а не государства, ближайшая цель которого заключается в определении и охране права применительно к требованиям, времени, к данным условиям исторического развития того или другого народа. Иначе, при допущении возможности для членов христианского общества вступать в браки помимо благословения церкви, могут устрояться браки, несоответственные требованиям хранимых церковью законов христианской нравственности, а самый брак – утратит свое христианское, религиозно-нравственное достоинство и значение. Ибо гражданскою формою брака не обнимается не только религиозное, но и нравственное существо брака; при ней брак остается только простым договором, – брачное отношение обнимается только с юридической стороны, а это не может не соединяться с ослаблением его христианской нравственной природы и достоинства. Дальнейшими естественными следствиями этого могут быть и являются в действительной жизни: ослабление силы и прочности брачных отношений, ибо страсти не так могут быть сдерживаемы внешними требованиями, как могут они сдерживаться нравственными и религиозными требованиями, затем – разложение семьи, а вследствие этого разложение и всего общественного строя, большая необдуманность и легкомыслие при вступлении в брачное состояние и увеличение числа т.н. «несчастливых браков», умножение расторжений брачных союзов. Наконец, ослабление религиозно-нравственной основы брака особенно неблагоприятно должно отзываться на судьбе возрастающих поколений. Узаконение гражданского брака в некоторых государствах уже сделалось причиною того (напр. в Германии и Франции), что множество детей, рожденных от брачных союзов, заключаемых лишь пред гражданским чиновником, остались без св. Крещения и, таким образом, осуждены расти вне всякого

церковного общества, и, следовательно, оставаясь без влияния тех нравственно-образовательных сил, которые христианство носит во всех своих учреждениях. Что выйдет из этих оторванных от церкви лиц, появлению которых содействует сам государственный закон, предвидеть не трудно. И если мы видим нарождение нового язычества, если видим детей, для которых ничего не осталось святого в том, что когда-то было свято для их родителей, то это нужно отнести к последствиям гражданского брака.

Елеосвящение

§ 181. Понятие о Таинстве Елеосвящения. Установление Таинства

I. Христос Спаситель не оставил без Своей благодатной помощи чрез церковь в Таинствах и одержимых телесными болезнями. Сам Он, живя на земле во плоти, исцелял всяк недуг и всяку язю в людех (Мф. 4, 23) и вместе с тем прощал их грехи (Мф. 9, 2–7), являющиеся причиною болезней и смерти в роде человеческом. Так по установление и заповеди Его и в церкви для удовлетворения нужд болящих существует Таинство, имеющее целью служить благодатным врачеством против телесных в болезней, хотя в тоже время оно распространяет свою целебную силу и на болезни духовные. Это есть Таинство «святого елея» (ἁγίου ἐλαίου – в «Посл. вост. патр.» 15 чл. и в «Требнике»), Елеосвящение (εὐχέλαιον, от εὐχή – молитва и ἐλαίον – масло), или елеопомазание, называемое в обыденном наречии «соборованием», так как оно совершается или по крайней мере должно быть совершаемо собором пресвитеров. В этом Таинстве, при помазании тела «освященным елеем, призывается на больного благодать Божия, исцеляющая болезни тела и немощи души. (Катех. О елеосв. Прав, испов. 119) ⁵⁵³.

II. Предуказание на Таинство Елеосвящения можно видеть в власти целить всяк недуг и всяку болезнь, которую Иисус Христос даровал апостолам при посольстве их на проповедь, сказав им: болящие (ἀσθενοῦντας) исцеляйте (Мф. 10, 1. 8). Апостолы, свидетельствует евангелист, изшедше два два (т. е. по два), проповедаху, да покаются... и мазаху маслом многи недужные (ἡλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀρρώστους), и исцелеваху (Марк. 6, 7. 12–13). Нет сомнения в том, что апостолы совершали это помазание по власти, полученной ими от Господа. Можно также с несомненностью полагать, что вещество для помазания, – елей, как орудие целительной силы, тогда же было назначено И. Христом, ибо апостолы не стали бы помазывать маслом, если бы с ним не соединялось обетование исцеления от недугов, а само собою масло не могло бы

исцелять от болезней, которые у многих больных, конечно, были различны, если бы это вещество Самим Спасителем не было благословлено к употреблению в болезнях. Без сомнения, совершая помазание недужных, апостолы обращались с молитвою к Богу и призывали имя И. Христа, хотя об этом прямо не сказано в евангелиях. И Сам Иисус Христос нередко при совершении чудес обращался с молитвою к Богу. Апостолам, не могшим изгнать духа нечистого, Он говорил: сей род ничимже можешь изыти, токмо молитвою и постом (Марк. 9, 17–29). Но если для изгнания злого духа нужна молитва, то, без сомнения, не менее потребна она и для исцеления больного. Семьдесят учеников говорили: Господи! и бесы повинуются нам о имени Твоем (Лук. 10, 17). Отсюда можно вывести, что двенадцать как при изгнании злых духов, так и при врачевании больных, призывали имя И. Христа и обращались с молитвою к Богу. Итак, елей, употреблявшийся апостолами, не был простым врачебным средством, и помазание елеем – обыкновенным способом врачевания (каковой был известен иудеям), но орудием исцеляющей недуги благодатной силы, призываемой молитвою веры, а употребление помазания для исцеления недужных возложено на апостолов не как на врачей телесных, но как на проповедников евангелия. Правда, елеопомазание, которое совершали апостолы, соединялось с проявлениями данного им И. Христом дара чудотворений. Однако отсюда нельзя заключать, что этот чрезвычайный способ врачевания имел быть лишь временным установлением, пока продолжалось в церкви сообщение дара исцеления, а не установлением на все времена (как это утверждают протестанты). И в Таинстве Елеосвящения исцеление совершается сверхъестественною силою Божией, а не естественной целебной силой масла. При том же было бы не довольно понятно, для чего был употребляем апостолами видимый знак, и именно употребление елея, а не какого-либо другого вещества, если бы апостольское помазание елеем было только чудесным временным врачеванием. Дар исцелений не был необходимо связан с употреблением какого-либо вещества, ибо апостолы исцеляли именем Христовым, так что тень мимо ходившего ап. Петра,

осеня больных, исцеляла их (Деян. 5, 15–16). В помазании маслом недужных, упоминаемом, еп. Марком, посему правильнее видеть именно предизображение и предначаток того, что вскоре, по повелению Спасителя, введено апостолами в всеобщее употребление между верующими и совершается до ныне под именем Таинства Елеосвящения. Но подобно тому, как воля Господа об учреждении других Таинств, напр. Крещения (Иоан. 3, 5) и причащения (Иоан. 6, 53), первоначально не совсем ясно и полно была выражена, и воля Господня касательно Елеосвящения должна была сделаться вполне ясною для апостолов тогда, когда их зрение было открыто Господом и Духом и они были научены тайнам, относящимся к устройению церкви (Деян. 1, 3). Тогда, т. е. по воскресении Спасителя, без сомнения, апостолы получили прямое наставление Его об установлении Таинства на все времена, почему дали повеление своим преемникам – лицам иерархическим совершать священнодействие помазания больных для уврачевания их.

Ап. Иаков, один из самовидцев Слова, пишет: болит ли кто в вас, да призовет пресвитеры церковные и да молитву сотворят над ним, помазавше его елеем во имя Господне. И молитва веры спасет болящего, и воздвигнешь его Господь; и аще грехи сотворил есть, отпустятся ему (5, 14–15). Апостол писал таким образом, без сомнения, потому, что священнодействию помазания елеем повелел быть Господь Иисус. Апостолы были только служители и строители таин Божиих (1Кор. 4, 1). Ясно также, что апостол заповедуете христианам не что-нибудь новое и неизвестное им; напротив, он только напоминает и внушает исполнять то, что было всем известно, как установление божественное и спасительное. Слова апостола при этом дают видеть, что такое священнодействие заповедуется, как нужное в церкви для всех мест и для всех времен. Это последнее открывается из следующего. Наставления, между которыми помещено учение о Таинстве, относятся ко всем верующим во всякое время, каковы: о терпении в страданиях (5, 8–11), о молитве в скорбях (13 ст.), о исповедании согрешений и взаимном исправлении

(16–20 ст.). Наставление о елеопомазании во имя Господне больных также составляло лишь ответ на вопросы, в виду невозможности для апостолов быть повсюду и помазывать больных и необходимости, по общему закону, оставить землю: что теперь делать больным верующим? У кого искать благодатной помощи там, где нет апостолов? Кто будет подавать эту помощь больным после апостолов? В разрешение этих вопросов апостол напоминает о елеопомазании, заповедуя обращаться к нему в случае болезней и призывать для совершения его пресвитеров церковных. И напоминание это есть напоминание именно о благодатном Таинстве, ибо оно содержит указание на все черты Таинства: божественное установление (помазание во имя Господне), видимый знак и обетование благодатных действий, соединяющихся с употреблением этого знака.

Что же касается толкований, будто в словах апостола предлагается масло, как простое средство для врачевания болезней, или, что здесь предполагается чудесный дар исцелений, обильно изливавшийся в церкви апостольской, то они не могут быть признаны правильными. Неправота мнения о помазании елеем, как простом врачебном средстве, открывается из следующего. Апостол требует, чтобы елеем помазывали больного пресвитеры церковные: но врачевать больного маслом могут и не пресвитеры, даже и не врачи, а всякий, кто принимает участие в состоянии его и находит это средство полезным для него. Притом апостол вовсе не говорит о врачебном свойстве масла, а напротив, очень ясно тайну врачевания больных указывает в молитве веры, почитая елей видимым знаком или орудием той целебной силы, которая призывается молитвою на больного, и которая елеопомазуемым дарует не только исцеление от болезни, но и отпущение грехов. Не верно и предположение, будто апостол говорит о чрезвычайном даре исцелений. Кто в век апостольский пожелал бы найти и видеть человека, обладавшего этим даром, тому было не нужно призывать к себе пресвитеров церковных. Дар этот не был их отличительным достоянием, не был исключительною принадлежностью людей того или другого пола,

возраста и звания (1Кор. 12, 7–10). Тем, которым Дух Святой подавал дар исцелений, не было вменяемо в обязанность с употреблением этого дара соединять какое-либо внешнее врачевание, ему соответственное. Они исцеляли больных независимо от врачебных средств. Между тем апостол вменяет пресвитерам в обязанность не только сотворить молитву о больном, но и помазать его елеем во имя Господне.

§ 182. Видимая сторона Таинства. Благодатные его действия

I. Видимая сторона Таинства Елеосвящения кратко, но полно указана в словах ап. Иакова: да молитву сотворят над ним, помазавшее его елеем во имя Господне. К видимой его стороне, следовательно, существенно принадлежат: употребление вещества для помазания, самое помазание и молитва веры.

Веществом для помазания болящих, которое употребляли апостолы и заповедали употреблять, есть елей (ἔλαιον, oleum). По непрерывному общему преданию и практике церкви это есть растительное масло, добываемое из плодов или маслин оливкового дерева (ἡ ἐλαία, oliva), а не какое-либо другое из растительных масел, тем более не минеральное и не животного царства. Это вещество, как известно, было в широком употреблении в ветхозаветной церкви. Оно употреблялось там, как символ даров Духа Божия при помазании царей и первосвященников, состояло в числе приношений Богу и служило для возжигания огня в семисвещнике скинии и храма (Исх. 25, 6; Лев. 2, 4; Числ. 7, 19; Исх. 27, 20). Различные благотворные, целебные действия издавна были усвояемы и естественной силе елея. Елей был признаваем полезным для утоления боли от ран и уврачевания их (Лук. 10, 34; Ис. 1, 6). Употреблялся елей, как средство очищения проказы, по закону Моисееву (Лев. 14, 14–19). Теме же елеем намащали главу в знак радости душевной (Пс. 22, 5; ср. Втор. 33, 4; Прит. 21, 20), а тело помазывали для большей чистоты и свежести (Есф. 2, 12; Пс. 103, 15). Как вещество, по своим свойствам целительное, оливковое масло употреблялось в болезнях и у всех народов языческих. Между прочим, елеем же намазывались борцы пред вступлением в состязание, чтобы легче высвободиться из рук своих противников. Такие свойства елея соответствуют действиям благодати Елеосвящения, исцеляющей, утешающей и укрепляющей болящего, и объясняют, почему оно избрано служить веществом для Таинства.

Само собою понятно, что для употребления в Таинстве елей, соответственно своему назначению – быть символом и органом святости, должен быть наилучшим по качеству, не бывшим в употреблении, без посторонних примесей (сн. Исх. 27, 20)⁵⁵⁴.

Помазание больных в Таинстве Елеосвящения совершается елеем, не благословенным только иерархически с молитвою, каковым елеем помазуются, напр., на всенощных бдениях все верующие, но особо освященным. В молитвословиях этого Таинства испрашивается ниспослание от Господа Иисуса и Бога Отца на елей Духа Святого, дабы елей, освященный «силою и действием и наитием Св. Духа» (ектенья), был «помазующимся от него во исцеление» (молитва: «Господи, милостью и щедротами Твоими исцеляй» и пр.) и в совершенное избавление грехов», «в наследие царства небесного» (молитва: «Безначально, Вечно, Святе святых»). Употребление особой молитвы на освящение елея ведет начало от времен глубокой древности; она приводится в «Постановлениях апостольских» (VIII, 29).

Помазание больного освященным елеем совершается в течение священнодействия не однажды, а семь раз; помазуются каждый раз крестообразно главнейшие части тела больного (чело, ноздри, ланиты, уста, перси и руки, – руки с обеих сторон). Следы такого повторения помазания можно видеть в глубокой древности. У Григория Двоеслова, в его книге «О Таинствах», есть упоминание о том, что помазание больного елеем иногда повторялось до семи раз в течение семи дней. Семикратное помазание соответствует ближе и установлению Таинства. Как молиться за больного обязаны все, призванные к совершению этого Таинства пресвитеры; так и помазание должно быть действием, всеми совершителями произведенным и всех частей тела. И так как число семь есть число священное в глубоко знаменательное, то это, вероятно, издревле побуждало семикратно повторять помазание болящего тела, а вероятнее – потому, что ап. Иаков вслед за словами о елеопомазании в примере действенности молитвы ссылается на пр. Илию, а молитва Илии о ниспослании дождя, по-видимому,

была семикратная, так как по его приказанию во время его молитвы отрок его семь раз смотрел в сторону моря и Только в седьмой раз увидел облако на небе, – предвестник дождя (3Цар. 18, 42–45). Чрез такое повторение единство Таинства ни мало не нарушается. Ибо как крещаемый, в честь трех лиц Святые Троицы, трижды погружается в воду, но Крещение есть едино, а не троекратное, так и елеосвящаемый, хотя семикратно помазуется, но с произношением одной и той же молитвы и в одно и то же имя Господне.

Помазание освященным елеем сопровождается молитвою веры, составляющею совершительные слова Таинства. Молитва составляет необходимую принадлежность всех Таинств, а в этом Таинстве молитва по преимуществу составляет часть тайнодействия, по заповеди апостола: да молитву сотворят над ним, помазавше его во имя Господне. Молитва веры, по требованию самого случая, должна заимствовать свое содержание из свойства действия Таинственного и потому предметом ее должно служить исцеление больного по телу и духу и прощение ему грехов. Сила Таинства существенно и выражается в молитвах, возносимых служителями алтаря при совершении Елеосвящения, и в частности – в той молитве, которую каждый раз произносит иерей, когда помазует больного елеем. Она читается так: «Отче святой, Врачу душ и телес, пославый единокровного Твоего Сына, Господа нашего Иисуса Христа, всякий недуг исцеляющего и от смерти избавляющего, исцели и раба Твоего [имя рек] от обдержания его телесные немощи, и оживотвори благодать Христа Твоего и молитвами пресвятые Владычицы нашей» и пр.

Совершителями Таинства Елеосвящения ап. Иаков называет пресвитеров церковных, не обозначая их числа. Поэтому православная церковь предоставляет совершать это Таинство полностью, в частности, – освящать елей и помазывать елеем, как епископам, так и пресвитерам, не узаконил обязательно известное число совершителей Таинства, – позволяет совершать это Таинство даже одному священнику, признавая, впрочем, полным (нормальным) числом

священников для совершения Таинства семь, в соответствии с тем, что в «Последовании св. елея» положено семь «апостолов», семь «евангелий», семь следующих за ними ектений, семь молитв, семикратное помазание больного и семикратное чтение при помазаниях одной и той же молитвы.

II. Благодатные действия Таинства Елеосвящения простираются на тело и душу болящих: о действиях на тело ап. Иаков говорит: и молитва веры спасет (σώσει) болящего (κάμνοντα – страждущего тяжело, удрученного немощью), и воздвигнет (ἐγείρει) его Господь, а о действиях на душу – и аще грехи сотворил есть, отпустятся (ἀφεθήσεται) ему.

Существенное и первое, чего должно желать от священнодействия болящему и о чем должно молить, есть восстановление телесных и духовных сил больного и, в частности, – исцеление телесной болезни. Господь спасет – σώσει, воздвигнет – ἐγείρει болящего, говорит апостол. Слово σώζειν – спасать по отношению к болящему обыкновенно означает подавать здравие ⁵⁵⁵, по отношении к находящимся в опасности – потерять жизнь – спасение жизни ⁵⁵⁶, по отношению к душе – спасение души ⁵⁵⁷. Ἐγείρειν – воздвигать нередко употребляется по отношению к болящему в значении: восстанавливать больного, исцелять ⁵⁵⁸, в других случаях – для обозначения восстания или воскресения из мертвых телесно ⁵⁵⁹, а также восстания от сна духовного, духовного бодрствования, одушевления, подкрепления ⁵⁶⁰. Такое значение указанных слов на язык новозаветном, употребленных и апостолом в речи о елеопомазании, ведет к заключению, что первое благодатное действие этого Таинства есть уврачевание тела, общее восстановление сил больного, телесных и духовных, возбужденно их деятельности, иначе – благодать Таинства простирается на все существо человека. Среди болезней изнемогают и тело и дух. Таинство Елеосвящения и укрепляет тело и дух больного елеем благодати, чтобы больной, укрепившись благодатью, или восстал от болезни, или мужественнее переносил недуги тела и духом стоял выше искушений ⁵⁶¹, дарует ему силу бороться с болезнью и восстать от болезни, если это бывает угодно Врачу душ и телес, менее

чувствовать страдания телесные, и сохранять покой души при представлении неизвестного исхода болезни. Вот почему с верою и благоговением принимающие Елеосвящение больные, даже и тогда, когда состояние их безнадежно, чувствуют некоторое успокоение в душе и облегчение телесное, которое помогает им и лучше подготовиться к исходу из настоящей жизни, и определеннее выразить свои последние желания земные.

Так разуместь действие Таинства Елеосвящения на восстановление сил больного побуждает и то, что многие из принявших это Таинство не выздоравливают, а умирают. Сила слова Божия всегда действительна, и дары благодати в каждом Таинстве непреложны. Если слова Писания, что воздвигнет Господь болящего, относить к восстановлению не одних телесных сил его, но и душевных, то обетование, с Таинством Елеосвящения соединенное, исполнится, хотя, по судьбам Божиим, елеопомазаный и не восстанет с одра болезни. Иное толкование этого изречения можете подать повод к понятиям об Елеосвящении или неправильным, или совсем ложным, что и видим как в римском католицизме, так и в протестантстве.

Благодать Божия чрез Таинство Елеосвящения дарует отпущение грехов больному: и аще грехи сотворил есть, отпустятся ему. Отпущение грехов – великий и желаемый дар Божий человеку грешному, притом больному. Но условная форма обетования, когда никто не безгрешен, вызывает вопросы: о каких грехах дано обетование отпущения в этом Таинстве, а такие как для отпущения грехов установлено особое Таинство – покаяние, то чем отличается отпущение грехов этим Таинством от отпущения грехов в покаянии?

Условный образ выражения употребил апостол не потому, чтобы кого-нибудь признавал безгрешным, ибо и сам учил, что много согрешаем вси (3, 2). Правильнее думать, что апостол здесь имеет в виду те грехи, от которых произошла болезнь. Что от грехов могут рождаться болезни, в том нет никакого сомнения: расстройство духовной природы человека необходимо сопровождается вредными следствиями и для телесного здоровья. В болезнях родиши чада, сказано было

согрешившей праматери нашей. Спаситель исцелял больных, отпуская им грехи (Марк. 2, 5), и таким образом показывал, что, уничтожая причину, пресекал следуя. Та же целительная Христова сила действует и в Таинстве Елеосвящения. Указывая на полноту ее благотворного действия в больном, апостол говорит, что не только воздвигнет его Господь, но, если болезнь произошла от грехов, Он отпустить их ему, нужно удалить причину, чтобы болезнь не возвратилась снова, или чтобы не постигла тягчайшая. Правда, что все грехи, следовательно, и те, от которых возникла болезнь, могут быть очищены Таинством покаяния. Но дело в том, что не все нравственные причины болезни бывают ясны для больного: напротив, многие скрываются от суда совести его. Есть грехи, которые не кажутся грехами; праздность, напр., многим представляется невинным бездействием, а между тем нередко бывает тонкою причиною болезней. Для всех ли понятно, что унылый дух сушить кости (Притч. 17, 22), доводит до изнеможения и составляет грех, который подлежало бы очистить покаянием? Не удивительно, поэтому, что иной долговременно болящие, хотя и нередко открывает совесть свою на исповеди, но продолжает безмолвствовать о сокровенных и греховных причинах недуга своего, или совсем не зная их, или считая их безгрешными. Эти и подобные грехи, покрытые сами мраком неведения, и однако ж тем не менее омрачающие душу больного, очищаются Таинством Елеосвящения. А когда глубже вникнуть в положение страждущего человека, то, быть может, откроются и другие немощи в душе его, для врачевания которых потребна сила этого Таинства. В состоянии болезни покаяние не всегда обстоятельно и вполне может быть принесено, и еще реже можете сопровождаться достойными плодами, по той причине, что в болезни человек действует уже не так спокойно и свободно, как в состоянии здоровья. И то и другое может сильно беспокоить его совесть. Больного тревожит недоумение: во всех ли грехах покался он; не забыты ли какие грехопадения, давно прежде допущенные? С другой стороны, вспоминает он, если были, и тяжкие грехи свои, достаточно не омытые ни слезами сокрушения, ни делами исправления; он видит, что уже не

может показать плодов достойных покаяния, что пришла и для него та ночь, егда никто же может делати (Иоан. 9, 4). Такие мысли не могут не смущать больного, уже от болезни чувствующего упадок сил; и в чем найдет успокоение мятущийся дух его? Тогда церковь в Таинстве Елеосвящения предлагает болящему живой источник для его исцеления, укрепления, всепрощения, спасения ⁵⁶².

Отсюда уже открывается и то, чем различается Елеосвящение от Таинства покаяния. В покаянии оставляются те грехи, которые кающийся сам исповедует; елеосвященному отпускаются и те греховные действия и состояния души, которые, быть может, никогда не были очищены исповедью, по забвению, конечно, или неведению, а не по желанию их утаить, равно как и те греховные случаи, в которых утомленный тяжестью телесного недуга не мог принести надлежащее покаяние пред духовником. Покаяние положено, как средство примирения с Богом христианина грешного; Елеосвящение приспособлено к состоянию и потребностям грешника болящего. Елеосвящение, в отношении к отпущению грехов, может быть названо Таинством дополнительным, которым «восполняется действие предшествующего Таинства, то есть, покаяния», так что «отпущение грехов через Таинство Елеосвящения есть не что иное, как восполнение отпущения грехов в Таинстве покаяния, – восполнение не по недостаточности самого покаяния для разрешения всех грехов, а по немощи больных воспользоваться этим спасительным врачеством во всей его полноте» ⁵⁶³. Такой взгляд на Таинство покаяния и Елеосвящения выразился и в том, что древние учителя церкви упоминали об Елеосвящении большею частью в связи с Таинством покаяния ⁵⁶⁴. Поэтому православная церковь установила, чтобы Таинство покаяния вообще предшествовало Елеосвящению.

§ 183. Особенности инославных исповеданий в учении о Таинстве Елеосвящения

I. В римской церкви Таинство Елеосвящения называется последним помазанием (*extrema unctio*) на том основании, что оно есть последнее, совершаемое над верующим при его жизни, из четырех помазаний, которые Спаситель предал церкви ⁵⁶⁵, а также помазанием на исход души (*unctio exeuuntium* – помазание отходящих, или *infirmorum* – обессилевших), так как совершается в римской церкви лишь тогда, когда больной находится в опасности смерти. Сообразно с этим назначение этого Таинства полагается в том, чтобы служить только ободрительным и успокоительным напутствием для отходящих в другую жизнь, в борьбе с ужасами смерти, а отнюдь не благодатным врачевством от телесных недугов ⁵⁶⁶. Правда, этим не отвергается и то, что за Елеосвящением может иногда последовать исцеление от болезни; но это считается случайным следствием Таинства, и священнике латинский, пришедши освятить больного елеем, начинает с того, что возбуждает в нем надежду жизни вечной, потом, священнодействуя, молится об истреблении в больном всякой дьявольской силы, и уходя, оставляет при больном святую воду и крест, для укрепления его в предсмертных мучениях. Право освящать елей для Таинства в римской церкви усваивается исключительно епископам, а священники могут лишь только помазывать болящих этим елеем. Освящение этого елея совершается раз в год, – в великий четверг ⁵⁶⁷. Таким образом, римская церковь изменила внутренний смысл и благодатное значение Таинства и отступила от древне-церковных установлений относительно лиц как принимающих Таинство, так и совершителей Таинства. Все эти особенности появились в ней не ранее XII в. и не имеют для себя достаточных оправданий ⁵⁶⁸.

Так, что касается понимания существа Таинства Елеосвящения, как приготовления верующих к мирной и безболезненной кончине, то такое понимание противоречить прямому и буквальному смыслу слов ап. Иакова о Таинстве, в

которых одною из существенных целей Таинства поставляется целебное действие освященного елея на больное тело, укрпление вообще жизненных сил больного. Объяснение р.-католиками наставления ап. Иакова о цели этого Таинства в смысле лишь напутствия для отходящего в иной мпр, а не врачества, тесно связано с неточностью перевода в Вульгате греч. ἐυερεῖ – воздвигнет словом *allevabit* или *alleviabit* в смысле облегчит; понимание *alleviabit* больного в смысле – даст здравие (т. е. больному) более соответствует значению ἐυερεῖ, чем в смысле лишь облегчения души в злостраданиях. Для облегчения души в злостраданиях апостол предлагает другое средство: злостраждет ли кто (κακοπαθεῖ τις) в вас, а молитву деет (5, 13). И слово σωσει, в Вульгате *salvabit* – спасет болящего также означает не душевное лишь спасение, но и телесное выздоровление. И в латинском языке *salus* значит как спасение, так и выздоровление ⁵⁶⁹. К тому же ап. Иаков добавляет к наставлению о елеопомазании: исповедайте друг другу согрешения и молитесь друг за друга, яко да исцеляете (ἵασηθε, *ut salvemini*). Но подлинное ἰᾶμαι – целю, врачую (отсюда ἰατρεὺς – врач) хотя и значить спасать, но только тогда, когда говорится о врачевании, т.е. спасать от болезни, от смерти. В древности телесное выздоровление существенно относили к благодатным действиям Таинства. Так было не на востоке только ⁵⁷⁰, но и на западе. Сами западные христиане молились, чтобы «Бог, приложивший к жизни раба своего Езекии пятнадесять лет, и сего раба своего (больного) воздвиг силою Своею от одра болезни к здравью», чтобы «призрел на него, немощствующего телом, да возвратится ему здравее и да оставить его недуг, подал ему прежнее и совершеннейшее здравие телесное и душевное, дабы он, уврачевавшись и восстав, по милосердию Его, немедленно по выздоровлении возблагодарил имя Его святое и уготовил себя на прежние дела святыни Его», чтобы «святое помазание елеем было ему во отгнание болезни и обдержавшей немощи и во отпущение всех грехов» ⁵⁷¹.

Та мысль, будто Елеосвящение должно совершать над такими больными, которые находятся уже при смерти, и

требуют только утешений или ограждения от ужасов смерти, также не имеет достаточных оснований в свидетельстве ап. Иакова. Выражения апостола: болит ли кто – ἄσθενεῖ τις... – болящего – κάμνοντα, означают впавших в трудную, сильную болезнь, но не одних умирающих, следовательно, и таких, которые имеют надежду на выздоровление. Поэтому Таинство нужно совершать преимущественно тогда, когда, жизненные силы человека не пришли еще в совершенное расстройство, не начали еще терять свою деятельность и восприимчивость, как это и существует в православной церкви, а не откладывать совершение Таинства до того времени, когда больной начнет томиться муками предсмертными. И в трудных болезнях бывают свои степени. «О безумие!» восклицает Симеон Солунский, имея в виду римское учение о Елеосвящении. «Брат Божий говорить: молитва веры спасешь болящего и воздвигнет его Господь; а латиняне говорят, что он умрет; что елей нужно преподавать не тем, которые могут восстать, а умирающим. Человек! Не знаешь ты смысла Таинств и к своему вреду заблуждаешься. Этот елей преподается больным и для того, чтобы они, чрез помазание получив прощение во грехах, восстали, какие Спаситель сказал расслабленному: отпускаются тебе греси твои (Марк. 2, 5), показывая, что болезнь бывает по причинам грехов»⁵⁷². Более напутственным в жизнь загробную Таинством в древней церкви почиталось причащение⁵⁷³. Православная церковь не отрицает того, что Елеосвящение может быть преподаваемо и безнадежно больным, но не допускает того, чтобы оно преподавалось только им. Потому то и самое это Таинство в православной церкви признается Таинством повторяемым, так как человек в течении жизни может многократно подвергнуться заболеваниям, даже тяжким⁵⁷⁴.

Наконец, и допущенное римскою церковью разделение единого священнодействия Елеосвящения на два, с предоставлением совершать освящение елея только епископам, а пресвитерам только помазания, без права освящать вещество для Таинства, также ость узаконение произвольное, вызванное стремлением нагляднее выразить лишь мысль о преимуществах епископства пред

пресвитерством, в соответствии с усвояемыми папству преимуществами пред епископством. У ап. Иакова говорится о пресвитерах, как совершителях Таинства. Разуметь ли под пресвитерами епископов и пресвитеров, или одних пресвитеров в собственном смысле (вторую степень иерархии), во всяком случае апостол предоставляет этим «пресвитерам» совершение полностью этого Таинства, т. е., что они могут какие помазывать больного, так могут и освящать елей, как освящают воду для Крещения. В древних памятниках елей для Таинства называется «благословенным», по нигде не упоминается, чтобы право благословлять принадлежало только епископу. В древности делали это как епископы, так и пресвитеры. «Елей пусть благословляет епископ, говорится в «Постановлениях апостольских» (VIII, 29), а в отсутствие его пусть благословляете пресвитер в предстоянии диакона. Когда же епископ на лицо, то пусть присутствует пресвитер и диакон». И древняя западная церковь не лишала пресвитеров права благословлять елей. Даже когда благословение совершал епископ, то делал сослужителей своих соучастниками власти благословлять его ⁵⁷⁵. В V веке в западной церкви, в виду наименования ап. Иаковым совершителей Таинства пресвитерами, возникло даже сомнение: «можете ли епископ так же, как и пресвитер, совершать елеопомазание над больным»? С таким недоумением обращался к папе Иннокентию I один из западных епископов (Деценций). Папа отвечал: «нет причин сомневаться в возможности для епископа совершения того, что несомненно может совершать пресвитер. О пресвитерах у апостола потому сказано, что епископы, будучи удерживаемы другими занятиями, не могут ходить ко всем больным. Если же епископ или может или считает кого достойным своего посещения, то он может без колебания и благословить и помазать его святым елеем» ⁵⁷⁶.

К указанным особенностям касательно Елеосвящения римская церковь прибавила еще одно злоупотребление, в настоящее время распространенное в р.-католическом мире повсюду. Оно состоит в присоединении к Таинству Елеосвящения полной индульгенции, известной под именем

смертной (*in articulo mortis*). Эта индульгенция признается восполнением Таинства и ценится выше самого Таинства, ибо ей усвояются действия высшие, чем каковы действия Таинства ⁵⁷⁷.

II. Протестантство совершенно отвергло Таинство Елеосвящения, утверждая, что это простой обряд, Богом не заповеданный и на все времена не установленный ⁵⁷⁸. В обществах же протестантских упразднено Елеосвящение и в качестве обряда. Некоторое исключение составляет лишь англо-американская церковь, в которой существует особый богослужебный чин «посещения больных». Он состоит в чтении нескольких молитв «о болящем», – но не столько о его исцелении от болезни, сколько о сообщении ему помощи Божией к безропотному перенесению душевных и телесных страданий, достойному приготовлению к смерти и принесению покаяния. Болящему предлагается при этом совершить частную исповедь и приступить к Таинству причащения, но это не считается обязательным для него. Помазание больного елеем из чина совершенно исключено. Вообще же чин этот не имеет сакраментального характера ⁵⁷⁹. Помазание елеем, рассуждают протестанты, в век апостольский было проводником одного из чудесных дарований, которыми изобиловала первенствующая церковь, именно – дара исцелений, что поэтому, когда прекратились чудесные явления Духа на пользу церкви, потерял значение и самый обряд. Правда, ап. Иаков заповедовал и пресвитерам совершать помазание больных, но лишь потому, что на востоке елей признавался целебным средством во многих болезнях. Неосновательность такого взгляда, при этом связанного с отрицанием протестантами, по крайней мере в первые времена реформам, канонического достоинства послания ап. Иакова, открывается уже из того, как объяснено выше, что дар исцелений, сообщавшийся во времена апостолов, не был связан необходимо с употреблением какого-либо вещества и помазанием, равно не был отличительным достоянием пресвитеров и вообще принадлежностью людей того или другого пола, звания и состояния. Что же касается указаний на целебный свойства елея, то из слов ап. Иакова

видно, что спасает больного от недуга молитва веры и воздвигает его от одра болезни Господь, а не целебная сила елея.

Указывают еще, что если бы Елеосвящение было Таинством, то оно всегда подавало бы соединенное с ним обетование благодати – исцеление от болезни, что однако на самом деле далеко не всегда бывает. Но это не может служить основанием к отрицанию Елеосвящения, как Таинства, исцеление от болезни, возвращение к жизни умирающего человека еще нельзя называть необходимым следствием Таинства Елеосвящения. Закон смерти телесной есть общий жребий всех людей. Если же представим, что выздоровление от болезни есть необходимое следствие Таинства Елеосвящения, то действия Елеосвящения были бы тогда подобны тому древу райскому, плодами которого, питаясь, невинный человек остался бы навсегда непричастным смерти. Но подобного этому обетования нигде в Писании не соединено с Таинством Елеосвящения. Следовательно, выздоровление больного не есть следствие безусловное, непременно являющееся за совершением этого Таинства, но подлежащее некоторым условиям. Эти условия указаны в словах самого ап. Иакова: молитва веры спасет болящего. Не подложить сомнение, что исполнение этих условий (вера и молитва) прежде всего требуется от лица, принимающая Таинство. Он, если желает в болезни получить помощь от духовного врачества, должен прежде укрепить в себе веру в предлагаемую благодати») помощь, и потом да просит верою, ничтоже сумняся. Ибо да не мнит человек сомневающийся, яко примет что от Бога (Иак. 1, 6–7). Посему Елеосвящение не принесет пользы болящему при маловерии, неверии и вообще не достоинстве его, подобно тому, как недостойне ядый и пияй Тело и Кровь Христовы суд себе яст и пьет. Вместе с этим необходимо требуется, чтобы дух веры и молитвы одушевлял и пресвитеров, призванных к совершению Елеосвящения. Ибо как, с одной стороны, много может молитва праведного усердная (Иак. 5, 16), и в евангелии (Марк. 2, 5.) упоминаемый расслабленный исцелен Спасителем за веру принесших одр его; так, с другой, – недостаток веры и

небрежность в молитве совершителей, хотя не уничтожает силы Таинства, однако вера и молитва их могли бы содействовать вере приемлющего Таинства к получению благодатной помощи. Сами апостолы некогда не могли изгнать беса из бесноватого юноши по неверствию их (Матф. 17, 19–20). При всем том надлежит помнить, что от воли Божией совершенно зависит, как живить умирающих или даже умерших, так мертвить тех, которым суждено более не жить (1Цар. 2, 6). Отсюда однако не следует, что телесное исцеление принадлежит только к случайным следствиям Таинства Елеосвящения. Благодать во всяком случае, действует чрез освященный елей на болящее тело, но действию это обнаруживается по усмотрению Божию не во всех одинаково: в одном елеопомазуемом оно сопровождается постепенным и совершенным избавлением от болезни; другому подается только временное облегчение от нее, или даже только возбуждение сил к благодушному перенесении ее. – Есть и еще условие к видимому воздействию Таинственной благодати на болящего человека, указываемое апостолом: да призовет (болящий) пресвитеры... Прямой смысл апостольского наставления тот, что христианин, верующий в спасительную силу Таинств, когда впадет в болезнь, должен призвать пресвитеров, чтобы освятили его елеем. Следовательно, нужно, чтобы больной или сам пришел к благой мысли приступить к Таинству Елеосвящения, или охотно бы принял предложение своих присных в этом духовном врачевании, короче – чтобы имел ясное самосознание и искреннее, добровольное желание освятиться елеем. Какой благодатной помощи ожидать для телесного здоровья, когда елеем помазуется человек, уже лишившийся употребления и разума, и языка, и свободы? Бывают случаи, что во время Елеосвящения больной находится в смертном борении. В подобных случаях, лица, окружающие смертный одр больного, уже оставляют ту надежду, чтобы он выздоровел от болезни и молятся о том, чтобы облегчились его предсмертные страдания.

Итак, если Елеосвящение не всегда сопровождается исцелением тела от болезни, то это не дает основания думать

вместе с протестантами, что священнодействие это не есть Таинство.

Отдел IV. О Боге как Выполнителе Своей цели в отношении к каждому отдельному человеку

Глава I. О Боге как Выполнителе Своей цели в отношении к каждому отдельному человеку

§ 185. Содержание учения

Бог выполняет Свои цели в отношении к каждому отдельному человеку тем, что подвергая его телесной смерти, дарует бессмертие душ человеческой, совершает суд, называемый частным, над каждым из умерших тотчас по смерти, на котором определяете временное состояние как праведных, так и грешных, до окончательного определения их судьбы, – определения, имеющего последовать на всеобщем суде, по воссоединении души с телом. Таким образом, выполнение Богом Своих целей в отношении к каждому человеку в своем первоначальном виде происходит непрерывно и теперь, начиная со смерти каждого человека, составляющей последнюю судьбу его на земле.

§ 186. Смерть телесная и бессмертие души

Жизнь каждого человека, принадлежит ли он к церкви Божией, или нет, необходимо оканчивается телесною смертию: о Адаме вси умирают (1Кор. 15, 22); лежит человеком единою (однажды) умереть (Евр. 9, 27). По целям и намерениям Творца смерть тела не есть окончательное уничтожение человека, а ведет за собою на некоторое время бытие души без тела, или, иначе сказать, соединена с бессмертием души⁵⁸⁰.

Под бессмертием души часто разумеют и признают бессмертие лишь в том смысле, что со смертию тела не уничтожается духовное начало (субстанция) в человеке, что оно продолжает жить, но не допускают личного (индивидуального) бессмертия, состоящего как в целостности существа души, так и в сохранении личности, личного сознания, памяти, ответственности. О такого рода бессмертии, бессмертии просто духовной сущности, лишенной всего того, что составляло нашу собственную жизнь, мысль, чувство, свободу, говорится обычно в системах пантестической философии. Но такое бессмертие в сущности есть отрицание того бессмертия, в которое все люди верили и верят и которого ожидают, есть уничтожение человека, как личности. Под бессмертием в истинном и собственном смысле нужно разуметь бессмертие не просто духовной сущности, – при простоте и несложности души и, следовательно, неразложимости ее на составные части, смерть в том смысле, в каком она понимается в отношении к телу, и не приложима к душе, – но бессмертие ее с сохранением ею не только своих существенных свойств, разума, свободы, сознания, чувства, но и всего ее духовного содержания, приобретенного во время связи с телом, бессмертие этой отдельной души, мыслившей, любившей действовавшей, страдавшей в течение более или менее продолжительной земной жизни. И невероятно, чтобы в душе, если она сохранится, уничтожилось все ее содержание, она явилась бы как *tabula rasa* и должна была бы снова вырабатывать духовную жизнь, снова начинать процесс образования в духовную

личность. Одно только это бессмертие – жизнь с личным самосознанием, памятью, связывающей загробное бытие с прошедшим, и дорого для человека. Бессмертие же безличной духовной сущности, без самосознания, без воспоминания, есть бессмертие чего-то чуждого неизвестного для той или другой человеческой личности (для его я). Подобное бессмертие разрушает и учение о нравственной ответственности человека по смерти тела, мысль о воздаянии за добро и зло. Откровение учит, что бессмертие, даруемое Богом душе человеческой, не есть бессмертие только по ее существу (субстанции), но именно бессмертие личное, в смысле продолжения личной самосознательной жизни души по разрушении тела, с памятованием своего прошедшего, с определенным нравственным настроением.

I. Истина о бессмертии души и личной загробной жизни души в откровении связана с целым вероучением, – связана так тесно, что если бы она и не излагалась прямо, как особый догмат, то и в таком случае была бы очевидна и несомненна для верующего. Она предполагается учением о человеке, как образе Божиим. Богу принадлежит вечное и нескончаемое бытие, а человека Бог создал для нетления и соделал образом вечного бытия Своего (Прем. Сол. 2, 23). Смерть – явление случайное, временное, простирающееся лишь на тело, но не на душу, душа не могла бы быть образом Божиим, если бы не имела бессмертного назначения. Та же истина предполагается и требуется учением об искуплении: вся вера наша была бы суетна, мы были бы самые несчастные существа в мире, если бы не было бессмертия, если бы мы только в этой жизни надеялись на Христа (1Кор. 15, 14–19). Учения о частном промысле Божиим, благодати и Таинствах также могут быть понятными лишь при убеждении в бессмертии души.

Но в откровении и в прямых и ясных выражениях утверждается бессмертие человеческой души. Уже самые обозначения телесной смерти, как только изведение души из темницы (Пс. 101, 8), разрешение ее от уз тела (Филип. 1, 23), исход (Лук. 9, 31; 2Петр. 1, 15; Евр. 13, 17), отшествие (2Тим. 4, 6) из настоящего временного мира в другой, вечный (2Кор. 5, 1),

возвращение души к Богу (Еккл. 12, 7), указывают на ее бессмертие по крайней мере в смысле неразрушимости и самостоятельности бытия (против материализма). По словам Спасителя, душа и не может быть лишеною жизни: не убойтесь от убивающих тело, души же не могущих убить (Мф. 10, 28). Она, следовательно, продолжает существование и по смерти тела. Когда некоторые из иудеев, отрицавших бессмертие человека, думали поставить в затруднение Учителя истины своими возражениями против этой истины, взятыми как будто из закона Моисеева, то Господь отвечал им: несте ли чли реченного вам Богом, глаголющим: Аз есм Бог Авраамов, и Бог Исааков, и Бог Иаковл; несть Бог, Бог мертвых, но Бог живых. Вси бо Тому (у Него) живи суть (Мф. 22, 31–32; Лук. 20, 37–38; сн. 11, 16). Наградю за подвиги самоотречения, по Его же обетованию, будет блаженная вечность (Иоан. 12, 25; Мф. 19, 29). Евангельские повествования о явлении во время преображения Господа не только взятого живым на небо пророка Илии, но и умершего, подобно другим, Моисея, которые беседовали об исходе Его, предстоявшем Ему во Иерусалиме (Лук. 9, 30–31; Мф. 17, 3–3), также яснейшим образом удостоверяют в действительности загробной жизни по смерти тела. Сам Иисус Христос, во всем подобный нам, кроме греха, пред Своею смертью возгласил: Отче, в руце Твои предаю дух Мой. И сия рек, издше (Лук. 23, 47).

Душа по смерти тела сохраняет все силы и способности, данные ей Творцом, и продолжает жить полною внутреннею жизнью, с памятованием о проведенной на земле жизни. Особенно ясно это видно из притчи о богатом и Лазаре (Лук. 16, 19–31). Евангельский богач, находясь во аде, помнит о своих братьях, говорить, о Моисее, ясно представляет свою земную жизнь и сознает, что привело его в это место мучений. Очевидно, таким образом, что душа при переходе в мире загробный не теряет ничего из тех знаний, какие она имела на земле.

Так учили о загробной жизни и апостолы. Ап. Петр, говоря о сошествии И. Христа во ад, когда тело Его лежало во гробе, указывает, что Господь продолжает жить по духу, т. е. жива

осталась Его человеческая душа, которою, Он и сущим в темнице духовом сошед проповеда, даже и душам таких умерших, которые вызвали грехами своими наказание мира потопом (1Петр. 3, 18–20). Тот же апостол говорит еще, что язычники, проводя жизнь в распутстве, воздадут слово готову Сущему судити живым и мертвым. На се бо и мертвым (*νεκροῖς* – мертвым телесно) благовестися, да суд убо примут по человеку плотию, поживут же по Бозе духом (4, 5–6). Очевидно, по мысли апостола, умершие телесно, и не только праведники, но и нечестивцы, продолжают жить другою составною частью своей природы, т. е. душой, и жить сознательною жизнью, сохраняя способность воспринимать впечатления окружающей среды, почему и возможна была проповедь Христа сущим в темнице духовом и принятие ее этими душами.

Ап. Павел ту же мысль выражает так: желание имый разрешится и со Христом быти (Филип. 1, 23; *сн. 2Кор. 3, 1–8*). Бытие души со Христом возможно только при сохранении ею самосознательного и личного бытия.

Ап. Иоанн свидетельствует, что он видел под жертвенником (небесным) души убиенных за слово Божие, и слышал, что они возопиша гласом великим, глаголюще: доколе, Владыко святой и истинный, не судити и не мстиши крови нашей от живущих на земли (Апок. 6, 9–10)? Это предполагает, что души их по разлучении с телом сохраняют прежнее свое полное сознание и самостоятельность. Тот же апостол учит: истина пребывает в нас, и будет с нами в век (2Иоан. 2), откуда следует, что сознание нашей земной жизни не исчезает через смерть, и силы нашего духа останутся такими же и даже усилятся, так как будут держать истину тем тверже, чем больше будут узнавать ее там. Таким образом, выражение: будет с нами в веке, очевидно, предполагает крепость и неизменность сил души.

Многочисленные свидетельства откровения о превкушении в загробной жизни до времени воскресения тел блаженства душами праведных, общении их с Богом, Господом И. Христом, ангелами и между собой, равно и о предвкушении мучения душами грешных людей в сообществе падших духов, также предполагают, что состояние душ по смерти тела есть

состояние сознательной личной жизни, соединенное с памятованием жизни прошедшей.

Итак, по ясному и положительному учению откровения, земным существованием не оканчивается бытие человека; душа и по отшествии из тела будет продолжать жить личную сознательную жизнью и, следовательно, кроме настоящей жизни есть еще жизнь будущая, загробная. Само собою понятно, что бессмертие души в конечном (последнем) своем основании составляет дар милости и благодати Божией. Бог один есть имеяй бессмертие (1Тим. 6, 16). Душа человеческая, как не самобытная, подлежит велениям Своего Создателя. «Создавшему возможно уничтожить и бессмертное»⁵⁸¹. Однако и в самой природе души – простой и невещественной нечему умирать и разрушаться. Тварный дух но может сам по себе прекратить или прервать свое существование, иначе – умертвить себя. Лишь действие внешней, творческой силы могло бы прекратить бытие ее, созданной лишеною задатков к собственному разложению (т. е. е бессмертием натуральным).

II. Бессмертие души человеческой, утверждаемое откровением, составляет и требование здравого мышления. Свидетельством тому служат существующая в богословии и философии доказательства бессмертия души. Конечно, сами по себе, без мысли и признания Бога, как всесовершеннейшего Творца мира, эти доказательства не достаточны для того, чтобы принудительно приводить к убежденно в личном бессмертии души человеческой, как не обладающей свойствами божеского бессмертия, равно разрешить все сомнения и недоумения против истины бессмертия. Но при вере в бытие всесовершенного Творца мира эти доказательства дают достаточные основания для непоколебимого убеждения в разумности и истинности веры в бессмертие души, и в самой себе заключающей залог бессмертия. Для верующего сознания наибольшую силу убедительности имеют доказательства, выводимые из свойств Божиих (т. н. теологические), ближайшим образом из свойств личности, благодати, правосудия и всемогущества Божия. В самом деле, мыслимо ли, чтобы Бог, в самом создании украсивши человека образом вечного бытия

Своего, мог допустить уничтожение человека, – не даровать личное бессмертие душе человеческой? Даже в мире вещественном ничто не уничтожается и не можете уничтожиться само собою. Сумма вещества и сил в природе всегда одинакова, всегда равна себе самой; все в природе – непрерывный обмен, обновление или вечное изменение. Уничтожать может одна только творческая сила, так как ей одной принадлежит и всякое создание. Но для Творца уничтожение собственных Своих творений нравственно невозможно. Смерть в природе есть разрушение частных форм жизни через разложение тела на составные стихии их; но из тех же стихий и тою же силою образуются постоянно новые такие же формы жизни, так что хотя виды исчезают в природе, но роды существуют постоянно. Итак, и в области неразумной природы нет смерти в собственном смысле, только бессмертие в ней – родовое. Но человеку, как единственному лицу в окружающей его природе, должно принадлежать уже не родовое, а личное бессмертие; иначе он не был бессмертен и один из всех тварей умирал бы в собственном смысле. Уничтожение в нем личного самосознания было бы подлинным уничтожением его, как человека. Другие личности не могут заменить той, которая исчезла, потому что исчез бы не вид рода, но целое самостоятельное существо, имеющее цель бытия своего не в роде только, но и в самом себе. А такое уничтожение было бы большею несообразностью, чем уничтожение стихий и сил природы. Существо личное и должно оставаться личным, пока творческая воля есть воля благая, правосудная и всемогущая.

К признанию личного бессмертия человеческой души приводят и наблюдения над природными свойствами души и понятие о высоком назначении человека, недостижимом в пределах настоящей жизни (т.н. телеологическое доказательство бессмертия души). Человек носит в себе самом идею бесконечного и задатки нескончаемой жизни. Как существо разумное, он имеет такую жажду ведения, что с каждым расширением своих познаний чувствует потребность новых открытий в области истины. Его не удовлетворяют

существующие знания; не смотря на богатство и громадность собранных уже сведений, которых, по-видимому, не осилить одному человеку, он однако же никогда не доволен ими. Неудержимое, беспокойное стремление влечет его пытливый ум дальше и дальше, к знанию полному и абсолютному. И в этом стремлении не останавливают его ни краткость жизни и невозможность усвоить даже ограниченный запас уже приобретенных человеком познаний, ни то, когда падают одна за другою, казавшиеся прочными на век, системы знания, ни ошибки и неудачи. Однако полное удовлетворение этой жажды ведения в настоящей краткой жизни оказывается неосуществимым. Как существо нравственное, человек имеет в себе потребность нравственного усовершенствования. Но осуществление закона добра также невозможно ни в какой определенный срок; нравственный идеал так высок, что никакое данное нравственное совершенство, каким бы высоким оно ни казалось, не может удовлетворить нравственное чувство человека: каждая достигнутая ступень этого совершенства указывает на новую, еще высшую, и так далее в бесконечность. На земле он не может даже освободиться от чувства греховности. И это сознание неосуществимости нравственного идеала тем живее и яснее становится, чем выше нравственное развитие человека. Достижение этого идеала требует бесконечного времени, – и вместе с тем бесконечного продолжения жизни души. Как существо чувствующее, человек ищет счастья или блаженства. В душе его живет и мучительно дает себя чувствовать идеал такого счастья, какого настоящая жизнь дать ему не в силах, так что недовольство жизнью – явление постоянное и всеобщее в людях. Какого бы благосостояния человек ни достиг здесь на земле, какие бы чистые и достойные разумно-нравственного существа удовольствия ни доставляла ему жизнь, – все это не уничтожает вечной жажды его духа, стремящейся к благу совершенному и абсолютному. Бедствия же и страдания, какие суждено испытывать в жизни человеку, и от которых никто не может быть свободными омрачают и то относительное счастье, какое дает временная земная жизнь. Совершенство идеалов, никогда

неудовлетворяемых в здешней жизни, ведут к предположению жизни иной, загробной, где будут даны все условия возможности достигнуть высших целей нашего духа. И Бог, как существо всеблагое, не может допустить, чтобы стремления человека к истине, добру, счастью не получили удовлетворения, удовлетворению каковых Он Сам же способствует действиями Своего промысления, – чтобы Его творческая воля совершила уничтожение человеческой души, Им же созданной для достижения высших целей. Такое уничтожение предполагало бы или изменчивость Его намерений, или бессилие привести их исполнение.

Ошибочно было бы думать, как указывают односторонние приверженцы идеи прогресса, что для осуществления целей бытия человека и главной из них – счастья, вовсе нет необходимости в предположении жизни загробной, так как эти цели могут быть достигнуты и здесь на земле, если не каждым человеком в отдельности, то всем родом человеческим в совокупности в конце его всемирно-исторического развития. Против этой мысли говорить опыт и характер коренных стремлений нашей духовной природы. Опыт показывает, что настоящее поколение умнее и образованнее, чем предыдущее, может быть, оно добрее и нравственнее; во всяком случае внешние условия жизни в наше время благоприятнее для человека, чем прежде. Но можно ли беспристрастно сказать, что человек теперь довольнее и счастливее, чем прежде? Утонченность цивилизации и лучшая внешняя обстановка жизни, вместо того, чтобы удовлетворить человека, еще больше, так сказать, раздражает его, дает больший процент людей скучающих и недовольных жизнью, чем прежние, сравнительно более грубые и тяжелые времена. Поэтому мы вправе думать, что большее развитие человека в пределах его земной жизни не только не будет приближать его к достижению желаемого им счастья, но может быть, будет больше и больше отдалять от него, заставляя его яснее и яснее сознавать, что то, чего он ищет здесь, есть иллюзия. Абсолютный же характер высших стремлений человеческого духа, в силу которого человек не может удовлетвориться ничем данным в пределах

земной жизни, показывает, что какого благосостояния человек ни достиг бы здесь, на земле, оно не уничтожит вечной жажды его духа, стремящегося к благу совершенному и абсолютному.

Идея правды, существенно принадлежащая нашему нравственному сознанию, также принуждает к признанию бытия загробной жизни (нравственное доказательство бессмертия души). Идея правды требует, чтобы добро было награждено, а зло и порок – наказаны. Это безусловное требование нравственного порядка вещей, имеющего свое начало и свой конец в Боге. Между тем в этой жизни (частной и общественной) нет такого праведного возмездия; люди добродетельные часто незаслуженно страдают, а порочные пользуются внешним благополучием. Не редко бывает и так, что ради истины и правды человек жертвует всем своим земным счастьем и самую даже жизнью. Осуществление идеи правды в настоящей жизни и невозможно. Поэтому должна быть другая жизнь, где праведный получит награду (счастье и блаженство), а нечестивый наказание (несчастье и страдание). Без веры в такую жизнь, без надежды на окончательное восстановление правды и добра всесвятым и праведным Богом, разрушатся коренные основы нашей нравственности. Как Существо святое и праведное, Он силою Своею всемогущества и мудрости найдет средства восстановить нарушенную гармонию в мире нравственном, которую сам человек восстановить был бы не в силах, не только в жизни настоящей, но и будущей. Правда, против мысли о несоответствии в земной жизни между нравственными действиями и их последствиями указывают, по примеру древних стоиков, что добродетель сама в себе заключает свою награду, а порок – наказание, так что между ними находится полное внутреннее соответствие. Но такое мнение противоречит нравственному сознанию, которое требует не только внутренней награды за добродетель и наказания за порок (спокойствие и мучение совести), но и внешнего соответствия между нравственными поступками и их последствиями; противоречит это мнение и опыту, который показывает, что люди порочные часто заглушают в себе укоры

совести и вовсе не испытывают того внутреннего страдания, которое должны бы испытывать.

Верование в личное бессмертие человеческой души имеет, таким образом, незыблемые основания для себя в бытии и свойствах Божиих, равно и в природе самого человека, в свойствах и потребностях души, созданной Богом бессмертной для достижения высших целей бытия.

Самое это верование есть верование всеобщее в человеческом роде. Все народы древнего и нового мира, в той или другой форме, признавали и признают, что смертно не все для нас кончается, а наступить для нас после смерти новая жизнь. Во всех религиях, какие только существовали и существуют в человеческом роде, это верование составляет один из краеугольных камней. Всюду мы видим погребальные обряды, молитвенное поминовение умерших и уважение к последней их воле. Сравнивая в этом отношении идею посмертного существования с идеею Божества, даже можно отдать преимущество первой в отношении к ее общераспространенности. Эта распространенность веры в существование умерших, даже там, где почти незаметно следов веры в бытие Божества (напр. у австралийцев), наводила некоторых (напр. Спенсера) на мысль, что первого рода вера есть более первоначальная и древняя, чем последняя, и что самая идея Божества, или точнее, богов, возникла из культа умерших предков. Всеобщность убеждения в бессмертности человеческой души свидетельствует, что оно не могло явиться вследствие каких-либо частных случайных и обманчивых причин, вследствие какого-либо обольщения; оно вырастает из души, созданной бессмертной; в нее вложено изначала чувство бессмертия, вместе с чувством бытия своего, или иначе – «требование непрерывности своего существования». Потому-то для людей трудно, почти невозможно представить себя несуществующими. Человек может отрицать теоретически свое существование после смерти, но, тем не менее, он никак не может вообразить себя уничтожившимся. В самой мысли о своем не существовании он все таки будет представлять себя не несуществующим; он никак не может отрешиться от своего

индивидуального я. Идея о бессмертии, следовательно, есть не только всеобщая, но и необходимая. Но возможно ли допустить, чтобы всеобщее – необходимое для человеческая рода понятие было обманчивым, не заключающем в себе реальной истины? Таким образом, самое существование в душе у всех людей мысли о бессмертии свидетельствует о ее истине, как существование идеи о Боге – о бытии Божиим (т.н. онтологическое доказательство бессмертия души) ⁵⁸² .

III. Как ни убедительны и тверды основания всеобщей уверенности людей в бытии загробной жизни, это верование однако с давних пор имело и имеет противников. Еще во времена Соломона говорили: мал и печален живот наш... Случайно мы рождены, и после будем, как не бывшие... Тело обратится в прах, и дух рассеется, как жидкий воздух (Прем. 2, 1–5). Так утверждают и ныне материалисты, для которых человеческая душа есть лишь отправление мозга (модус материи вообще). Отрицают личное бессмертие души и пантеисты. Для них душа – лишь преходящее и мимолетное проявление (феномен) единого истинного и вечно сущего Абсолютного или безличного Божества, на мгновение ока обособившаяся от абсолютного Духа и принявшая печать индивидуальности. Но потом, после недолгого времени, она снова исчезает в Абсолютном, подобно тому, как морская волна на мгновение ока представляет собою нечто индивидуальное, но проходить мгновение и она опять исчезает в океане, в котором находилась и раньше. Отрицание личного бессмертия души в обоих этих мировоззрениях, очевидно, исходить из ложности их основных точек. Но сторонниками этих воззрений представляются разнообразные доводы и соображения к тому, чтобы доказать, будто верование в личное бессмертие и само по себе есть лишь неразумие и самообольщение людей. Укажем главнейшие из них и видимую их несостоятельность.

Говорят, что первый источник понятия о загробной жизни – нравственно-политический. Древние мудрецы и законодатели, заботясь о распространении добрых нравов, могли однако же предвидеть, что ни буква их законов, ни внешние принудительный средства общественной власти, ни уважение к

их личности после их смерти, недостаточны сами по себе, чтобы навсегда поддержать повиновение законам. Поэтому, для охранения их, они измыслили невидимых и бессмертных стражей – богов; вместо же видимых награде, которыми можно пренебрегать, и наказаниями которых можно избегать, учредили высшее судилище за пределами гроба, страх которого преследовал бы человека и там, куда не достигают взоры обыкновенного человеческого правосудия. Но подобного рода мнение не только не имеет ни малейшего исторического основания, оно и само по себе (психологически) невероятно. Люди грубые, чувственные, какими они представляются в эпоху изобретения учения о загробной жизни для их обуздания, едва ли бы поверили тому, чего они не могли видеть наглядно, на опыте, – каково учение о бессмертии души, и едва ли стали бы бояться какого-то будущего, им неизвестного, суда по смерти больше, чем внешних наказаний. Если и теперь часто бывает так, что страх общественного мнения и кары правосудия больше обязывает к нравственности, чем внутренний голос совести, тем более – мысль о загробном воздаянии, то, конечно, это явление еще более имело место в ту воображаемую эпоху, когда нужно будто бы было выдумать эти мотивы под видом учения о богах и о загробной жизни. Наконец, указанное мнение, очевидно, держится на предположении о крайней неразвитости людей, доверчивых ко всякой выдумке. Но если бы это было так, то совершенно непонятно, каким образом плод хитрости и невежества, – мысль о бессмертии усвоена была людьми не только простыми, но и образованными, нашла себе защиту в рядах самых проницательных и глубокомысленных философов?

В том же неразумии первобытных людей ищут источника идеи бессмертия и те, философы новейшего времени (Спенсер, Леббок и др.), которые объясняют ее из психологического факта смещения сновидений с действительностью. Первобытный человек, полную аналогию с которым будто бы представляет современный дикарь, часто видел во сне не только себя, но и других лиц; чем ближе стоял в живым умерший, по отношениям, напр., родства, дружбы, известности, тем более поражала чувство и воображение живых его смерть, теме чаще и яснее он

являлся во сне; живость сновидений могла доходить до галлюцинаций. Не зная, чем объяснить это явление, первобытный человек пришел к мысли, что умерший не исчез совершенно; что, хотя разрушено его тело, но живет его душа, его тень, живет где то далеко и по временам является людям; отсюда мысль, что и сам он не совершенно исчезнет со смертью тела, – мысль, которая и служит зерном идеи бессмертия души. Но все это объяснение основано на совершенно произвольном предположении о крайней тупости первобытных людей и дикарей. Не до такой однако же степени глуп дикарь, чтобы он мог принимать за действительные явления умерших видения во сне близких к нему лиц. Если бы в нем и зародилась такая, по истине, дикая мысль, то ежедневный опыт показал бы так же, как и каждому из нас, что сон есть сон, а не действительность. Пример детей ясно показывает, что такое смещение немыслимо даже при самом малом развитии умственных способностей. Дети и без особенного вразумления отличают сны от действительности. Главное же – мнения, ищущие начала коренных убеждений человечества во тьме невежества первобытных людей, нисколько не могут объяснить устойчивости и повсеместности распространения веры в бессмертие. Если и возможно объяснить происхождение этой веры из сновидений, то, очевидно, только в приложении к тому младенческому состоянию человечества, когда оно будто бы еще не догадывалось, что сон есть сон, а не действительность. Но как скоро человек при большей зрелости мысли убедился, что сны не более, как пустые грезы фантазии, то должна бы давно исчезнуть и основанная на противоположном мнении вера в возможность загробной жизни.

Иным кажется, что вера в бессмертие имеет источник для себя в общей всем людям привязанности к жизни. Человек любит жизнь; ему страшна мысль о смерти; отсюда естественное желание жить вечно и мечта о такой вечной жизни. Что удивительного, что сильное желание жить вечно олицетворялась для него в представлении о будущей, посмертной жизни? Что мы сильно желаем, тому охотно верим. Но прежде всего не вероятно, чтобы из привязанности к этой

земной жизни могло возникнуть сильное желание жизни загробной. Что жизнь будущая не может быть продолжением жизни настоящей, которую так любит человек, это ясно доказывает даже неразвитому человеку смерть и разрушение тела; поэтому он необходимо представляет эту жизнь иною, отличною от настоящей. Но можете ли он сильно желать такой, неведомой для него жизни? Это сомнительно, особенно когда вспомним, что представляет о загробной жизни в религиозных верованиях обыкновенно соединяется с мыслью о посмертном воздаянии. При этом условии для нас делается более естественным и вероятным иное чувство по отношению к загробной жизни, именно, эта жизнь для большей части людей должна служить предметом страха, производит впечатление тяжелое. Отсюда мысль – чего мы сильно желаем, в то охотно и верим, – не может иметь приложения к объяснению происхождения веры в бессмертие. Во многих случаях можно бы сказать наоборот, что здесь человек невольно верит в то, чего вовсе не желает. Еще неосновательнее предположено, будто сильное желание чего-либо может превратиться в уверенность, в осуществление нашей мечты, – в частности, желание жить вечно (положим, оно в нас есть) – во всеобщую веру в бессмертие души. Такое предположение решительно противоречит опыту. Есть много людей, для которых деньги, почести, чувственные удовольствия составляют величайшее счастье жизни и которые страстно желают всего этого. Но такая мечта, как бы они живы, ни были, всегда останутся мечтами. Точно так же и мечта о бессмертии, каким бы сильным желанием его ни возбуждалась, всегда оставалась бы для человека мечтою, неосуществимостью которой он ясно сознавал бы, если бы идея о бессмертии души не утверждалась на каком-либо ином, более прочном основании ⁵⁸³.

Вера в личное бессмертие многим, даже признающим духовность души, представляется недопустимою и по следующим основаниям. Жизнь нашей души находится в теснейшей зависимости от воздействия на нее окружающих ее внешних условий бытия, в частности – от нашего тела, чрез посредство которого она входит в сношение с внешним миром,

получает от него впечатления, образует свое содержание. С разрушением же тела, что и бывает с смертью его, душа, положим, будет существовать, как сущность простая и неделимая, но все разнообразные проявления ее, которые мы называем психической жизнью и совокупность которых характеризует нашу личность, сделаются невозможными. И в настоящей жизни душа наша нередко теряет сознание в зависимости от здорового или нездоровая состояния тела. Как же возможно допустить сознательную, а следовательно, личную жизнь по разрушены тела, когда сознание всецело зависит от тела? На основании подобных соображений еще в древности возникло учение, будто состоит души за гробом, по крайней мере до всеобщего суда и воскресения мертвых, есть состояние усыпления и мертвенной бездеятельности, без сознания и чувства (ψυχόταπνιχία), – учение, имеющее и в настоящее время сторонников в протестантском мире ⁵⁸⁴. Такие представления будто бы подтверждаются и св. Писанием. То правда, конечно, что в земной жизни сознание и развитие души находится в зависимости от тела и внешних условий, но ошибочно отсюда делать заключение, что жизнь души и возможна только при этих условиях. Душе свойственна самодеятельность, или, точнее – саможизненность. Вследствие своей невещественной природы, она обладает способностью не только просто существовать, но и жить, развиваться независимо от одних только внешних воздействий, не только воспринимать и хранить впечатления внешнего мира, но и самодеятельно, из самой себя развивать различные своеобразные феномены психической жизни, хотя и под некоторым влиянием внешних условий. Она не есть мертвое зеркало (tabula rasa сенсуалистов), в котором мелькают тени и образы окружающих его предметов и которое снова остается теме же простым, безжизненным зеркалом, как скоро эти предметы отражаться в ней не будут, что случится с разрушением тела с его чувствами, но зеркало, так сказать, живое, не только остановившее на себе и усвоившее эти впечатления, но и самостоятельно переработавшее их в различные роды представлений, понятия и проч. Все это показывает, что душа может не просто лишь

существовать после смерти тела, как безличная и безкачественная субстанция, но и жить с сохранением не только своих существенных, свойств, разума, свободы, сознания, но и всего приобретенного и своеобразно переработанного ею в период своего земного бытия, что и составляет ее индивидуальность. Все приобретенное – душою в течение земной жизни, – конкретные впечатления, мысли, чувствования и пр., не суть какие-либо внешние материальные приросты, приставит к ней вследствие связи ее с телом и которые сами собою отпадут с разрушением последнего, но чисто духовные элементы, неразрывно сплавившиеся с ее сущностью и не отторжимые от нее, так как эти элементы образованы ее собственной силою, хотя и вследствие воздействия на нее внешнего мира ⁵⁸⁵. И сами по себе зависимость и связь души с телом не ведут – к заключению, что разрушение одного сделает невозможным существование другого. Это признается беспристрастными психологами даже односторонне эмпирического направления (напр. Бенеке). Допустим зависимость души от тела даже в самом обширном смысле, именно, что душа относится к телу так же, как растение к почве. Пока растение в почве, оно извлекает из нее свои питательные соки; по мере совершенства этих соков оно приносит и более совершенные листья, цвета, плоды; не будет почвы, – не будет питания для растения и оно погибнет. Однако же возможно вынуть растение из земли и пересадить его в другую землю, даже, если особенность растения допускает это, в простую воду, и оно при этих изменившихся условиях может точно также продолжать свою жизнь, цвести и приносит плоды; даже более, – в новой почве растение может быть несравненно роскошнее и лучше, чем в прежней. Точно также, можно думать, что и душа, хотя в продолжение этой земной жизни постоянно извлекала, так сказать, пищу из этого тела, в которое была вложена, тем не менее, может продолжать свое существование и при других условиях, при которых ей будет доставлена нища каким-либо другим способом, в новой среде. Эта окружающая среда, будучи и чисто духовною, можете иметь для развития души такое же значение, как в настоящее время внешние впечатля.

Духовные впечатления окружающей среды точно также могут возбуждать душу к развитию ее жизни, как и в настоящее время впечатления чувственные ⁵⁸⁶. В настоящей жизни, по слову Писания, тело тленное отягощает душу, и земное жилище обременяет дух многопопечителен (Прем. 9, 15). Но вышедши из тесного земного жилища, в новом мире, который пред нею откроется, где не будет материальных препятствий, ныне ее ограничивающих, ее саможизненность и самодеятельность могут проявляться еще в большей степени ⁵⁸⁷.

Что же касается указываемых мест св. Писания, в которых будто бы содержится мысль о том, что души умерших лишены сознания и чувства, то такое понимание этих мест неправильно. Психопаннихиты указывают на частое название смерти сном, встречающееся и в ветхом (Втор. 31, 12; 3Цар. 2, 10; Иов. 7, 21; 14, 12; Дан. 12, 2; Иер. 51, 39 и др.) и в новом завете (Мф. 9, 24; Иоан. 11, 11–13; Деян. 7, 60; 13, 36; 1Кор. 15, 18; 1Сол. 4, 13; 2Петр. 3, 4 и др.). Но сравнение смерти со сном, весьма естественное по внешнему сходству этих двух явлений, относится к телу человека, которое покоится в земле, а не к душе, которая, как дух, не может нуждаться в отдыхе. В новом завете это сравнение кроме того может также иметь основание в той мысли, что все люди некогда должны восстать, что, следовательно, смерть есть временное состояние человека, подобное сну.

Указывают далее на ветхозаветные изображения состояния душ в щеоле, как состояния безмолвного, бездейственного покоя, где души умерших не могут ни помнить, ни хвалить Бога (Пс. 6, 6; 87, 11–12; 113, 25; Ис. 38, 18), – не имеют знания, мудрости (Еккл. 9, 4–5. 10). Но все те места, в которых говорится, что мертвые не прославляют и даже не вспоминают Бога, могут быть объясняемы, как следствие общего ветхозаветного мрачного взгляда на шеол и загробное состояние, ибо смерть тогда еще не была побеждена и еще не был открыт вход на небо, идиже предтеча о нас вниде Иисус (Евр. 6, 20). В строгом буквальном смысле не позволяют понимать их другие образы и свидетельства, где жизнь умерших представляется хотя и не полную, тем не менее сознательную;

умершие представляются способными отличать себя от других подобных душ, беседовать с ними. Таковы описания встречи царей вавилонского (Ис. 14, 9–10), и египетского (Иез. 32, 21) обитателями шеола. При вступлении первого (Навуходоносора) в шеол все рефаимы (от евр. *raphah* – быть слабым, бессильным), вожди земли и цари народов, пришли в возбуждение; все цари языческие встают с своих престолов и говорят ему: и ты сделался бессильным, как мы! и ты сделался подобен нам! и пр. Равным образом, при сошествии в шеоле египетского царя в шеоле будут говорить о Египте и союзниках его первые из героев, которые пали и лежать там между необрезанными, сраженные мечом. Под этими поэтическими образами скрывается идея сознательного существования душ умерших, ибо души умерших, спустя долгое время по разлучении с телами и видимым миром, сохраняют как сознание личности, так и способность духовных восприятий. То же самое следует из истории явления Самуила после смерти царю Саулу в доме аэндорской волшебницы: Самуил сохраняет сознание как прежде пережитых событий, так и наличной действительности (1Цар. 28, 16–19). Рахиль, праматерь вениамитян, предвидя угрожающий им плен от вавилонян, плачет о них и не может утешиться (Иер. 31, 15–17). В позднейших же книгах ветхого завета, особенно неканонических, воззрение на загробное состояние душ, как состояние сознательное и самостоятельное, по своей сравнительной с прежним ясности, много приближается к учению новозаветному (Ис. 57, 1–2; Притч. 14, 32; Еккл. 3, 17; 12, 14; Прем. Сол. 3, 1–8; Сир. 1, 13; 11, 27; 2Мак. 15, 11–17).

Из нового завета психопаннихиты приводят слова Спасителя: Мне подобает делати дела пославшего Мя, дónдеже день есть; приидет ночь, егда никто же может делати Иоанн. 9, 4; сн. Апок. 22, 5; 2Петр. 1, 19), а так же слова ап. Павла, что ветхозаветные праведники не получили обещанного им (Евр. 11, 39). Правда, слова Господа относятся к земной и загробной жизни, но в них та и другая жизнь сравниваются с точки зрения делания, а не сознательности, говорится о том, что после смерти для человека невозможно проявление внешних

подвигов и дел, так как внешние средства для этого и время ограничены только земною жизнью, но не о том, что внутренняя жизнь души должна прекратиться. Точно также и слова ап. Павла, что ветхозаветные праведники не получили полноты обещанных им благ, не исключают предположения, что они, как все и новозаветные праведники, живут надеждою получить их в день всеобщего воскресения мертвых и открытия царства славы.

IV. Спрашивают: в каком виде мы можем представить бытие души, разлучившейся от тела, – как ли нечто безвидное, неопределенное, теряющееся в воздушных пространствах, как чистейшую духовность, или она сохраняет некие типические формы своей личности, неуловимые и недоступные ныне для нашего глаза? Еще у древних учителей встречается мнение, что душа по разлучении от бренной телесности не вовсе лишается некоторого рода особой душевно-телесной оболочки, органа, приспособленная к новым условиям ее существования, или некоторого своего определенного вида и образа, которым она будет отличаться от других и по которым ее будут узнавать другие ⁵⁸⁸. В новейшее время мнение о духовной телесности или «эфирной» оболочке души с неизвестными нам свойствами в загробном ее бытии весьма распространено в протестантском богословии. Душа, чтобы не быть ногою, сама по смерти образует для себя особое одеяние, духовную телесность, рассуждают многие из новейших протестантских богословов; по мнению одних из них, эта телесность есть лишь временная, промежуточная между телесностью земною и прославленным телом воскресения, по мнению же других – телесность постоянная, подобная телу воскресшего Христа, с которой умершие предстанут пред Господом при Его втором пришествии и в которой покажутся или обнаружатся для обитателей земли, тогда как христиане живущие будут преображены и станут подобны им. Мнением последних предполагается, что такую телесность могут иметь лишь праведники, умершие во Христе, что в этом собственно и состоит то, что Писание называет «воскресением мертвых», а нечестивые сами собою погибнуть, т. е. перестанут существовать. Понятно, что в этом последнем

виде мысль о телесной оболочке души по смерти, как извращающая все эсхатологическое учение Христово и даже отрицающая некоторые истины (напр., всеобщность воскресения, пришествие антихриста, вечность мучений), должна, быть отвергнута ⁵⁸⁹. Но вообще мысль о том, что душа по смерти тела до всеобщего воскресения будет иметь некоторый определенный виде и образ, которым она будет отличаться от других, согласна с понятием об относительной духовности души человеческой, какие и природы ангелов ⁵⁹⁰. Некоторое подтверждение этого предположения можно находить в притче о богатом и Лазаре. Когда Лазарь умер, душу его несли ангелы. Конечно эта, несомая ангелами, душа была для них такую же сосредоточенною в себе и отличною от других, особью, какою служим мы друг для друга. Далее, по указанию той же притчи, умерили богаче увидел и узнал Лазаря, сидящего на лоне Авраамове, и между ними открылись сношения, которые были бы немыслимы, если бы души умершего Лазаря и богача не имели определенного вида. Явления Моисея и Илии на горе преображения Господня, которых узнали апостолы, и вообще явления душ умерших людей живущим на земле, которых узнавали те, которым они являлись, – явления Таинственные, загадочные, но несомненно реальные, твердо удостоверенные, также могут служить подтверждением мысли о сохранении душами в загробной жизни типических форм своей личности и относительной лишь их духовности ⁵⁹¹. Мысль о некоторой форме или оболочке души в загробной жизни, «эфирном организме» нашего духа по оставлении им земного тела, допускается и с точки зрения новейшего естествознания, хотя по другим основаниям, чем в богословии ⁵⁹².

Примечание – Что мы должны думать о душах младенцев, скончавшихся до раскрытия полного самосознания, а иногда умирающих в день своего рождения? Будет ли и у них сознательная жизнь по смерти? Правильнее отвечать на этот вопрос вполне утвердительно. Душа, раз возванная к жизни силою Божиею, уже не может потерять то, что дано ей Богом. Мало жили и заявили себя в этом мире младенцы, умершие на

заре своей жизни, но пред Богом и час один, как сто лет, и тысяча лет, как один день. Душу дитяти можно сравнить с зерном, обладающим жизненной силой. Зерно, посаженное в одном месте и потом перемещенное в другое, не пропадает, но в новом месте дает отпрыск, соответственно своей природе, и развивается в цельный организм. Так точно и душа. У дитяти она не могла проявить себя во внешнем мире, при малом развитии органов сношения с внешним миром. Но внутренняя жизнь души дитяти, начавшаяся здесь, будет продолжаться и развиваться по смерти тела, – будет развиваться, не возмущаемая соблазнами мира и похотями плоти и пойдет именно тем прямым путем, какой предписан человеку и сперва, и какой ведет к Богу и в царство небесное. Память ее не будет отягчена представлением искушений и падений, нами испытываемых, но тем чище будет ее внутреннее состояние, и тем беспрепятственнее восхождение ее к высшему совершенству. В особенности это должно признать в отношении к младенцам, возрожденным водою и Духом. Спаситель детям усвоит особое право на наследие благ небесных и на участие в царствии Божиим (Лук, 8, 16; Мф. 18, 3; 19,14). Само собой разумеется, что если дети являются преимущественными наследниками царства небесного, то они будут в нем жить полною сознательною жизнью ⁵⁹³ .

§ 187. Частный суд

Телесною смертью оканчивается для человека время сеяния или подвигов и начинается время жатвы или воздаяния (Гал. 6, 7–10; 2Кор. 6, 2; 2Тим. 4, 7–8). В загробный мир душа вступает с определенным нравственным состоянием и направлением к добру или злу, созданным в течении земной жизни. Сохраняя же и по смерти тела свое полное личное и самосознательное бытие, души, понятно, являются вместе с этим вполне способными к тому, чтобы вспомнить и сознать свое прошедшее, сделанное совместно с телами в земной жизни, и отдать в нем отчет пред своею совестью и судом Божиим, равно как испытывать светлое или тягостное чувство, блаженство или мучение, соответственно своему нравственному состоянию. И праведный суд Божий, непосредственно следующий за смертью каждого человека, назначает неодинаковую участь душам праведным и грешным за гробом. Суд этот называется частным в отличие от последнего и всеобщего суда, так как совершается не торжественно пред лицом всего мира, как тот, а над каждою душою порознь, и имеет целью определить участь души не на целую вечность, как суд последний, а только на время – до всеобщего воскресения.

Действительность этого суда предполагается учением Писания о различии участи праведников и грешников до времени всеобщего воскресения мертвых. Но находятся в Писании и прямые указания на ожидающий человека по смерти суд. В ветхом завете Бог весьма часто изображается судящим людей. Правда, в этих изображениях разумеется преимущественно исторический суд Божий над людьми, который происходит во время их исторической жизни (Быт. 18, 25; Пс. 9, 5–9; Иоил. 3, 2; Ис. 14 гл. и др.), а не после их смерти, но имеются в ветхом завете указания и на то, что правосудие Божие не ограничивается пределами земной жизни. Так, в заключении книги Екклизиаст выражается убеждение: всякое, дело Бог приведет на суде, и все тайное, хорошо оно, или худо

(12, 14); в той же книге еще говорится: веселись, юноша, в юности твоей... и ходи по путям сердца твоего и по видению очей твоих; только знай, что за все это Бог приведешь тебя на суд (И, 9); видел я под солнцем: место суда, а там – беззаконие; место правды, а там – неправда. И сказал я в сердце своем: праведного и нечестивого будет судить Бог, потому что время всякой вещи и суд над всяким делом там (3, 16–17; см. 8, 12). В приведенных словах разумеется праведный суд Божий не здесь – на земле, а там – в будущем веке. Относить их к воздаянию на земле не позволяет ни контекст, ни содержание всей книги, так как в ней в особенности выставляется несоответствие между праведностью и земным благополучием. Когда совершится этот суд, прямо здесь не говорится, но более вероятно предположение, что сам писатель мыслил его совершающимся или непосредственно, или по крайней мере вскоре после смерти, так как он противопоставляет суд человеческий, как не скорый, суду Божию (8, 11–13). Видеть же здесь указание на всеобщий суд едва ли можно, ибо учение о последнем как событии, имеющем совершиться при конце мира, не выражено ясно в учительных книгах ветхого завета.

Яснее мысль о загробном воздаянии и предполагающем его частном суде по смерти высказывается в неканонических книгах. Так, в книге Премудрости Соломона о нечестивых говорится, что если скоро они умрут, не будут иметь надежды и утешения в день суда; убо ужасен конец неправедного рода (3, 18–19), а о всех скончавшихся праведниках, – что души их в руке Божией и мучение не коснется их... они пребывают в мире... они будут много благодетельствованы (3, 1–8), в частности о жене, соблюдавшей свою непорочность во время земной жизни, – что она получит плод при воздаянии святых душ (3, 13). Сын Сирахов говорит: удобно есть пред Богом в день смерти воздати человеку по делу его... (ибо) в скончании человека открытие дел его (Сир. 11, 26–27). Указание на разоблачение нравственного достоинства человека и скорость воздаяния, непосредственно по смерти, дает полное основание для мысли, что над делами человека непосредственно по

смерти совершается суд, определяющий его загробную участь до воскресения.

Это верование ветхозаветной церкви подтвердил и вместе дал самое решительное свидетельство в пользу действительности частного загробного суда Сам Иисус Христос в притче о богатом и Лазаре. Блаженное состояние по смерти души Лазаря и мучительное – души богача, по смыслу притчи, есть праведное мздовоздаяние за дела земной жизни, а это предполагает действие Божие, которое решает участь каждого человека умершего, соответственно его нравственному состоянию.

Ап. Павел говорить: лежит человеком единою (однажды) умереть, потом же суд – μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις (Евр. 9, 27). В этих словах суд представляется непосредственно следующим за смертью человека, соответственно тому, как в дальнейших словах апостола: тако и Христос единою принесется, во еже вознести многих (28 ст.), показывается неразрывная связь крестной смерти Христовой и искупления грешных людей. Следовательно, апостол понимает суд частный, а не всеобщий. Этот суд, определяющий непосредственно по смерти воздаяние за земные подвиги человека (Фил. 1, 21–24; 2Кор. 5, 1. 8), как суд частный, апостол строго отличает от всеобщего суда, определяющая человеку окончательное воздаяние как по душе, так и по телу (Рим. 2, 5–7; 2Кор. 5, 10; 2Сол. 1, 6–10).

Как происходит частный суд? Каковы формы и образ его совершения? Писание не говорит об этом. Возможно несколько уяснить себе это, рассмотрев идею суда в применении ее к Богу. Суд имеет две стороны: исследование правоты или виновности судимого и произнесении над ним приговора. Но когда суд совершается всеведущим Богом, для Которого нравственное состояние и достоинство человека всегда открыты, то первую сторону суда должно понимать исключительно в смысле приведения души к сознанию своего нравственного состояния. Это состояние для собственного сознания человека открывается чрез посредство совести, этого неподкупного судии, утвержденного в душе Самим Богом. Совесть судит действия человека и в настоящей жизни,

особенно в те часы, когда он, устранившись от суеты житейской, сосредоточивает внимание на своей нравственной деятельности. В болезненном состоянии тела, напоминающем о смерти, судящий голос совести раздаётся сильнее и сильнее. С наступлением времени кончины усугубляется сила суда внутреннего, если умирающий в предсмертном страдании сохраняет ясную деятельность своих духовных сил ⁵⁹⁴. С отделением души от тела и вместе от мира, оставляемого с телом, следует обнаженное состояние души, со страхом изображаемое апостолом, – то состояние, в котором душа, лишенная телесного облачения, является сама с собою как бы в своей наготе (2Кор. 5, 3). Теперь – то, по совлечении одежды тела, пред оком всевидящего Бога, без сомнения, ещё яснее и неподкупнее станет голое совести, судящий её нравственное состояние, весь пройденный ею путь жизни. Никакой самообман, земные извинения и оправдания уже не могут и не будут иметь места. Через посредство совести на частном суде душа и может быть приведена Богом к сознанию её своего нравственного состояния. Точно также и произнесение приговора Существом всемогущим нельзя понимать только в смысле объявления душе судебного решения; слово Божие есть вместе и действие Его – воли, а потому решение всемогущего Судии есть вместе и облачение души или отвержение её от царства вечной жизни. Без сомнения, и самую душу, судимую чрез посредство совести, будет ясно сознаваема правота суда Божия, определившего её участь.

Трудно человеку представить такой, отрешенный от всех формальностей человеческая судопроизводства, суд Божий над душами непосредственно по смерти тела. Поэтому с давних пор, ещё в до-христианском мире стали появляться сказания, в которых этот суд Божий, определяющей посмертную судьбу людей, изображается в более наглядных (конкретных) чертах и образах. В христианском мире стремление к образному или к более наглядному представлению способа совершения частного суда выразилось в сказаниях о мытарствах. Сущность этих сказаний состоять в том, что душа по разлучении от тела должна пройти в воздушных пространствах на пути в небесное

царство несколько мытарстве (τελώνια) или судебно-испытательных отделений (инстанции), охраняемых злыми духами-мытарями ⁵⁹⁵. Здесь падшие духи обличают души в различных грехах и не прежде пропускают далее, чем сопровождающее душу ангелы докажут чистоту души от названных грехов или выставят с своей стороны заглаживающие их совершенные душею подвиги добра. При прохождении мытарств каждый грех, каждая страсть будут иметь своих мытарей, или истязателей. Все нравственные действия и движения души, добрые и злые, должны выступить в течение периода мытарств со всею силою для сознания отшедшей из настоящего мира души при испытательном выяснении духами света и тьмы ее нравственного состояния и достоинства, когда, наконец, предварительный суд Христов, с открытою уже для самой души правдою, назначить ей жребий до всеобщего, решительного суда. Вследствие этого суда души добрые, оправданные на всех мытарствах, возносятся ангелами прямо в райские обители, а души грешные, задержанные на том или другом мытарстве, обвиненные в нечестии, влекутся, по приговору невидимого Судии, демонами в их мрачные обители.

Такой образ представления частного суда, т. е. как прохождение душой мытарств, появился среди христиан под влиянием эсхатологических иудейских представлений, находящихся в талмуде и вообще талмудической литературе ⁵⁹⁶. По талмудическим представлениям, определение посмертной участи человека до времени воскресения совершается с строжайшею юридическою справедливостью, так что даже взвешиваются Богом добрые и злые дела человека; Божии приговор о своей судьбе человек утверждает приложением печати; свидетелями деле человеческих на суд являются ангелы. Души праведников по смерти встречаются ангелами добрыми, а души нечестивых подпадают власти ангелов губителей или злых духов. В странствованиях по воздушным пространствам души благочестивых постепенно, через семь небес, восходят к престолу Божию, встречаемые ангелами, а души грешных, напротив, стремятся вниз, в ту часть мирового пространства, где находится ад и т. п. ⁵⁹⁷. Этого рода и вообще

иудейские эсхатологические представления по таким вопросам, которые не раскрыты ясно в Писании и касаются предметов, допускающих свободу богословских мнений, довольно рано стали проникать в сознание христиан. Способствовали этому: принятие многими из иудеев христианства, рассеяние евреев среди христиан и обучение некоторых из христианских писателей у евреев и вообще знакомство с еврейской литературой (напр., блаж. Иеронима, св. Епифания, родом из евреев и др.). Некоторые частности учения о мытарствах встречаются уже у христианских писателей III в. ⁵⁹⁸, но наибольшего раскрытия оно достигло в IV и V веках и получило широкое распространение в христианском мире ⁵⁹⁹. Полный же образ представления о мытарствах, впрочем не вновь составляемый, а только собранный из прежних частных черт, прилагавшихся к нему в IV веке и еще прежде, предложен был св. Кириллом Александрийским в его «Слове о исходе души» ⁶⁰⁰, позднее – в «Повествовании блаж. Феодоры о воздушных мытарствах» ⁶⁰¹. При единстве основной мысли, в некоторых частностях мытарства изображаются в указанных произведениях не совсем одинаково.

Изображение частного суда под видом прохождения душой мытарств, таким образом, не богооткровенного происхождения. Нигде в Писании не находится описания этого суда, которое бы давало основания видеть в этом изображении изображение так и в действительности происходящего суда. И древние учителя, приводя сказания о мытарствах, видели в нем лишь «слабое изображение вещей небесных» ⁶⁰² и отклоняли от буквального, чувственного понимания этого сказания. Надлежит однако заметить, что в новом завете можно находить и древние учителя, писавшие о мытарствах, действительно указывали свидетельства, располагавшие и могущие располагать к принятию некоторых – частных положений, содержащихся в сказаниях о мытарствах.

Так, в сказаниях о мытарствах указывается, что ангелы добрые и злые окружают душу с момента разлучения ее от тела и первые готовы бывают препроводить ее к небу, а последнее рады бы отвести ее в место гибели и мучений. И в притче о

богатом и Лазаре говорится, что когда Лазарь умер, то отнесен был ангелами на лоно Авраамово (Лук. 16, 22), а в притче о безумном богаче замечено: безумие, в сию ночь душу твою истяжут (ἀπαγοῦσιν) от тебе (12, 20), – истяжут, вероятнее всего, злые и немилосердые духи. Так по крайней мере объясняли это выражение древние учителя церкви⁶⁰³.

В сказаниях о мытарствах утверждается далее, что душа проходит путь к небу и Богу чрез воздушные пространства, где встречает злых духов. И откровение называет диавола князем власти воздушные (Еф. 2, 2), а подчиненных ему духов – духами злобы поднебесной (6, 2). При буквальном понимании этих выражены, естественно представление, что весь мир с окружающею его воздушною сферою не только является поприщем деятельности падших духов, но даже как бы находится под их властью, и что душа по исходе из тела вступает в преимущественную их область, хотя в Писании впрочем нигде нет указаний на странствования души в воздушных пространствах.

В описаниях прохождения душами мытарств говорится еще, что в воздушных пространствах душа подвергается истязаниям со стороны злых духов, которые стараются задержать ее, отыскивая в ее прошедшей жизни все греховное и недостойное неба, тогда как добрые ангелы стараются помочь, указывая на все содеянное ей доброе, способное доставить ей оправдание. Общая мысль этой стороны сказаний, – именно, что душе, оставляющей мир, Богом дается помощь и содействие в деле нравственного самосознания и самоосуждения при посредстве духовных сил света и тьмы, как орудий Его правосудия, без сомнения, пред оком всевидящего Судии, заслуживает глубокого внимания. Правда, прямых указаний ни на истязания души по отшествии ее из тела духами злобы, ни на вспомоществующую оправданию души деятельность ангелов добрых, как и на прохождение душой воздушных пространств, в Писании нет. Однако в послании ап. Иуды есть упоминание о споре архангела Михаила с диаволом относительно тела Моисея; не смея произнести укоризненного суда на Моисея, архангел говорить диаволу: да запретить тебе Господь (Иуд. 9

стих), т. е. произносить хулы и обвинения на Моисея. Это сказание может располагать к признанию, что и о душе человеческой и, конечно, уже по отшествии ее от тела, возможен между духами света и тьмы спор или препирательство – быть ли ей осужденною на мучения в сообществе злых духов, или быть оправданною для участия в блаженстве в сообществе св. ангелов. Кроме того, Писание представляет всю земную жизнь человека проходящую под таким или иным влиянием бесплотных духов. Оно свидетельствует, что ангелы суть служебнии дуси, в служение посылаеми за желающих наследовати спасение (Еф. 1. 14), особенно ангел-хранитель, даваемый каждому при Крещении (Мф. 18, 10; Пс. 33, 8). Вся деятельность злых духов, напротив, направлена к нашей гибели (Еф. 6, 12; 2 Тит. 2, 26; 1Сол. 3, 5); Дьявол, яко лев, рыкая, ходит, иский кого поглотити (Петр. 5, 9). При таком участии бесплотных духов в нашей жизни еще в условиях земного существования, вполне естественно будет, если то же участие их продолжится и даже усилится по смерти. Кончина человека не только не может порвать связи, а скорее наоборот – должна в высшей степени содействовать этому общению чрез устранение препятствовавшей тому в течение земной жизни телесной оболочки духа. Дух в отрешении от тела более открыт влиянию и силе родственного ему мира духов. И как в земной жизни участие бесплотных духов выражается в том, что они содействуют, или препятствуют спасению, – тем более естественно обнаружить им такое участие по освобождении души от тела, когда наступает для души столь важный момент суда и мздовоздаяния. Во время вступления души в загробную область участие духовных сил в ее судьбе и их руководство может представляться даже необходимым. «Если мы, переходя из города в городе, рассуждает св. И. Златоуст, имеем нужду в руководителях, то тем более будет нуждаться в путеводителях душа, исторгнутая из тела и представляемая к будущей жизни» ⁶⁰⁴.

§ 188. Мздовоздаяние после частного суда

Как различно нравственное состояние душ, отшедших из настоящей жизни, так не одинакова и их загробная участь до всеобщего суда, определяемая правдою Божиею на частном суде. Она явится необходимым следствием или продолжением того душевного настроения, какое у каждого было господствующим в земной жизни и перенесено затем в жизнь загробную: еже бо аще сеет человек, тожде и пожнет: яко спяй в плоть свою, от плоти пожнет истление, а сеяй в духе, от духа пожнет живот вечный (Гал. 6, 7–8). На сколько открыто нам в слове Божиим о загробном состоянии умерших, оно есть состояние ощущения душами блаженства или мучения, хотя и не полного блаженства и не полного мучения. «Веруем, учат восточные патриархи, что души умерших блаженствуют или мучатся, смотря по делам своим... Разлучившись с телами, он тотчас переходят или к радости, или к печали и скорби; впрочем не чувствуют ни совершенного блаженства, ни совершенного мучения. Ибо совершенное блаженство или совершенное мучение каждый получит по общем воскресении, когда душа соединится с телом, в котором жила добродетельно или порочно (Посл. вост. патр. 18 чл.;

ср. Катех. 9 чл.). Находясь не в одинаковом, но не в неопределенном, состоянии, души «и не в одно и то же место посылаются» (Прав. исп. 61); они находятся или в раю или в аду. Православная церковь не признает среднего места или состояния между блаженством и мучением – чистилища, или очистительных чистилищных мучений, но допускает неодинаковость степеней в состоянии предвкушения душами до времени всеобщего воскресения блаженства или мучения ⁶⁰⁵.

§ 189. Состояние праведных

Бог, как правосудный Судия, душам праведных вслед за исходом из этой жизни, еще до воссоединения с телом, дарует блаженное бессмертие, – водворяет в обителях, доставляющих радость и блаженство. Так, в притче о богатом и Лазаре Спаситель показывает, что праведный Лазарь тотчас по смерти отнесен был ангелами на лоно Авраамово, где он, получивший злое в земной жизни, теперь утешается (Лук. 16, 22. 25). Пред Своими крестными страданиями Он говорит ученикам Своим: иду уготовати место вам. И аще уготовлю место ваш, паки прииду и пойму вы к Себе, да идеже есмь Аз, и вы будете (Иоан. 14, 3). В словах паки прииду нельзя разуместь второго Его пришествия на суд, ибо здесь не говорится ни об общем воскресении, ни об обновлении мира, который соединятся с славным вторым Его пришествием, но следует разуместь пришествие, следствием которого будете: пойму вы к Себе, т. е. вознесение верующих ко Христу на небо, прославление их вслед за их переселением из настоящей жизни. На кресте покаявшемуся разбойнику Господь сказал: днесь со Мною будеши в раи (Лук. 23, 43). Тайнозритель Иоанн свидетельствует и о действительном исполнении обетований; он видел святых Божиих в славе, прежде чем открыт был последней страшный суд Божьи на всю вселенную (Апок. 4, 4; 6, 9; 7, 9–10; 14, 13; 20, 6).

Блаженное состояние святых и всех причтенных Божиим милосердием к их сонму до всеобщего суда изображается в таких чертах.

Оно есть состоянье покоя или успокоения от трудов. Так, ап. Иоанн говорит: блаженнии мертвии умирающии о Господе. Ей, глаголет Дух, да почиют от трудов своих; и затем добавляет: дела бо их ходят вслед за ними (Апок. 14, 13) ⁶⁰⁶. Последние слова показывают, что с успокоением праведных от трудов и забот земных умирающие о Господе наслаждаются покоем или миром совести, радостью сердца. Ап. Павел, говоря о покое, какой обетован уверовавшим от Господа, сравнивает его с тем

покоем, какой наступил для Творца по окончании дней творения: оставлено есть субботство людям Божиим. Вшедый бо в покой Его, той почи от дел своих, яко же от Своих Бог (Евр. 4, 9–10), а в покой Его входят верующее (3 ст.). Тот же апостол называет земную жизнь временем сеяния, а загробную – временем жатвы (Гал. 6, 7–9).

Предвидя пророческим взором время своего отшествия он говорить: подвигом добрым подвизахся (ἡγώνισμαι), течение скончах... прочее удо соблюдается (λοιπὸν ἀπόκειται) мне венец правды (2Тим. 4, 7–8). Во всех этих местах земная жизнь человека, в противоположность будущей, изображается как время неустанного труда и непрерывной борьбы с собственными страстями; поэтому и под покоем будущей жизни должно разуметь не только отсутствие всяческих внешних обстоятельств, обременяющих человека в настоящей жизни трудами, заботами и сомнениями, страхами и трепетными ожиданиями, но и внутреннее спокойствие души, состоящее в полном отсутствии страстей, довольстве своим состоянием, совершенной уверенности в своей принадлежности Христу и в светлой участи в будущем, когда последует полнота воздаяния. Само собой понятно, что покой не есть безразличное состояние одного праздного ожидания и бездеятельности, напоминающее глубокий сон. Как покой Божий по окончании деле творения не есть состояние бездействия (Иоан. 5, 17), так не прекращается и деятельность души, вошедшей в покой Божий, по окончании земных трудов, – только она примет другой характер проявится в иной форме, отличной от той, какую она имела, когда соединена была с телом, и обладала внешними телесными органами. Нынешняя наша деятельность – прерывающаяся; нам необходима перемена сна и бодрствования. Но душе, отшедшей из тела, не нужна будете эта перемена сна и бодрствования, ибо у нее не будет материальных органов, не могущих выдерживать постоянной деятельности. Не будет душа и так стеснена формами пространства, как стеснен земной человек. Для души, не отягченной телом, излишни будут всякие чувственные передвижения, – не будет препятствий, подобно нынешним, к перемещениям. Все добро, приобретенное душами

праведных в земной жизни, «раскроется во всей полноте и силе; оно будет развиваться со всею свободою, которой здесь не имело, обнаружить все свое внутреннее достоинство, здесь большею частью сокрытое, все свое блаженство, здесь подавляемое разнообразными скорбями жизни. И понесется эта душа, всею силою своего природного, нравственно развитого стремления горе, в высшие сферы того мира, туда, где в бесконечном свете живет Источник и Первообраз всякого добра... И не праздно душа будет жить и наслаждаться своим добром и блаженством; она будет действовать, – действовать своим, уже ничем не затемняемым, не заблуждающимся, а просветленным умом, в созерцании и постижении тайн Бога, мироздания, себя самой и вечной жизни; будет действовать всею силою уже ничем не стесняемых и не повреждаемых чувств сердца, в развитии своей новой, высшей жизни; будет действовать всею крепостью своих духовных, ничем не удерживаемых и не развлекаемых в разные стороны стремлений воли, по пути, указанному ей судом высшей Правды и Любви, к целям, определенным в предвечных идеях царства Божия» ⁶⁰⁷.

Души святых в загробной жизни, далее, будут находиться в тесном единении с Господом И. Христом, удостоятся особенного приближения к Богу и созерцание славы Его. Еще во время земной жизни они пребывали в тесном единении со Христом, по переходе же в загробный мир, общение с Ним, естественно, будет еще теснее и непосредственнее. Сам Иисус Христос пред страданием Своим говорил ученикам: пойму вы к Себе, да идеже есмь Аз, и вы будете, и молился об учениках Отцу Своему: Отче, их же дал еси Мне, исощу, да идеже есмь Аз, и тии будут со Мною, да видят славу Мою (Иоан. 17, 24). Согласно с таким обетованием ап. Павел выражает живую уверенность, что для праведника разрешение от тела образует ступень к более тесному единению со Христом: мне еже жити Христос, и еже умрети приобретете есть... Обдержим есмь от обою, желание имый разрешитися и со Христом быти (Филип. 1, 21. 23; сн. 2Тим. 2, 12; Евр. 12, 14). Живуще в теле, он же говорить, отходим от Господа. Верою бо ходим, а не видением. Дерзаем

же и благоволим паче отити от тела и внити ко Господу (2Кор. 5, 6–8). По выраженной здесь апостолом мысли, единение праведников со Христом в загробной жизни настолько теснее единения в здешней жизни, что последнее, в сравнении с ним, может быть названо удалением от Господа. Единение с Господом Иисусом соединится и с приближением праведных к Божеству, в нераздельности всех трех лиц Его: блаженш чистии сердцем, яко тии Бога узрят (Мф. 5, 6). Видим убо ныне яко-же зеркалом в гадании, тогда же лицом к лицу: ныне разумею отчасти, тогда же познаю, яко-же и познан бых (1Кор. 13, 12). Поэтому нельзя признать правильным воззрение (т.н. миноритов), по которому до воскресения блаженные созерцают лишь Христа, а не Бога. Можно лишь говорить о неодинаковой степени полноты приближения и созерцания Бога до воскресения и после воскресения. Приближение к Божеству, конечно, будет способствовать душам праведных все более и более возрастать в добре (любви) и блаженстве, в частности, они будут удостаиваться, без сомнения, и высших откровений, к восприятию которых способны. Откровения же из высшего духовного мира будут все более и более освещать пред ними тайны божественного мироправления и вообще способствовать возрастанью в познании истинны.

Единение с Господом будете сопровождаться для душ умерших во Христе также общением их ангелами и между собою. По словам Спасителя, уверовавшие возлягут, и следовательно, будут находиться в ближайшем общении, с Авраамом, Исааком, и Иаковом (Мф. 8, 11; Лук. 8, 28–29). Лазарь был отнесен ангелами на лоно Авраамово (Лук. 16, 22). В притче о неверном домоправителе Господь говорить: сотворите себе други от мамоны неправды, да, егда оскудеете, примут вы в вечные кровы (Лук. 16–9), обитатели которых суть ангелы и святые. Ап. Павел учит, что все усопшие во Христе с сонмами ангелов образуют небесную церковь, небесный Сион, град Бога живаго (Евр. 12, 22–24). В откровении И. Богослова находится указание на одно из частнейших проявлений такого единения блаженных духов: стояние пред престолом Агнца и согласное хвалебное служение Агнцу и Богу (Апок. 5, 11–12; 7, 9–12).

Принадлежность усопших во Христе к единому граду Бога живаго, совместное прославление Бога и Агнца, предполагая общение их между собою, предполагают также, что усопшие и узнают друг друга на том свете ⁶⁰⁸. Вез этого и самое блаженство их не имело бы возможной до воссоединения душ с телами полноты. Господь в последней прощальной беседе с учениками говорил им: паки узрю вы, и возрадуется сердце ваше, и радости ваше никто же возьмет от вас (Иоан. 16, 22). Апостолы, по слову Господа, увидят Его по смерти, и это видение исполните их великою радостью. Обетование, обращенное к апостолам, может быть отнесено и ко всем, верующим во имя Господне. И у них отверсты будут духовные очи, и они будут видеть тех, с которыми связаны были более или менее тесными узами, и к кому, во время земной жизни, пламенела любовью и обращалась в молитве душа их. Будет общенье душ, и общение более широкое, чем ныне, потому что этому общению не будут препятствовать нынешние расстояния и преграды, которыми затрудняется наше нынешнее сближение друг с другом. Если даже не в одних обителях мы будем, по отшествии в другой мир, – это не помешает тому, чтобы мы увидели тех, кого желали бы видеть. Евангельский богач, находясь в аду, увидел и узнал Лазаря, бывшего в недоступном для него лоне Авраамовом. Пророческие изображения сошествия во аде царей вавилонского (Ис. 14, 9–10), египетского (Иезек. 32, 21) и ассирийского (31, 16–17) показывают, что находившееся в шеоле узнавали друг друга, что приложимо, конечно, и к состоянию праведных.

Древние учителя с полною уверенностью говорили, что по смерти мы будем видеться с близкими нам. «Не видевшее здесь друг друга, говорит св. Ефрем Сирин, увидятся там, – мать узнает, что это ее сын, а сын узнает, что это мать» ⁶⁰⁹. «Мы здесь находимся временно, говорит св. Киприан карфагенский. Будем благословлять день, который каждого из нас приведет к собственному его жилищу, который, восхитив нас от земли и разрешив от мирских уз, возвращает нас в рай и в царство небесное. Кто, находясь в чужой стороне, не спешил бы в отечество? Кто, поспешая на корабль к своим, не желал бы

пламенно попутного ветра, чтобы скорее можно было обнять своих друзей?... Нас ожидает там великое множество любезных нам, – ждет многочисленный сонм родителей, братьев, детей, кои, не страшась уже за свою безопасность, заботятся еще о нашем спасении. Увидеть их, обнять их, – о, какая это радость для них и вместе для нас! Какое там веселие в царстве небесном, где нет уже страха смерти, какое высочайшее и всегдашнее блаженство при вечной жизни! Там славный лик апостолов; там сонмы радующихся пророков; там бесчисленное множество мучеников, увенчанных за победу в борьбе и страданиях; там торжествующий девы, силою воздержания победившая вожделения плоти; там восприимут награду благодетели... К ним поспешим с неудержимою любовью, с пламенным желанием быть скорее с ними, скорее придти ко Христу ⁶¹⁰.

У людей святых, христиан совершеннейших, движущим и основным началом жизни и деятельности еще во время их жизни являлась любовь к Богу и ближним. В загробной жизни души их горят еще большею любовью к Богу и ближним, особенно к тем, с которыми соединены особыми, частными, родственными узами любви. Даже грешный богач любил своих близких, и находясь в аду, скорбел о своих братьях, которые живут так же беззаконно, как жил и он, желал бы помочь им, вразумить их. Любовь же праведных неизмеримо полнее и совершеннее. Движимые любовью, отшедшие принимают живое участие в братиях своих, странствующих на земле и подвижающихся в церкви воинствующей. Радость бывает на небесах о едином грешнике кающемся (Лук. 15, 7), и эту радость первее всего разделяют души, которые во время жизни были связаны с ними тесными узами. Не имея возможности пользоваться видимыми орудиями, какими мы пользуемся при взаимных услугах друг к другу, близкие умершие свою любовь и заботливость проявляют духовными средствами, им доступными, – молитвами, какие не перестают они возносить за нас пред престолом величия Божия, испрашиваемою ими благодатною помощью в затруднительных обстоятельствах нашей жизни, в скорбях и страданиях, в тяжелой болезни, в

разных искушениях, а иногда прямыми внушениями нам, приходящими из невидимого нам мира, а со стороны особенно угодивших Богу своею святостью – и чудотворениями. Движимые тою же любовью, святые ходатайствуют пред престолом Агнца и Божиим и за братьев, находящихся уже в загробном мире, но не в обителях блаженных.

Душа человека не вездесуща, и, следовательно, подлежит условиям пространства, хотя и не в той мере, как предметы, видимого мира. Отсюда возникает вопрос о том, где пребывают души усопших праведников? В новозаветном Писании местопребывание душ праведников до всеобщего воскресения называется раем (дважды, именно: Лук. 23, 43 и 2Кор. 12, 4), царствием небесным (Мф. 8, 11; 5, 3. 10), царством Божиим (Лук. 13, 28–29; Мф. 6, 33; 1Кор. 15, 50), домом Отца небесного (Иоан. 14, 2) горою Сионом, градом Бога живого, Иерусалимом небесным (Евр. 12, 22), Иерусалимом вышним (Гал. 4, 26), небесами (Лук. 12, 33–34; Евр. 10, 34), небесами не в пространственном смысле, но в духовном смысле откровения славы Божией. Всеми этими наименованиями мест обитания душ отшедших праведников указывается лишь идея близости праведных душ к Богу и блаженного их единения с Ним, отвлекается наша мысль от чувственных представлений этого места, заимствованных от явлений земного пространственного обитания. Поэтому произвольны догадки и бесплодны усилия географически описать место упокоения усопших и искать его в воздушных или планетных пространствах. Царство небесное, куда переселяются усопшие, потому называется небесным, что нет видимого вместилища его на земле; то совершенно другой мир, отличный от нашего. «Где Христос, там и небо», говорит св. И. Златоуст ⁶¹¹. Нам полезнее и необходимее знать, что есть рай, нежели знать, где это место находится.

При тождестве для всех усопших праведников общего характера блаженства в загробной жизни, степени блаженства, или, точнее – предвкушения полного блаженства до всеобщего суда, без сомнения, различны, соответственно с различием и многообразием степеней нравственного совершенства. Это предполагается понятием о совершеннейшем правосудии Бога

– Мздовоздаятеля, воздающего сообразно достоинству каждого (Мф. 5, 22). В доме Отца небесного обители мнози суть (Иоан. 14, 2). Ап. Иоан видел одни праведные души находящимися только под алтарем Агнчим, другие же стоящими пред престолом и Агнцем, а некоторые восседающими на престолах, и при том одни облеченными только в белые одежды, другие же кроме того с пальмовыми ветвями в руках, а некоторый с золотыми венцами на головах (Апок. 6, 11; 7, 9; 4, 4). Это видение такие дает основание для мысли о неодинаковой степени прославления праведных в загробной жизни.

Блаженство праведных до времени всеобщего суда однако не есть полное, а есть только предначатие или предвкушение полного блаженства, состояние ожидания полного воздаяния. Полное воздаяние – по душе и по телу и полное прославление их последует после всеобщего суда и воскресения мертвых. Всем бо явится нам подобает, говорит ап. Павел, пред судищем Христовым, да примет кийждо, яже с телом содела, или блага, или зла (2Кор. 5, 10). Ап. Иоанн свидетельствует, что он на обращенный к Богу вопль мученических душ: доколе Владыко Святой и истинный не судишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу? услышал такой ответ: пусть они успокоятся еще на малое время, пока и сотрудники их и братия их, которые будут убиты, как и они, дополнят число (Апок. 6, 10–11). Этим показывается, что полное мздовоздаяние перешедших в другую жизнь душ должно совершиться не тотчас после смерти, а после окончания на земле домостроительства Божья и всеобщего суда.

§ 190. Состояние грешных

Блаженству праведных совершенно противоположно состояние душ грешных, переходящих в иную жизнь неспособными к блаженному единению с Богом. Их ожидает за гробом осуждение, печаль и скорбь. Писание ветхого завета указывало на такую участь нечестивых за гробом: как скоро они умрут, говорится там, не будут иметь надежды и утешения в день суда; ибо ужасен конец неправедного рода (Прем. Сол. 3: 18–19). Гнев (Божий) не замедлит, – наказание нечестивому огонь и червь (Сир. 7, 18–19). Конец нечестивых пламень огненный. Путь грешников вымощен камнями, но на конце его – пропасть ада (Сир. 21, 10–11). Полнее скорбная участь их изображается в новом завете. Спаситель говорит всем Своим последователям: не убойтесь от убивающих тело, и потом не могущих лишить что сотворити. Скажу же вам, кого убойтесь. Убойтесь имущего власть по убиении вверещи в дебрь огненную (Лук. 12, 4–5). По этим словам, те грешники, которых душа убита нравственным злом по действию сатаны, вслед за телесною смертью предаются мучению. В притче Спасителя о грешнике – богаче и Лазаре, душа грешника – богача представлена тотчас по смерти поступившею в ад и там подвергшеюся мучениям (Лук. 16, 22–25). В беседе с иудеями Спаситель говорит, что они не взойдут на небо (Иоан. 8, 21) потому, что не веруя в Него, умрут грешниками (23–24 ст.); грешнику, рабу греха, нельзя быть наследником в доме Отца небесного (35 ст.). Только праведников Писание называет блаженными и им только обещает покой.

В чем будут состоять мучения грешников, Писание говорит не так ясно, как о действительности самих мучений. В имеющихся же указаниях в Писания эти мучения определяются более отрицательными, чем положительными чертами. Главная причина загробного мучения грешников состоит в их нравственном состоянии, в том, что они в земной жизни забыли о едином истинном источнике блага и счастья – Боге, оставили и путь, ведущий к Богу, – богоуподобление. Искание царства

Божия и благ его чуждо было душе таких людей. Их земная жизнь являлась лишь служением греху в разнообразных его проявлениях. Услаждение для себя они находили лишь в удовлетворении страстей и похотей плоти (Лук. 12, 19; Филип. 3, 19). Понятно, что души таких людей не подготовлены и не способны к участию в благах загробной жизни в блаженном единении с Богом. Отсюда, по изображениям откровения, грешники в загробной жизни будут удалены от Бога, – источника радости и блаженства всех тварей. Это удаление или отчуждение души от Своего Создателя и вместе предощущение вечности своего отвержения от Него есть первое и величайшее из загробных страданий грешников: идите от Мене проклятии (Мф. 25, 4);, говорит Сам Господь, выражая тем мысль, что основа мучений грешников заключается в удалении от Него. Отидите от Мене делающие беззаконие (7, 23). Удаление от Бога, проклятие Божие есть лишение всех благ, какие обуславливаются единением с Богом, есть смерть души, предназначенной для вечной жизни с Богом и однако неспособной жить истинною жизнью и в единении с Богом.

Души осужденных, далее, не будут и не могут иметь того блаженного покоя, который отличает загробное состояние душ праведных. Так как неподкупный голос совести в загробной жизни пробудится со всею силою, сознание и память будут сохранять и души осужденных, то они необходимо должны испытывать постоянные угрызания совести за свои грехи, которая будет терзать непрестанно, как червь неумирающий (Марк. 9, 44), – терзать раздражением за самовольное (Ис. 30, 15; Рим. 2, 5) и сознательное уклонение от пути истины, от блаженства и вечной жизни (Прем. Сол. 5, 3–9). В земной жизни грешник еще мог заглушать голос своей совести. Душа не оставалась сама с собою, в своей наготе. Привязанность к чувственности, действие страстей и пороков заглушили ее голос; в удовлетворении разных похотей грешник мог находить временное забвение и успокоение. Но теперь не то. Этим путем нельзя заглушать голос совести в будущей жизни, ибо в загробной жизни нет ничего, могущего удовлетворить прежним запросам грешника. Там ни женятся, ни посягают (Мф. 17, 80),

там нет и других плотских потребностей и предметов к их удовлетворению (Лук. 12, 20; Апок. 18, 10–14), там нет ни гордости (Ис. 1, 30–31; 5, 15), ни уничижения (Иов. 3, 19; Исх. 16, 4), ни дерзости (Дан. 7, 26; Иов. 8, 22; Пс. 48, 15), ни гнева Иов. 3, 17). Мало этого. В душе грешника и при отсутствии чувственных предметов страсти, тяготенье к ним все еще продолжается и тем в большей степени, чем сильнее была развита страсть к ним в течение земной жизни. Удовлетворить же своим порочным наклонностям он не в силах. Отсюда – мучительное томление и тоска и от того, что их привязанность к земному и плотскому уже не может находить удовлетворения, а к небесному в духовном желании и вкус у них не раскрыты и уже не могут раскрыться. Души мучатся тем, чем прежде наслаждались (Прем. Сол. 1, 32; 13, 22), пылают ненавистью к своим грехам и плотским влечениям и не в силах избавиться от них (Ис. 6, 10). Они готовы исполниться отчаяния (Иов. 18, 11–12, 14). И такое отсутствие блаженного покоя в душе, наполняющее ее невыразимым мучением, должно усиливаться, с одной стороны, ведением о блаженном состоянии душ праведников (Лук. 13, 28; 16, 23), с другой, – сознанием, что и она была предназначена Господом к таковому же блаженству, но лишена его по собственной вине и лишена навсегда.

Наконец, души осужденных будут находиться в сообществе с другими, подобно им несчастными душами и особенно – с злыми духами (1Петр. 3, 18). Взаимообщение же грешников как между собою, так и с духами тьмы, при невозможности приблизиться к престолу Божию ибо *пропасть велика утвердися* (Лук. 16, 26), должны еще более уяснять им великую степень нравственного их падения и усиливать тем общее их мучительное чувство. Открытые влиянию духов злобы, они противостоять им не могут во всеоружии Божиим (Еф. 6, 18).

Как велики мучения грешников в загробной жизни, можно видеть из описания судьбы богача, о котором говорится: во аде возведе очи свои, сый в муках, узре Авраама издалеча, и Лазаря на лоне его; и той возглаш, рече: отче Аврааме, помилуй мя и посли Лазаря, да омочить конец перста своего в воде и устудит язык мой: яко стражду во пламени семь (Лук. 16, 23–24).

Конечно, не следует буквально понимать это описание: омочить перст, прохладить язык – это образы, в которые облачается желание души смягчения своей участи; к таким же образам нужно отнести и пламя, в котором богач терпит мучения. Несомненно однако то, что Господь в приведенных словах имел в виду показать, что мучения грешников невыразимо велики, так как для образного представления их избрал сильнейшее мучение боли, какое только возможно в здешней жизни.

Место обитания душ умерших грешников в ветхом завете называется шеолом. В шеоле, по ветхозаветному учению, находились души всех умерших, как праведных, так и нечестивых (Пс. 88, 49; Иов. 30, 23) ⁶¹². Те из находившихся в шеоле, которые уверовали в проповеди Господа, сходявшего душою Своею во ад, были изведены в светлые обители Отца небесного (1Петр. 3, 18–20). Но новый завет определенно учит, что души умерших, отринутых от блаженного единения со Христом, находятся не там, где пребывают праведники, не в небесных обителях, но в таких, которые соответствуют их нравственному состоянию. Так, об удавившемся Иуде говорится, что он пошел в свое место (εἰς τὸν τόπον τὸν ἰδίον, – Деян. 1, 25). Место пребывания душ грешников обычнее называется в новом завете адом – (Лук. 16, 23; Дян. 2, 51; ср. Мф. 11, 23; Лук. 10, 15) ⁶¹³, также преисподними местами земли (Еф. 4, 9), преисподнею (Фил. 2, 10), тьмою кромешною (Мф. 22, 13; 25, 30. 46), темницею духов (1Петр. 3, 18). Нет необходимости понимать под адом только посмертное мучительное состояние душ грешных без указания на пространство, так как душа человека не вездесуща, и, следовательно, подлежит пространственным ограничениям. Напротив, слова Господа о богаче: во аде, будучи в муках, представляли бы ни чем необъяснимую тавтологию, если бы отняли у данных выражений значение пространства. В неизмеримом пространстве мира не все области бытия качественно одинаковы, и души грешников обитают не там, где праведных, а в худших – «в местах осуждения и гнева Божия» (Прав, испов. 68). Такие названия ада, какие преисподние места земли, не более, как метафорические выражения,

указывающие, что ад – более мрачная область, чем наше жилище, т. е. земля, подобно тому, как находящееся над головою небо нечто более чистое, светлое, совершенное, чем земля.

Мучительное состояние грешников, подобно тому, как и блаженство праведников, будет неодинаковым, соответственным различию степеней греховности и порочности людей, низводящих грешника во ад (Мф. 5, 22–23; Лук. 12, 47–48). Равно, как ни тяжело состоите во аде, особенно упорных и нераскаянных грешников, оно есть еще только предначатие будущих вечных мук по всеобщем воскресении мертвых, когда на последнем суде грешники услышат приговор Судии о вечном отчуждении от благ царства Божия (Мф. 25, 34. 46) и получат воздаяние не по душе только, но и по телу.

Не все из заключенных во аде после частного суда потеряны для царства Божия. Есть во аде и души, которые не ожесточились во зле, которые могут глубоко раскаиваться во грехах земной жизни, чувствовать к ним отвращение, мыслию и сердцем стремиться к добру, к которому были иногда равнодушны на земле, но во ад не имеют лишь возможности принести плоды, достойные покаяния, и оправдать свое стремление к добру делами любви и милосердия. Для таких душ, по благому устройению Божию, возможно освобождение от уз ада по молитвам за них церкви, ради благотворений, совершенных на земле по их заветанию или во имя их, особенно же вследствие принесения за них бескровной жертвы и предстательства за них святых церкви небесной, и, наконец, всемогущего ходатайства пред Отцом Самого Искупителя (Евр. 7, 25). При таких средствах души, заключенные во аде, ошедшие из настоящей жизни с покаянием и верою и стремленьями к добру, хотя бы и не успели принести плодов, достойных покаяния, могут сделаться способными к райской жизни, удостоиться помилования и переходить из духовной темницы в обители небесные.

Загробная участь младенцев. – Православная церковь исповедует блаженную участь тех из похищаемых смертью младенцев, которые омыты водою и Духом в Крещении и

прияли Св. Духа в Миропомазании. Крещение приобщает их к участию в благах искупления. «Все младенцы, умершие после Крещения, говорят восточные патриархи, несомненно получать спасение, по силе смерти И. Христа. Ибо, если они чисты от греха, как от общего, потому что очищаются божественным Крещением, так и своего собственного, ибо, как дети, не имеют еще своего произвола, и потому не грешат, то без всякого сомненья они спасутся» (Посл. вост. патр. 16 чл.). К ним в особенности относятся слова Спасителя о детях: таковых бо есть царствие Божие. В молитвах и песнопениях чина погребения младенцев выражается в обращениях церкви к младенцу: «рая жителя тя показывает, блаженный во истину младенче, Иже от земли тя восприимый, и ликом святых счиняет тя»: – в обращениях к Богу: «лишил еси благ земных Твоего младенца, да небесных Твоих благ сего причастника покажешь». От лица самого младенца в чине его погребения церковь возглашает: «о мне не рыдайте: несть бо плачевний; младенцем бо определися праведных всех радость». Такое убеждение выражали и отцы церкви. Особенно сильными чертами изображается блаженная загробная участь младенцев, омытых водою и Духом, у св. Ефрема Сирина в его «Надгробных песнопениях». Св. отец пишет: «как горьки слезы при смерти дитяти! Как тяжко матери, когда она лишается грудного младенца! Возрасти его, Господи, в чертоге Твоем!.. Рыдает и сетует мать, что не стало ее утехи. Да узрит она Его во царстве! Блаженно детство! оно наследует рай». – «Выше и прекраснее степень их (блаженства), нежели девственников и святых; они – чада Божии, питомцы Духа Святого. Они – сообщники горних, друзья сынов света, обитатели чистой земли, далекие от земли проклятия». – Они «вкушают блаженство горе на небесах, предстоять там молитвенниками за всех нас, потому что детская молитва чиста... Хвала Тому, Кто изводит отселе юность и переселяет ее в рай! Хвала Тому, Кто поемлет детей а оставляет их в чертоге блаженстве! Безопасно там радуются они» ⁶¹⁴. Премудрый представляет делом любви Божией преждевременное восхищение, из среды живых, людей, благоугодивших Богу. Благость и премудрость Божия, говорит

он, потому преждевременно берет иных из среды живых, чтобы злоба не изменила разума их, или коварство не прельстило их (Прем. Сол. 4, П. 14). К младенцам, умирающим после Крещения, особенно можно относить слова Премудрого.

Что касается степени их блаженства, то, конечно, оно сообразно с степенью вместимости небесных благ скончавшимися в младенчестве и детстве, могущею возвышаться по мере раскрытия их природных сил. Крайностью было бы отождествлять их степень блаженства с степенью блаженства добродетельных взрослых. «Если справедливо мнение, что преждевременно преставившихся сретае добрый жребий взрослых, говорит св. Григорий Нисский, вследствие этого и неразумие окажется предпочтительнейшим разума, и добродетель представится поэтому ничего не стоящею. Ибо если не бывает никакой утраты в причастии благ у неучаствующих в добродетели: то суетное и бесполезное дело трудиться о ней, когда на суде Божиим берет первенство состояние неразумное... Мне кажется, что настоящий образ жизни младенца по некоторому сходству близок у него с жизнью ожидаемою. Ибо как первый младенческий возраста воспитывается насыщаемый сосцом и молоком, потом за эту пищу следует другая, сообразная возрасту, свойственная и пригодная питаемому, пока не придет в совершенство: так, думаю, и душа свойственной естеству ее жизни приобщается в некотором порядке и в последовательности всегда посредством приличного ей, сколько вмещает и может, приемля предлагаемое в блаженстве, как подобное этому дознали мы от Павла, который иначе питает возросшего уже в добродетели, и иначе младенца несовершенного» (1Кор. 3, 2; Евр. 5, 14) ⁶¹⁵.

Но какова загробная участь тех из умирающих младенцев, которые не были крещены, конечно, не по своей вине, и которые, следовательно, повинны лишь в том, что – они родились чадами гнева Божия по естеству (Еф. 2, й), т. е. с наследственным грехом? В откровении не дается прямого ответа на этот вопрос, почему отвечать на него, как и на вопрос о загробной судьбе взрослых, естеством законная творивших и чтивших Бога Творца и Промыслителя, но, по-видимому, не по

своей вине умерших вне церкви, не ведавших о Боге Икупителе и Освятителе и не возрожденных водою и Духом, можно лишь предположительно, имея в виду, что как правосудие Божие непостижимо и беспредельно, так и милосердие Его непостижимо и беспредельно ⁶¹⁶. Душа, которая несет на себе только прародительский грех, и это потому только, что не имела возможности получить облегчение от этого бремени, конечно, не будет у Бога сравнена с душой, которая своевольными грехами делает себя достойною осуждения. Естественно также думать, что если осуждение, хотя и в самой слабой степени – родовой, должно соединяться с первородным грехом, как неотъемлемое свойство греха, то некрещенные младенцы не могут принять с самого начала участия в блаженстве возрожденных младенцев. В царство Божие не может войти ничто не чистое, а естественная нечистота остается в умирающих без Крещения ⁶¹⁷. При наследственной нечистоте с остающимся в душе не уничтоженным, хотя бы и слабом предрасположении ко греху и отсутствии в младенцах личного развития, их состояние по переходе в иную жизнь естественно представлять имеющим самую ограниченную меру восприимлемости к богообщению и блаженству. Останется ли будущая жизнь младенца на этой первоначальной ступени, или же души младенцев, постепенно совершенствуясь, могут достигнуть полной меры блаженства, это составляет для нас глубокую тайну. Из древних учителей св. Григорий Нисский отвечал на этот вопрос утвердительно. По его мнению, младенцы, умершие в естественном состоянии, не имеют возможности, по несовершенству возраста, вместить блаженства взрослых, но как не совершившие личных грехов, примут участие в соответствующей их природе, низшей, младенческой степени блаженства. «Душа, не вкусившая добродетели, пишет он, хотя пребывает непричастною зол, следствие греха, как в начале еще не объятые недугом порока, в той жизни, которая состоять в богопознании и в общении с Богом, столько участвует на первый раз, сколько вмещает питаемое, пока, как бы некою приличною снедью, приведенная в мужество созерцанием Сущего, не соделается вместительною

для большего, свободно в обилии причащаясь действительно Сущего» ⁶¹⁸ . В высказываемом св. отцом мнении о загробной судьбе не возрожденных младенцев однако нельзя не видеть некоторого умаления силы наследственного греха, и отсюда – преувеличения в изображении будущей светлой участи.

Совершенную противоположность представляет взгляд на судьбу некрещенных младенцев, высказанный блаж. Августином. «Никакого вечного спасения помимо Крещения Христова, говорить он, пусть не обещается младенцам; не обещается оно им и св. Писанием, которое должно быть предпочтительно всяким рассуждениям человеческим». Всякий новорожденный до Крещения «принадлежит к массе гибели (*ad massam perditionis*), и справедливо считается рожденный от Адама осужденным чрез обязательное несение древнего долга». Похоть, как «грех в собственном смысле», «делает младенцев некрещенных виновными и, как чад гнева, хотя бы младенцы умерли, влечение к осуждению» ⁶¹⁹ . «Осуждение» понимается блаж. Августином в строгом смысле слова, как осуждение на вечные мучения и вечную смерть. Этот крайний взгляд на ответственность некрещенных младенцев впрочем значительно смягчается следующими выражениями того-же церковного учителя: «кто усомнится, что невозрожденные, которые имеют только первородный грех и не обременены еще личными грехами, будут находиться *in damnatione omnium levissima*». Еще: «можно достоверно сказать, что младенцы, до Крещения разрешающиеся от тела, будут находиться *in damnatione omnium metissima*» ⁶²⁰ .

По тому же вопросу св. Григорием Богословом был высказан такой взгляд, «Иные даже не имеют возможности, пишет он, принять дары (Крещения), или, может быть, по малолетству, или по какому-либо совершенно не зависящему от них стечению обстоятельств, по которому не сподобляются благодати, хотя бы сами того и желали... Последние не будут у праведного Судии ни прославлены, ни наказаны, потому что, хотя не запечатлены, однако же и не худы и больше сами потерпели, нежели сделали вреда. Ибо не всякий, не достойный наказания, достоин уже и чести; равно как не всякий,

недостойный чести, достоин уже наказания». Св. отец говорит здесь собственно не о младенцах. Но по отношению к некрещеным младенцам и это суждение подлежит некоторому смягчению, ибо «дети, по словам св. отца, тогда начинают подлежать ответственности за жизнь, когда и разум придет в зрелость, и уразумеют они Таинство (потому что за грехи неведения не взыскивается с них, по причине возраста)». Следовательно, личной ответственности дети не несут, подобной с ответственностью взрослых. Однако «лучше без сознания освятиться, нежели умереть незапечатленным»... «Не малая опасность» – умереть, «родившись для одного тления и не облекшись в нетление» ⁶²¹ .

§ 191. Римско-католическое учение о чистилище

Р.-католическая церковь ввела в свои верования о посмертной судьбе человека в качестве обязательного члена веры (догмата) учение о чистилище (purgatoriura). Чистилище в загробной жизни есть среднее между раем и адом место (locus) или среднее между вечным блаженством и вечными мученьями состояние (status), в которое отходят и в котором пребывают души христиан, умирающих в мире с церковью, т.е. получивших в Таинстве покаяния разрешение смертных грехов, но не успевших принести за них должного удовлетворения (satisfactio) божественному правосудию (в виде временных скорбей жизни, епитимий), а также повинных лишь в грехах легких, простительных (не смертных), в которых почему-либо не принесли покаяния. Кто не имеет за собой этого долга правосудию Божию, тот минует чистилище, прямо вселяется в жилище блаженных, но неуплаченный долг божественной правде служит препятствием к наслаждению райским блаженством. Поэтому все, имеющие такой долг, временно, на пути к небесному отечеству, задерживаются в чистилище, где и приносят удовлетворение за свои грехи, претерпевая разнообразия мучения, как временные наказания, до тех пор, пока не уплатят своего долга «до последней полушки». После же этого полного удовлетворения они переселяются в рай ⁶²². Впрочем узники чистилища задерживаются здесь не на одинаковое время, равно неодинаково тяжки для всех и чистилищные мучения. Продолжительность и тяжесть их соответствует мере виновности пред Богом наших отшедших братьев ⁶²³.

Мучения в чистилище могут быть облегчаемы и время пребывания душ в этом состоянии сокращаемо посредством молитв и благотворений живущих людей, приношением за них бескровной жертвы, особенно на привилегированном алтаре. Они могут быть даже совершенно освобождаемы от своих наказаний чрез усвоение им искупительных заслуг Спасителя и сверхдолжных дел святых посредством индульгенции. Папа

римский из находящейся в его распоряжении духовной сокровищницы может предложить Богу потребную часть преизбыточествующих удовлетворений святых в качестве предстательства за умерших (*per modum suffragidi*) и просит Бога воззреть оком милостивым на эти удовлетворения и ради их отпустить усопшим временное наказание за грехи в чистилище и освободить их оттуда. Чистилище будете существовать только до дня страшного суда ⁶²⁴.

Учение о чистилище, таким образом, стоит в теснейшей связи с учением об удовлетворении Богу со стороны человека. С признанием несостоятельности учения об удовлетворении падает и учение о чистилищных наказаниях, как одном из средств такого удовлетворения, а вместе и о самом чистилище, единственно для того и существующем, чтобы грешники приносили удовлетворение Богу за свои грехи, терпя в чистилище наказания за них. Но и само в себе учение о чистилище содержит утверждения и предположение, которые не могут быть ничем оправданы.

Прежде всего утверждение, что будто бы есть среднее место или состояние между местом и состоянием радости и блаженства и местом и состоянием скорби и мучений для душ умерших – чистилище, не имеет оснований? в откровении. В св. Писании говорится лишь об аде и рае, небе и преисподней, куда отходят души умерших (напр., в притче о богатом и Лазаре), без решительных указаний относительно пространственного положения ада и рая, но не упоминается ни о чистилище, как среднем между адом и раем месте, ни о том, «будто существует какое-нибудь временное наказание, очищающее душу по смерти» (Прав, испов. 66). Благоразумный разбойник, исповедавший распятого с ним Христа Сыном Божиим. имел на своей совести столько грехов, что смертную казнь считал для себя достойным осуждением. По требованиям р.-католической теории, ему было необходимо поэтому, не смотря на распятие, подвергнуться чистилищным наказаниям, а Господь говорил ему: днесь со Мною будеши в раи.

Несправедлива и та мысль, будто грешники освобождаются от чистилищных уз чрез самые свои мучения, так что эти

последние становятся для них искупительными. Представлять освобожден из чистилища и переход в обители святых происходящим лишь вследствие понесенных в чистилище наказаний значит представлять освобождение душ из чистилища делом (процессом) чисто механическим. Правда, чистилище мыслится, «как узилище душ, отшедших в вечность с нравственно-добрыми задатками. Там допускается даже и нравственное развитие, т.е. постепенное совершенствование и очищение от грехов. Но освобождаются оттуда узники не потому, что совершенствуются, а единственно вследствие того, что оплачивают свой долг временными наказаниями, которые служат удовлетворением правде Божией, подобно, напр., тому, как преступник освобождается после известного числа лет от тюремного заключения, ссылки и т.п., потому лишь, что пробыл в ссылке или тюрьме назначенный судом срок, совершенно независимо от того, исправили ли его тюрьма или ссылка. Но такая, чисто внешняя, юридическая мерка не приложила к религиозно – нравственной жизни.

Души, заключенные в чистилище могут быть освобождаемы от своих наказаний посредством применения к ним полной индульгенции, – папам будто бы принадлежит право давать таковые индульгенции и находящимся в чистилище. Но если таким, чисто механическим способом, души грешников могут быть переводимы в рай, то не понятно, для чего римскою церковью допущено существование чистилища. Как пастырь стада Христова, папа должен проявлять любовь ко всем людям, особенно к своим по вере. Его долг состоял бы в том, чтобы ежедневно применять полные индульгенции к несчастным, страждущим в чистилище душам, и он мог бы соединять эти индульгенции с столь легкими благотворительными делами людей живых, которые неопустительно совершали бы их для спасения умерших. Выходит, таким образом, что чистилище излишне, или если и существует, то только по вине пап. Папы, если бы захотели, могли бы уничтожить его посредством своих полных индульгенций.

Римская церковь признает учение о чистилище учением, основывающимся на св. Писании и на всеобщем и всегдашнем

предании церкви. В св. Писания основания учения о загробном очищении усопших видят в следующих свидетельствах.

Ап. Павел говорит: основания иного никто же может положить паче лежащего, еже есть Иисус Христос. Аще ли кто назидает на основании сем злато, серебро, камень честное, дрова, сено, тростие (солома), – кождо дело явлено будет; день бо явить, зане огнем открывается; и кождо дело, якоже есть, огонь испытать. И его же аще дело пребудет, еже назда, мзду приимет; а егоже дело сгорит, отщется (потерпит урон); сам же спасется, такоже якоже огнем (1Кор. 3, 11–15). Это, объясняют р.-католики, значить, что учение о чистилище есть учение апостольское. Под огнем они понимают именно огонь очистительный, или вообще временный очистительные наказания, под златом, серебром, камнем честным, которые устоять пред огнем, – добрые дела христиан, под дровами, сеном и тростием, которые сгорят при испытании огнем, – грехи, за которые люди подвергнутся временным наказаниям в чистилище и потом спасутся. Но слова апостола не могут быть признаны благоприпятствующими учению о чистилище, уже потому, что истинный смысл их установить трудно ⁶²⁵, почему оно и объясняемо было отцами церкви и новейшими толковниками различно. Из положения же, смысл которого подложит еще спору, можно ли делать решительные выводы? Что же касается р.-католического толкования слов апостола, то оно отличается видимою искусственностью и преднамеренностью оправдать учение о чистилище., и несогласно ни с составом речи апостольской, ни даже с самым учением о чистилище. Так, упоминая об огне, апостол употребляет не положительную форму речи, а приводит сравнение; он не говорит, что при наступлении дня – дня испытания «человек спасется огнем», но говорит, что спасется как бы из огня или едва спасется (οὕτως δὲ ὡς διὰ πῦρός) ⁶²⁶. Далее, по объяснению некоторых из авторитетных толкователей, апостол в приведенном месте говорит о проповедниках или учителях и достоинствах их учения – истинного или ложного, смотря потому, насколько оно приближается к своему основанию, еже есть Иисус Христос, т.е. к истине, возвещенной

Спасителем. Под «золотом, серебром и драгоценными камнями» разумеются истинные учителя и истинное учение; под «дровами же, сеном и тростием» – учителя, проповедующие учение не достаточно частое, здоровое, смешанное с заблуждениями и мнениями человеческими, и даже совсем ложное. Под «огнем» в речи апостольской разумеется опыт, или испытание, которое покажет: увлекается ли известное учение духом времени и отступает от Христова учения, или нет, – есть ли оно сено и дрова, или же золото и серебро. По объяснению же других, в словах апостола идет речь не об одних только проповедниках, но и обо всех людях добродетельных и порочных: под «златом, серебром и камнями» в этом случае разумеются добрые дела; под «дровами же и сеном» – грехи, а под «огнем» – правосудие Божие, или же опыте и испытание. Но если даже мы будем разуметь слова апостола в том смысле, в каком понимают их латиняне, т. е. в смысле наказаний, то и тогда они не могут служить подтверждением латинского учения о чистилище. По словам апостола, огонь равно коснется золота и сена, между тем, по латинскому учению, чистилище не назначено для праведных душ (золота). Наконец, по словам апостола, чье дело сгорит, тот отщетится, т.е. тот донесет убыток, вред; между тем, согласно с латинским учением, пребывавшие в чистилище должны получить прибыль – блаженство райское.

Из наставлений И. Христа в защиту учения о чистилище приводит слова из притчи о должнике: не изыдеши оттуду (из темницы), дѡндеже воздаси последний кодрант (Мф. 5. 26; Лук. 12, 58–59) и изречение о возможности отпущения некоторых грехов в жизни загробной (Мф. 12, 32). Но в словах, находящихся в приточном рассказе, с несомненностью утверждается только то, что каждый осужденный должен будет потерпеть наказание за свои грехи. Видеть же в них речь о чистилище и наказаниях в чистилище для удовлетворения правде Божией нет никаких оснований. Впрочем, даже если и допустить, что слова Спасителя имеют отношение к чистилищу, то они не благопрепятствуют р.-католикам. Должник, посаженный в темницу, лишенный возможности приобретения,

не может уплатить за себя, а самое мучение, по приведенным словам, не заглаживает его долга. Если так, то и в загробном мире отверженный от лица Божия грешник не может загладить своих грехов пребыванием в чистилище, как бы это пребывание ни было продолжительным. Что же касается изречения Спасителя о возможности отпущения некоторых грехов в загробной жизни, то из него нельзя вывести, что это отпущение происходит именно вследствие чистилищных мучений, так как в нем вовсе не говорится об образе очищения грехов.

Учение о чистилище будто бы подтверждается и ветхим заветом именно примером Иуды Маккавея, который повелел вознести молитву за павших в битве с идумеями воинов, яко да от грех очистятся (2Мак.12 гл.). Этот пример будто бы показывает, что евреи признавали существование за пределами гроба среднего состояния, или процесса очищения от грехов для тех, которые, не будучи совершенными праведниками, умерли все таки в благочестии. Но во всем рассказе о молитве за павших воинов нет ни малейшего указания на чистилище. К чистилищу и потому еще нельзя применять этого рассказа, что грех, содеянный павшими воинами (похищение вещей, посвященных идолам), был тяжкий, смертный, навлекший на виновных проклятие (Втор.7,25–26), а не легкий и простительный, как это требуется римским верованием.

Ясно, таким образом, что св. Писание не подтверждает учения о чистилище. Католицизм однако дорожить этим верованием. Уверенность в истинности его он думает обосновать и вне-библейскими данными. В признании чистилища, говорить, согласны все народы мира, что ясные следы верований в него встречаются во всем древнем мире, в религиозных верованиях народов, в произведениях поэтов и философов, что эта истина, можно сказать, общечеловеческая. Что верования в чистилище распространены между народами, это не подлежит сомнению ⁶²⁷. Но этот довод имел бы силу тогда только, когда бы учение о чистилище подтверждалось откровением. Мало ли обще-человеческих заблуждений? Но, говорят, учение о чистилище признавала церковь от времен апостольских; оно и ныне будто бы признается восточною

церковью, находится и у древнейших учителей церкви. Доказательство того, что восточная церковь признает чистилище, хотят видеть в молитвах за умерших. Но церковь молится об оставлении усопшим братьям нашим грехов, а не временных наказаний, об освобождении их из ада, а не из чистилища. Что же касается древних учителей церкви, то действительно, мысль о чистилищном огне, или точнее – об огне, очищающем грешников, встречается у некоторых из них, но высказывается как частное мнение, а не как выражение голоса вселенской церкви, и у очень немногих, именно в II–III вв. у Климента Александрийского и Оригена (в связи с мыслию об апокатастасисе), в V–VI вв. у блаж. Августина и Григория Великого. Но учение первых двух писателей было далеко от р.-католического чистилища. Так, Климент хотя упоминает о мучениях особого рода очистительным огнем (πῦρ φρόνιμον – умный огонь, духовный), но цель их поставляет не в удовлетворении правде Божией за грехи, а в приведении душ к покаянию ⁶²⁸. Ориген еще яснее учил, что грешные души и падшие духи подвергаются огненным мучениям и что эти мучения (от внутреннего и духовного огня) постепенно очищают их от зла, так что последует восстановление в состояние чистоты (апокатастасис) не только грешных людей, но и падших духов ⁶²⁹. Но мнение Оригена было осуждено на V-м вселенском соборе, – и мысль о чистилище, затронутая александрийскою школою, не нашла себе сочувствия в древней христианской церкви. Указывают далее на блаж. Августина и Григория Великого, как на проповедников учения о чистилище. У блаж. Августина, действительно, встречаются не совсем впрочем определенные указания на огонь чистилищный, но рассуждая о будущих наказаниях огнем, он сам сознается, что это его личное мнение, которому другие следовать не обязаны и что он сам вполне еще не уверен, справедливо ли то, что он говорить о будущих временных наказаниях ⁶³⁰. Григорий Великий в своих «Собеседованиях о загробной жизни» определенно говорит об области в загробном мире, средней между адом и раем, и рассказывает несколько видевший о загробных очищениях ⁶³¹. Но ни блаж. Августина, ни Григория В.

нельзя причислить к основателям учения о чистилище: у них нет мысли, являющейся основной в учении о чистилище, именно, что без личного удовлетворения за грех, – здесь ли на земле, или в будущей жизни, – этот грех не может быть прощен и очищен. На самом деле учение о чистилище развилось и утвердилось на западе в средние века. Сначала представления о чистилище и чистилищном огне распространились среди западных христиан в легендах о видениях и явлениях из загробного мира, пользовавшихся в средние века огромным уважением во всех странах западной Европы, а затем уже средневековыми богословами дано этим представлениям обоснование и разъяснение в духе учения об удовлетворении Богу со стороны человека ⁶³². Собор флорентийский, в лице латинствующих его руководителей, признал существование чистилища, как среднего места между адом и раем (sess. X), а собор тридентский не только признал, но и оградил новый член р.-католического эсхатологического учения анафемой не признающим его. При этом отцы тридентского собора воспретили поднимать относительно чистилища вопросы мелкие, которые служат не к назиданию, а к соблазну, которые, вытекая из праздного любопытства, могут питать только суевверие ⁶³³. Но это тридентское определение остается и до сих пор мертвою буквою ⁶³⁴.

Глава II. О Боге как Выполнителе Своих целей о роде человеческом и всем мире

§ 192. Содержание учения о последних судьбах мира и человека

Настоящее состояние мира и наблюдаемый порядок вещей как в мире, нравственном (раздвоение между духом и плотью, смешение добра и зла, истины и лжи, противоречие между идеалом и действительностью, колебание между восстанием и падением), так и в мире вещественном (явления физического зла), не могут продолжаться в бесконечность. Это недопустимо и по суду здравого мышления. Откровение же положительно удостоверяет, что в будущем действительно последует всеобщее изменение настоящего порядка вещей. Оно учит, что придет день – последний день (ἐσχάτη ἡμέρα) для всего рода человеческого (Иоан. 6, 39. 40. 44. 54; 11, 24; 12, 48), и вместе день кончины века и мира (Мф. 13, 39), – день, установленный Богом, в он же хочет От судити вселенней в правде (Деян. 17, 31). В этот великий день (Деян. 2, 20; Иуд. 6), – великий по тем великим событиям, которые тогда совершатся, приидет с неба Господь Иисус Христос во славе Своей, и с Его пришествием последуют: всеобщее воскресение мертвых и изменение живых, кончина или преобразование видимого мира, суд Божий над всеми разумно-свободными существами с его последствиями – кончиною благодатного царства и открытием вечного царства славы для одних и вечного наказания для других.

§ 192. Неизвестность времени второго пришествия Христова. Признаки Его пришествия

I. Окончательное исполнение определений Божиих о роде человеческом и о всем мире откровение соединяет со днем второго пришествия Христова для суда над миром. На вопрос о том, когда последует это пришествие и кончина мира, Господь ответил Своим ученикам: о дни же том и часе никто же весть, ни ангели небеснии (ни Сын – у Марк. 13, 32), токмо Отец Мой един (Мф. 24, 36). После, пред вознесением на небо, на вопрос апостолов же: Господи, аще в лето сие устрояеши царствие Израилево? Он ответил им: несть ваше разумети времена и лета, яже Отец положи (ёѳѳето) во Своей власти (Деян. 1, 7). Людям, следовательно, невозможно предузнать и определить, в какой именно срок, чрез сколько дней и годов последует пришествие всемирного Судии и кончина века. Так учили об этом и апостолы. Ап. Павел, преподавши солунским христианам учение о втором пришествии Христовом (1Сол. 4, 13–18), о времени этого пришествия замечает: а о летех и временех. братие, не тебе (нет нужды) вам писати: сами бо вы известно (достоверно) весть, яко день Господень, яко же тать в нощи, тако приидет (5, 1–2; ср. 2Петр. 3, 10; Апок. 3, 3; 16, 15). В виду неизвестности для людей дня и часа второго пришествия Господня для суда над миром, Спаситель научал бодрственно ожидать Его пришествия и быть готовыми к Его встрече: бдите убо, яко не весть, в кий час Господь ваш приидет (Мф. 24, 42; Лук. 21, 36). Необходимость нравственного бодрствования, чтобы быть всегда готовым к Его встрече, подробнее раскрыто Им в притчах о домохозяине, которому угрожает вор, о верном и неверном домоправителе и о мудрых и неразумных девах (Мф. 24, 42–51; 25, 1–13; сн. Марк. 13, 33–37). И это наставление относится не только к тем людям, которые будут жить пред Его пришествием, но ко всем временам. Так как никто не знает, когда придет Иисус Христос, то никто не может сказать с безусловною уверенностью, что этот день не настанет во время его жизни, а потому все и каждый должны быть всегда готовы

встретить этот день. Причина же того, почему Господь не открыл дня и часа Своего пришествия, состоит, без сомнения, в том, что, как объясняет св. Василий В., «неполезно было людям слышать о сем, ибо всегдашнее ожидание делает более ревностным в благочестии, а знание, что до суда еще долго, сделало бы более нерадивыми в благочестии, по надежде, что можно спастись, покайся впоследствии»⁶³⁵.

С указанием на неизвестность дня и часа второго Своего пришествия, Спаситель соединяет указание на неожиданность этого пришествия для большинства людей. В он же час не мните (не думаете), Сын Человеческий придет (Мф. 24, 44; сн. Лук. 21, 36). Якоже бысть во дни Ноевы, тако будет и пришествие Сына Человеческого: якоже бо бяху во дни прежде потопа ядуще и пиюте, женияще и посягающе, до негоже дне вниде Ное в ковчег, и не уведеша, дондеже прииде вода и взята вся, тако будет и пришествие Сына Человеческого (Мф. 24, 37–40). Как пред потопом люди предавались своим обычным занятиям до него же дне вниде Ное в ковчег, и прииде потоп и погуби вся (Лук. 17, 27), так и пред вторым пришествием Сына Человеческого люди будут проводить свою жизнь своим обычным порядком, потому что не будут знать срока, когда всему должен наступить конец. День Его второго пришествия наступит столь неожиданно для людей, что он, как сеть, найдет на всех живущих по всему лицу земному (Лук. 21, 35). Однако как потоп наступил неожиданно лишь для людей беспечных, предававшихся чувственности, не обративших внимание на божественное предостережение о потопе, так и второе пришествие Христово будете совершенно неожиданно лишь для людей грешных, погруженных исключительно в житейский заботы: внемлите же себе, говорит Спаситель, да не когда отягчают сердца ваша объядением и пьянством и печальми (заботами) житейскими, и найдет на вы внезапно день той (чтобы день тот не постиг вас внезапно – Лук. 21, 34). Эти слова показывают, что для людей, не зараженных этими пороками, которые ведут к беспечности, пришествие Господа не будет неожиданным, как не был неожиданным и потоп для Ноя с семейством. Это потому, что говоря о неизвестности дня и часа

Своего пришествия, Спаситель не оставил Своих учеников в совершенном неведении относительно вообще времени наступления великого и страшного дня Господня. Чтобы остеречь верующих от произвольных и вредных для преспеяния в духовной жизни мнений, охранить их от малодушия и приготовить к встреч действительной близости этого дня, Он указал некоторые признаки приближения и наступления времени второго Его пришествия и кончины века, подобно тому как указаны были и признаки Его первого пришествия, по которым можно было узнать в Нем обетованного Мессию. Так, на вопрос учеников, какой признак Твоего пришествия и кончины века, не сказав о дне и часе, Иисус Христос довольно подробно изобразил события, имеющие совершиться пред вторым Его пришествием (в т.н. «эсхатологической беседе», изложенной у Мф. 24, 1–51; Марк. 13, 1–37; Лук. 21, 5–36). В заключение Своих предуказаний Он сказал: от смоковницы научитесь притчи (возьмите подобие, урок): егда ваия (ветви) ее будут млада (мягки) и листвие прозябнет (ветви выпускают листья), ведите, яко близь есть жатва (лето). Тако и вы, егда видите сия вся, ведите, яко близь есть, при дверех (Мф. 24, 22–23); – егда узрите сия бывающа, ведите, яко близь есть царствие Божие (Лук. 21, 31). Таким образом, для людей, бодрствующих и ожидающих пришествия Христова, оно не будет вовсе неожиданным. Они предузнают близость наступления его, наблюдая события своего времени и замечая полное сходство их с тем, что, по предсказании Писания, совершится пред вторым пришествием Христовым. Правда, и они не будут знать в точности, в какой именно день и чрез сколько времени оно наступит, но основательно будут думать, что оно скоро наступит ⁶³⁶.

II. В общих чертах Иисус Христос указал признаки Своего второго пришествия в притче о пшенице и плевелах (Мф. 13, 24–30). По данному Спасителем объяснению этой притчи: Сиявый доброе семя есть Сын человекский; а село (поле) есть мир; доброе же семя сии суть сынове царствия, а плевеление суть сынове неприязненнии (сыны лукавого); а враг, сиявый их, есть диавол; а жатва кончина века есть; а жателе ангели суть. Якоже

убо собирают плевелы и огнем сожигают, тако будет в скончание века сего. Послет Сын Человеческий ангелы Своя, и соберут от царствия его вся соблазны и творящих беззаконие, и ввергнут их в печь огненную; ту будет плач и скрежет зубом. Тогда праведницы просветятся, яко солнце, во царствии Отца их (36–43 ст.). Таким образом, до самой кончины мира будут расти вместе пшеница и плевелы, – добро и зло. Кончина мира и соединенное с нею второе славное пришествие Христово последует только тогда, когда посеянное Сыном человеческим доброе семя, означающее сынов царствия, возрастет до окончательной полноты своей, равно как посеваемые дьяволом и его ангелами плевелы тоже достигнут окончательной полноты своего развития. В частности, откровение указывает на два главных признака приближения последнего великого дня: 1) распространение евангелия во всем мире, так что в церковь Христову войдет полное число язычников и даже закоснелые в неверии иудеи привьются к своей маслине, т.е. ко Христу, и вообще развитие добра в избранных, в сынах царствия Божия, до высшей, возможной на земле, степени святости, самоотвержения и преданности Христу и Его церкви, и 2) необычайное усиление и распространение зла во всех областях жизни человеческой, даже во внешней природе, и явление антихриста, в котором рост зла человеческого найдет окончательное и полное завершение и видимо выразится в жестокой брани против добра и царства Христова.

1) Так как Христос Спаситель есть Свет миру, то подобаше... проповедатися (κηρυχθῆναι) во имя Его покаянию и отпущению грехов во всех языцех, наченше от Иерусалима (Лук. 24, 47; см. Марк. 13, 10), – и даже до последних земли (ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς, – Деян. 1, 8). Второе пришествие Христово и кончина мира последуют не прежде, как проповестся (κηρυχθήσεται) сие евангелие царствия по всей вселенной, во свидетельство всем языком; и тогда приидет кончина (Мф. 24, 14). Κηρύσσω – провозглашаю, объявляю, призываю, извещаю, указывает только на сообщение чего-либо одним другому, без обозначения. воспринято сообщаемое или нет ⁶³⁷. Поэтому

κηρυχθήσεται значит: будет провозглашено, объявлено, сделается известным, т.е. то евангелие (τοῦτο τό εὐαγγέλιον) царствия Божия, которое проповедовал Иисус Христос. Радостная весть об этом царстве мира и спасения будет пронесена по всей вселенной – ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ. т.е. по всей обитаемой земле ⁶³⁸, во всех языцах – εἰς πάντα τὰ ἔθνη (Марк. 13, 10). Всюду, где только обитают народы, будет возвещено о спасении во Христе; не останется ни одного народа и, можно думать, даже ни одного человека, который мог бы сказать, что он не слышал о евангелии царствия Божия. Но это вовсе не значить, что все услышавшие евангельскую проповедь примут евангелие и сделаются христианами. Слышащих проповедь евангелия гораздо больше, нежели принимающих евангелие, как это бывает с проповедью и всякого вообще учения. Так было при апостолах, при которых по всей земле прошел голос благовествующих, и до пределов вселенной слово их, но не есть послушались благовествования (Рим. 10, 18 и 16), так было всегда, то же будет и пред концом мира. Мало того, что не все услышавшие примут евангелие, многие из услышавших даже возненавидят евангелие и вооружатся против проповедников его (Мф. 24, 9). Но оно во всяком случае будет возвещено во свидетельство всем народам, т. е. всем станет известным спасение, принесенное Христом, но для неверовавших проповедь евангелия послужит εἰς μάρτύριον – «в обличение, в осуждение», т. е. чтобы никто не мог оправдаться пред Богом в своей неверии в евангелие тем, что не слышал евангельской проповеди ⁶³⁹.

Но хотя пред концом мира и не все уверуют, однако повсеместное проповедание евангелия, без сомнения, многих обратит ко Христу. В то время, быть может, не меньше, чем во всякое иное, будут исполняться слова ап. Павла, что благовествование Божие пребывает во всем мире, и приносит плод и возрастает (Кол. 1, 5–6). Тогда именно войдет в церковь, по учению того же апостола, исполнение язычников (τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν, – Рим. 11, 25), т.е. полное их число. Обращение язычников в церковь Христову, начавшись со времени земной жизни И. Христа и продолжаясь непрестанно, окончится только

пред кончиною мира. Не невозможно, что при конце своем обращение их не ослабнет, а будет совершаться с особенным напряжением ⁶⁴⁰.

Когда учение о царствии Божиим проповестся по всей вселенной, тогда придет кончина – τότε ἥξει τὸ τέλος. Под кончиною здесь можно разумеать кончину века сего, – тот конец (τὸ τέλος), о котором спрашивали Спасителя Его ученики. Эта кончина вслед за повсеместным проповеданием евангелия, по словам Спасителя, придет (ἥξει), следовательно, когда евангелие будет проповедано по всей вселенной, то она еще только, так сказать, приблизится, находится в близком будущем, но не пришла, а насколько близка, об этом не сказано; это остается неизвестным ⁶⁴¹.

Благовествование Божие есть сила Божия ко спасению всякому верующему, иудею же прежде и еллину (Рим. 1, 16). иудеи, от них же Христос по плоти, не только не уверовали во Христа, за исключением части их, но умертвили Самого Христа, гнали и умерщвляли и Его апостолов и последователей. Все это повлекло величайшие бедствия для этого народа: опустошение его земли, разрушение его города, осквернение и разрушение его святилища, истребление и рассеяние его самого (Мф. 24, 15–22; Лук. 19, 41–44; 21, 20–24). Рассеяние Израиля между всеми народами, продолжающееся и доселе, ее сохранением потомками Авраама своего народного типа и народной обособленности, представляет явление единственное в своем роде и даже противное общему историческому закону, по которому покоренные народы смешиваются с победившим их народом и даже поглощаются им, как народом сильнейшим, – или же вымирают, особенно при неблагоприятных внешних условиях своей жизни. Не смешиваясь с другими народами, Израиль должен оставаться и остается как бы тенью, которая везде следует за крестом, где бы он ни был водружен. Он (Израиль) представляет бессильного, но в то же время достоверного свидетеля евангельской истории. Сам продолжая коснеть в грехе христубийства, не признавая его даже грехом, потому что не признает пришедшего Христа Христом, своим отвержением он против своей воли проповедует достоинство И.

Христа, как истинного Мессии, и вообще составляет орудие для выполнения божественного предначертания о спасении других, языческих народов. Но такое ожесточение и вместе отвержение Израиля продолжится до времени, доколе не окончатся времена язычников (Лук. 21, 24), а когда войдет в царство Христово полное число язычников, обратится и Израиль ко Христу.

Указание на будущее обращение ко Христу Израиля дано Самим И. Христом. Так, предсказывая печальное будущее, какое ожидает Израиля за отвержение Мессии, Он говорил иудеям: се, оставляется дом ваш пуст. Глаголю бо вам, яко не имате Мене видети отселе, дондеже речете: благословен грядый во имя Господне (Мф. 23, 37–39; Лук. 13, 34–35). Слова эти предполагают, что евреи некогда признают божественное достоинство Христа Спасителя. По мнению некоторых, это совершится только при втором славном пришествии И. Христа, когда они по неволе должны будут воскликнуть пред грядущим с небес Господом: благословен грядый! Но такое мнение не находит для себя подтверждения в других местах откровения, не оправдывается и прямым смыслом слова Господа. В словах Господа предполагается за временем отвержения Израиля время возвращения благоволения Божия к последнему. Этого не может быть, если Израиль уверует в Господа Иисуса лишь при втором Его пришествии. С другой стороны, слова Господа предполагаю добровольное, а не насильственное признание евреями Его мессианского достоинства, и восклицание «благословен грядый», по-видимому, заключает в себе чувство радости в ожидании милости и всепрощения со стороны Бога, а не чувство страха в ожидании осуждения за неверие. Правильнее поэтому предсказание Господа об обращении иудеев относить ко времени пред пришествием Христовым, что будет согласно и с другими свидетельствами Писания (ср. Малах. 4, 5–6; Рим. 11, 25–26). При таком понимании радостные восклицания израильтян: «благословен грядый во имя Господне» предполагаются относящимися к проповедникам евангелие, которых некогда будут встречать евреи с миром и радостью, а не с ненавистью, как это было ранее, особенно же к

пр. Илии, который представляется в Писании преимущественным посредником в деле обращения Израиля. В пророчественной речи о будущих судьбах Израиля и всего мира Иисус Христос говорил: и Иерусалим будет попираем (ἔσται πατούμενοι) языки, дónдеже скончаются времена язык (Лук. 21, 24). Попрание Иерусалима ногами победителей ⁶⁴² представляется в словах Спасителя как продолжительное состояние, которое будет длиться до тех пор, пока скончаются (πληρωθῶσι) или исполнятся времена язычников, т. е. пока пройдет период времени, назначенный волею Божиею для того, чтобы они пришли в познание истины. За все это время Иерусалим будут попирать ноги неверных, и иудеи, рассеянные между народами земли, будут своего рода пленниками, лишенными отечества. По исполнении времен, язычники, уверовав, обратятся с благоговейным чувством к Иерусалиму, как месту страданий, смерти и воскресения Христа Спасителя, и перестанут быть орудиями карательного суда Божья над Иерусалимом. Благоприятный поворот в судьбе Иерусалима отразится и на состоянии Израиля, судьбы которого тесно связаны с судьбами их священного города, столицы желанного иудеями царства Месии. Тогда последует возвращение Израиля в землю отцов, предсказанное пророками (напр. Ис. 60 гл.). Но мыслимо ли это возвращение в то время, когда народ будет еще отверженным Богом и потому находящимся вне божественного милосердия и щедрот? В пророчествах (Ис. 60 гл.) возвращение их в землю отцов ставится в тесную связь с их обращением к Богу. Возвращение Израиля в Палестину в состоянии ослепления было бы противно смыслу этих пророчеств. И два свидетеля Божьи, имеющие явиться для проповеди во дни антихриста, из которых один (Илия) будет посредником в обращении Израиля ко Христу, представлены в Апокалипсисе проповедующими на стогах града великого, ... идеже Господь наш распять бысть, т. е. в Иерусалиме (Апок. 11, 8).

Яснейшим же образом о будущем обращении Израиля ко Христу говорит ап. Павел: не хочу вас неведети (ἀγνοεῖν) тайны сея, братие, да не будете о себе, мудри (φρόνιμοι, в рус. перев.

– чтобы не мечтали о себе, т. е. не относились о высокомерием и презрением к иудеям, считая их отверженными Богом, а о себе не составили преувеличенно-высокого мнения), яко ослепление (πώρωσις) от части Израилеви (ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραήλ) бысть, дондеже (ἄχρις οὗ – до тех пор, пока) исполнение языков (τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν – полное число народов) внидет, и тако весь Израиль спасется (πᾶς Ἰσραήλ σωθήσεται), яко же есть писано: приидет от Сиона избавляяй (ὁ Ρυόμενος – Освободитель) и отвратит нечестие от Иакова. И сей им от Мене завет, егда отъиму грехи их (Рим. 11, 25–27). Обращение иудеев ко Христу апостол называет тайною (τὸ μυστήριον) не в том, конечно, смысле, чтобы сообщаемое им было непостижимым для ума (как, напр., тайна боговоплощения), а в том, что оно до времени есть дело сокровенное, делающееся известным по откровении свыше, важное, чудесное, кажущееся даже невозможным и недоступным при обычном течении жизни и ходе событий. Ослепление или ожесточение произошло в Израиле, по словам апостола, от части – ἀπὸ μέρους. От части может значить в речи апостола или то, что ослепление в Израиле произошло не на всегда, а только на определенное время, или – что не все подверглись этому ослеплению, ибо среди них и из них есть и верующие (11, 7 и 17 ст.), или – то и другое вместе, т.е. что часть уверовала, а часть остается в ослеплении, но и последние в будущем уверуют, когда спадет ослепление с очей их. Это ослепление Израиля будете продолжаться до тех пор, пока не войдет в ограду веры полное число народов. Когда это последнее совершится, тогда спадет ослепление с очей Израиля; он уразумеет истину, уверует в Господа Спасителя, – и тако (οὕτω – чрез то, что ослепление прекратится) весь Израиль спасется, т.е. вступить в церковь Христову, а даже, быть может, и более: сделается не просто народом христианским, а истинно-христианским, обществом людей святых (о языческих народах у апостола сказано: внидет – εἰσεέλθῃ, а о иудеях спасется – σωθήσεται). Слова: весь Израиль спасется, без сомнения, указывают на то, что Израиль обратится ко Христу целым народом, в большинстве своем, хотя, нужно думать, и не все до одного, подобно тому, как и во

время проповеди апостольской, когда говорили: «весь Израиль не верует», разумели большинство. Что апостол разумел обращение всего народа израильского, это открывается и из того, что он настоящее состоит иудеев называет ожесточением и противопоставляет его состоянию послушания и помилования их, которое может быть в будущем (11, 28–32). А такое противопоставление было бы немыслимо, если бы апостол предсказывал об обращении в последние времена только части иудеев, потому что и во времена ап. Павла не малая часть иудеев приняла христианство. Понятно также, что он понимает в приведенном пророчестве не духовного Израиля (9, 6–8), а именно иудеев по вере и народности, ибо называет их природными ветвями маслины, но только отломившимися от нее (11, 16–24). Тайну будущего спасения иудеев апостол подтверждает свидетельством пр. Исаии (59, 20 и 27, 9; см. Иерем. 31, 33–34). Под Избавителем у пророка понимается Мессия – Господь. Избавитель отвратит нечестие (ἀσεβείας) от Иакова. Очищение от беззаконий совершает освящающая благодать через веру в Избавителя. Во времена апостолов от многих израильтян было отвращено нечестие верою в Господа и благодатью Св. Духа, но лишь от многих, но не от всех; большинство, или лучше – вообще этот народ остался в нечестии. Но так как пр. Исаия решительно утверждает, что Избавитель, пришедши, отвратит нечестие от Иакова или вообще от всего израильского народа, без ограничений, а это еще не сбылось, не сбыться же слово пророческое не может, то, следовательно, отвращение нечестия от всего Израиля относится к будущим временам. Это отвращение нечестия будет состоять в очищении их от грехов: отиму грехи их, – не прощу только вину, но самих сделаю чистыми. А так как очищение от грехов даруется по вере в Искупителя в Крещении, то отсюда следует, что, по смыслу пророчества, наступит время, когда израильтяне уверуют в Избавителя и тогда благодать очистит их грехи (через Крещение и вообще Таинства церкви) и они спасутся. Обращение Израиля ко Христу совершится, по словам апостола, когда в церковь войдет полное число язычников. Следовательно, иудеи обратятся последними и в последнее

время бытия мира, незадолго до второго пришествия Христова. Такое понимание апостольского предсказания подтверждается и словами апостола: еще отложение (отвержение) их (иудеев) примирение миру, что приятие (принятие), разве жизнь из мертвых (Рим. 11, 15)? Мысль этого выражения такова: если ослепление Израиля послужило к примирению мира с Богом, к его спасению, было богатством миру (11–12 ст.), чрез то, что проповедь евангельская, не принятая иудеями, тотчас же перенесена была в мир языческий, то еще больших благ для мира следует ожидать после обращения Израиля. Таким благом будет жизнь из мертвых (ζωή ἐκ νεκρῶν), т.е. то воскресение мертвых, которое произойдет при втором пришествии И. Христа и которое соединится с кончиною мира (Мф. 24, 14).

Самое обращение Израиля имеет совершиться, по изображениям откровения, при посредничестве пр. Илии. С особенною ясностью о пришествии пр. Илии и деятельности его среди сынове Израиля пред пришествием Господа говорят пр. Малахия. Предуказав, что Господь пошлет некогда ангела Своего, чтобы приготовить путь, пророк так говорит об этом ангеле от лица Божия: се Аз посылаю вам (т. е. евреям) Илию Фесвитянина, прежде пришествия дне Господня великого и просвещенного, иже устроить сердце отца к сыну и сердце человека ко искреннему его, да не пришед поражу землю в конец (в рус. переводе: чтобы Я, пришед, не поразил землю проклятием, – 4, 5–6). Днем Господним здесь назван день второго пришествия И. Христа, день страшного суда. Пред наступлением этого дня будет послан пр. Илия, который обратит сердца отцов к детям (сн. Сир. 48, 10), т.е. своею проповедью обратит иудеев ко Христу. Отцы – иудейский народ; дети, по мнению одних, – апостолы, по мнению других, – христиане из язычников. Сердца отцов обратятся к детям, – это значить, что иудеи примут апостольское или христианское учение ⁶⁴³. Иисус Христос после Своего преображения на вопросе учеников: как же книжники говорят, яко Илии подобает приити прежде? сказал им: Имя, убо приидет прежде, и устроить вся (Мф. 17, 10–11; сн. Марк. 9. 12). Слово устроить прикровенно указывает на пророчество Малахии, а Илиею в этих словах

назван не Иоанн Креститель (хотя в 12 ст. и сказано: глаголю же вам, яко Илия уже прииде и не познаша его), а Илья Фесвитянин, который еще приидет и устроит (ἔρχεται и – ἀποκάλυψαι – будущее время). Иоанн Креститель и его деятельность есть лишь прообраз личности и деятельности пр. Илии, имеющего придти в конце времен: аще хотите прияти, той. есть Илия, хотяй приити (Мф. 11, 14), Св. И. Златоуст, объясняя слова Спасителя, говорит: «Писание возвещает о двух пришествиях Христовых, о бывшем и будущем... И пророки упоминают о том и о другом пришествии; они говорят, что предтечей одного из них, именно второго, будет Илия, а предтечей первого пришествия был Иоанн, которого Христос назвал Киев, – не потому, чтобы он был Илья, а потому что он совершал служение его. Ибо как тот будет предтечей второго пришествия, так этот был предтечею первого... Итак, какое же Христос дал решение вопроса (учеников)? Илия точно придет тогда пред вторым Моим пришествием; но и ныне пришел Илия, – называя так Иоанна. Этот Илия пришел. А если ты спрашиваешь о Фесвитянине, то он придет. Посему и сказал: Илия приидет и устроить вся. Что такое – вся. То, что предсказал пр. Малахия: послю вам Илию Фесвитянина, иже устроить сердце отца к сыну, да не пришед поражу землю в конец. Видишь точность пророческого изречения? Когда Иоанна Христос назвал Илиею, то назвал по причине сходства служения. А чтобы ты не подумал, что тоже самое говорится и у пророка, последней присовокупил и родину его, называя Фесвитянином, а Иоанн не был Фесвитянином. Вместе с тем он указывает и другой признак, говоря: да не пришед поражу землю в конец, означая этим второе, страшное Его пришествие. В первом (пришествии) Он не пришел поразить землю: не приидох, говорить, да сужду мирови, но да спасу мир. Итак, означенный слова пророка показывают, что Феосвитянин придет пред тем Его пришествием, при котором будет суд. Объясняет он вместе с тем и причину его пришествия. Какая же причина? Та, чтобы, пришедши, убедил иудеев уверовать во Христа и чтобы, когда Христос придет, не все они совершенно погибли. Посему-то и Христос, приводя им это на память, сказал: и

устроить вся, т.е., исправить неверие иудеев, которые тогда будут жить. Имея это в виду, пророк выразил это очень точно; он не сказал: устроить сердце сына к отцу, но: отца к сыну. Так как отцами апостолов были иудеи, то сказано: обратить к учению сынов, т. е. апостолов, сердца отцов, т. е., расположение иудейского народа... Не смущайся и не предполагай ошибки, когда в одном месте говорится: придет, а в другом: пришел. Все это справедливо. Когда Христос говорить: Илия придет и устроить вся, понимает самого Илию и будущее обращение иудеев; а когда говорить: той есть хотяи приити, называет Иоанна Имею по сходству служения» ⁶⁴⁴. По общему мнению древних учителей, явление пр. Илии (и вместе Еноха) последует уже во дни антихриста, для противодействия и обличения его (Апок. 11, 3–7). Вероятнее, что и иудеи обратятся ко Христу при антихристе, а не до него. Можно даже полагать, что иудеи сначала примут антихриста за ожидаемого ими Мессию (на основании Иоан. 5, 43), но скоро, видя его кровожадную жестокость, отрицание им Бога и самообоготворение, они разуверятся в его мессианском достоинстве, поймут и сознают, что они ошиблись. Этот ужасный обман, в который они будут введены антихристом, образумить их, привлечет их сердце к Тому, Кому антихрист будет врагом и противником, т. е. ко Христу. Сознание своей тяжелой ошибки внушить им мысль, что и вообще ожидание ими Мессии напрасно, и что Мессия уже давно пришел в лице И. Христа. Но всего более подействует проповедь пр. Илии ⁶⁴⁵.

2) С внешним распространением евангелия и обращением иудеев ко Христу чрезвычайно усилится в последние времена и зло (безбожие и антихристианство) и умножатся вообще бедствия. Дьявол, посеяв зло в первых людях, продолжал и будет продолжать вместе с прочими злыми духами сеять его в человеческом роде. Да оно и само столь крепко укоренилось в нем и столь сильно росло прежде, растет теперь и будет расти впредь, что нельзя исторгнуть его, не вырвавши и пшеницы. Вся история человечества есть не что иное, как рост в нем добра и зла и взаимное соперничество и борьба их из-за обладания человеческим сердцем. Так они будут расти до самого конца

бытия человеческого рода. В последние же времена, по свидетельству слова Божия, рост зла чрезвычайно усилится, царство дьявола широко распространится, борьба зла против добра достигнет крайнего напряжения. Сатана, в предчувствии и ожидании скорого конца своего владычества на земле и окончательного осуждения (Иуд. 6), с особенною и страшною яростью восстанет против добра, против верующих в Бога и особенно против христиан (Апок. 12, 12–17). Наступит время широкого распространения безбожия вообще и отпадения от христианской религии, чрезвычайного усиления нравственного развращения, умножения пороков и беззаконий, так что царство Божие, хотя и пребудет на земле, и даже особенно обнаружится его стойкость и несокрушимость, но оно очень умалится. Вместе с этим в последние времена усилятся и умножатся на земле разного рода бедствия, которые будут поражать род человеческий и вызовут скорбь велию. Вообще по силе и повсеместности распространения безбожия, нечестия и зла с одной стороны, а с другой – по тяжести, продолжительности и широте распространения бедствий, это будут времена беспримерные в истории мира и человечества.

Богоотступничество и нечестие последних времен – в их разнообразных проявлениях и производящих причинах ап. Павел называет тайной беззакония ($\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\omicron\mu\acute{\iota}\alpha\varsigma$), а так же отступлением ($\acute{\eta}\ \acute{\alpha}\pi\omicron\omicron\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$): аще не приидет отступление ($\acute{\alpha}\pi\omicron\omicron\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$) прежде, говорить он, и откроется человек беззакония, то не придет и Христос (2Сол. 2, 3. 7–8). I. Христос и апостолы изображают это отступление или эту тайну беззакония, имеющую предшествовать и благоприятствовать появлению человека беззакония, следующими чертами.

В последние времена появится лжехристы и лжепророки, которые многих увлекут за собою, многих отторгнут от Христа и обратят в свою веру. Иисус Христос говорит: мнози до приидут во имя Мое, глаголюще: аз есмь Христос и многи прельстят (Мф. 24, 5). И мнози лжепропроцы восстанут и прельстят многие (11 ст.). Под лжехристами в периоде подготовительный к явлению антихриста правильнее разумеать не столько таких самообольщенных людей, которые объявят себя мессиями или

признают в себе второе воплощение Сына Божия, сколько вообще лжеучителей, которые, отвергая личность Христа и Его учение, станут проповедовать свое собственное учение, как учение спасительное для человечества, могущее принести людям благо и счастье, и в этом смысле будут называть себя спасителями человечества (хρίστοι). В отличие от лжехристов лжепророки явятся проповедниками не своего собственного нового учения о спасении, сколько лжетолкователями и извратителями евангельского учения сообразно настроению общества и для прельщения остающихся право верующими.

На появление лжеучителей, как отличительную черту богоотступничества в последние времена, указывают и апостолы. Дух же явственне глаголет, пишет ап. Павел, яко в последняя времена отступят неции от веры, внемлюще духовом лестчим (внимая духом обольстителям) и учением бесовским, в лицемерии лжесловесник (чрез лицемерие лжесловесников), сожженных своею совестью, возбраняющих жениться, удаляться от брашен, яже Бог сотвори в сиедание со благодарением верным и познавшим истину (1Тим. 4, 1–3; см. 2Тим. 4, 3–4). Искусителями людей, по мысли апостола, будут собственно злые духи, но они будут действовать чрез людей-лжеучителей; учение последних и по своему содержанию достойно быть названо бесовским. Апостолы Петр и Иуда о лжеучителях последнего времени, по отношению к которым лжеучители апостольского века были лишь предтечами, говорят, что они будут ругателе (ἐμπῳκταί, – в рус. пер. наглые ругатели), по своим похотех ходяще (2Петр. 3, 3; Иуд. 18), т. е. такие, лжеучение которых будет иметь основанием похоть и целью – удовлетворение этой похоти, и в виду такого своего характера, без сомнения, соединится с отрицанием и осмеянием истин христианской веры и нравственности, введением нравов и порядков прямо безбожных (см. посл. ап. Иуды). И все это будет выражаемо ими с необыкновенной наглостью и дерзостью. Ап. Петр указывает и на одно из проявлений глумления их над христианством: где есть обетование пришествия .Его (И. Христа)? Отнележе бо отцы успоша, вся тако пребывают от начала создания (2Петр. 3, 4), –

будут спрашивать ругатели, осмеивая веру христиан во второе пришествие Христова. Дерзкая проповедь отрицания и неверия таких наглых ругателей не менее отторгнет людей от веры в Бога и Христа, чем вкрадчивая, льстивая, притворно – набожная речь лжехристов.

Лжехриста и лжеучители появлялись прежде, появляются и теперь. Особенность последних времен, по сравнению с предшествующими, будет та, что лжехристов и лжепророков тогда будет много, что они будут иметь чрезвычайное влияние; они, а не добрые, будут давать направление жизни. Их учение и деятельность и будут первыми и главными источниками распространения нечестия и безбожия в самом начале последних времен. Конечно, успехи лжемессиианской и безбожной деятельности этих орудий сатаны в значительной мере будут зависеть от того, что они найдут в состоянии умов и в направление жизни тогдашнего человечества подходящую почву. Ап. Павел прямо говорить: будет время, егда здравого учения не послушают, но по своим похотех изберут себе учителя, чешими слухом, т. е. которые льстили бы слуху (2Тим. 4,3). Это и естественно, когда человечество будет плоть и будет пренебрегать Духом Божиим (Быт. 6, 3), как было и во дни Ноя, пред потопом (Лук. 17, 26–27).

В тесной связи с умножением лжехристов, наглых, ругателей и вообще учителей безбожия, усилится тайна беззакония. Имея главное место действия вне церкви, беззаконие, усилившись, окажет влияние и на членов самой церкви: и за умножение беззакония иссякнет любви многих (Мф. 24, 12). Иссякновение любви примет в будущем широкие размеры. На место взаимной любви, по пророчесственным изображениям Спасителя, будет господствовать ненависть, даже между близкими родственниками: люди последних времен предадут друг друга и возненавидят друг друга (Мф. 24, 10); предаст же брат брата на смерть, и отец чадо; и восстанут чада на родителей и убьют их (Марк. 13, 12; сн. Лук. 21, 16), – до таких пределов дойдет ничем не сдерживаемое проявление злобных чувств друг к другу; разорваны и попраны будут узы даже самого близкого кровного родства. В особенности,

конечно, эта ненависть и злоба обнаружатся по отношению к верным сынам церкви Христовой; тогда предадут вы в скорби (мучения), и убьют вы; и будете ненавидимы всеми языки имени Моего ради (Мф. 24, 9; Марк. 13, 13; Лук. 21, 3 7). А ап. Павел в послании к Тимофею так изображает нравственное состояние людей в последние времена. Сие вежд, пишет он, яко в последние дни настанут времена люта (καίροί χαλεποί). Будут бо человецы (не некоторые лишь, а взятые в большинстве) самолюбцы (самолюбие – корень всех страстей), сребролюбцы, величави, горди (высокомерны и горды, что особенно может проявиться в отношениях высших к низшим себе и подчиненным слабым и угнетенным), хульницы (злоречивы – и по отношению к ближним, особенно высшим себя, а затем и по отношению к Богу), родителем противящийся (непокорны), неблагодарни (и к земным покровителям и Богу), неправедни (άνόσιοι – непреподобны, или неподобающи, не таковы, каким следует им быть по званию, состоянию, положению, месту), нелюбовни (ἄστυροί, – чужды даже и родственной любви к своим), непримирительны (ἄσπονδοί, – такие, которые отвращаются от всякого примирения, не предпринимают и опытов примирения), клеветницы (διάβολοι), невоздержницы («и в язык, и в чреве, и во всем другом», по выражению св. И. Златоуста), некротцы (άνήμεροί, – резки и буйны, во взор, слов, движениях), неблаголюбцы (ἀφιλάγαθοί, – враги всякого добра), предатели (πρόδοται, – «предатели дружбы» или «сотоварищества» не ради блага, а ради личной пользы, на зло другим), нагли (προπητῆς, – не имеющие в себе ничего основательного, – не твердые, не постоянные), напыщени (τετυφω μένοι, – полны надменности, спеси), сластолюбцы (φιλήδονοι – живущие в собственное свое удовольствие), паче нежели боголюбцы (φιλόθεοι), имущии образ благочестия, силы же его отвергшиися (2Тим. 3, 1–4).

Развитие и широкое распространение зла повлечет за собою общественные бедствия. В последние времена будут поражать человечество страшные войны, глады, моры, мятежи и землетрясения. Все этого рода бедствия явятся частью естественным следствием нечестия и беззакония людей, частью

наказанием Божиим людей за богоотступничество и нравственное раствление.

Выше указанные свойства людей последних времен таковы, при которых соблюсти мир невозможно, которые неизбежно и скоро вызовут раздоры, соперничество, вражду между целыми народами. Взаимная всеобщая вражда между людьми усилится до того, что восстанет язык на язык (народ на народ) и царство на царство (Мф. 24, 7). Войны всегда бывали в мире, и будут продолжаться, пока существует территориальное, расовое или племенное деление человеческого общества. Но, очевидно, войны последних времен и по побуждениям своим и по характеру своему будут в зависимости от развития злых сил в человечестве, от нравственного развращения людей, разнузданности страстей, а это предполагает особенную их ожесточенность, смертоносность и бедственность по своим последствиями. Они будут так ужасны, что благочестивые свидетели событий последнего времени готовы будут думать, что тотчас всему должен наступить конец. Но Господь предупреждает, что время войн продолжится не короткое время: услышати имате брани и слышаны бранем (о военных слухах). Зрите, не ужасайтесь; подобает бо всем сим быти. Но не тогда есть кончина (Мф. 24, 6). С войнами соединятся и другие внешние бедствия, независимые так непосредственно, как войны, от развращения людей: и будут глади и пагуби и труси по местом (Мф. 24, 7), труси велицы (Лук. 21, 11), и мятежи (Марк. 13, 8). Голод и болезни, отчасти, конечно, будут следствиями войне. За войнами, особенно продолжительными и ожесточенными, обычно следуют и с ними соединяются голод и болезни. Естественно и понятно и возникновение нестроений внутри царств или мятежей (ταραχαί), как проявление народного ропота и недовольства по поводу общественных бедствий в виде войн, эпидемических болезней, голода. Что же касается землетрясений, то это – очевидные наказания свыше за нечестие.

Зло в разнообразных его проявлениях достигнет в последние времена высокой степени напряжения и повсеместного распространения, конечно, не сразу. Равным

образом и бедствия, которые тогда постигнут род человеческий, будут усиливаться и распространяться постепенно. Нужно думать, что степень силы и распространенности зла и бедствий будут не одинаковы в начале и конце последних времен. Начало последних времен будет служить подготовкой конца их и конец их будет завершением начала ⁶⁴⁶.

Зло и бедствия, указанные выше, будут отличать преимущественно начало (первый период) отступления людей от Бога в последние времена. Проявления этого зла и соединенные с ним нравственные нестроения и внешние бедствия, как они ни будут тяжки, однако суть еще только начало болезней (ἀρχὴ ὧδίνων – начало болезней рождения), – не тогда есть кончина (Мф. 24, 6, 8; Марк. 13, 6, 8). Пред самым пришествием Христовым диавол воздвигнет особенное орудие – представителя и поборника лжи и зла в лице антихриста. При нем отступление и бедствия земнородных достигнут полной силы, и такой, что если бы не сократились дние они, не бы убо спаслася всяка плоть (Мф. 24, 22).

III. Спрашивают: такие признаки второго пришествия Христова и кончины века, какие повсеместное распространение христианства, – с одной стороны, а с другой – всеобщее и глубокое развращение нравов, успехи лжехристов и лжепророков, широкое развитие безбожия, не суть ли исключаящее друг друга признаки? На самом деле однако одновременное совпадение несоединимых, по-видимому, противоположностей следует признать совершенно естественным и возможным. «Умножение зла и усиление антихристианства, рассуждает по этому вопросу отечественный богослов-профессор, вызовет сильнейшее противодействие со стороны истинных христиан, которое обнаружится как в упорной борьбе против врагов христианства и вообще против зла, так и в пламенном проповедании евангелия. Повторится бывшее в первые века христианства. Проповедников его будут предавать на мучения и убивать (Мф. 24, 9); но, как и в первые века христианства, кровь христиан будет семенем новых христиан, как сказал Тертуллиан о своем времени. Народы, бывшие издавна христианскими, быть может, останутся христианскими

только по имени: среди них – то именно и обнаружатся глубокое нравственное растление, лицемерная вера во Христа, сектантство всяких видов и положительное отпадение от Христа и безбожие. Ревностные последователи Христа, безе сомнения, и в среде этих народов будут ободрять верных, бороться против лжеверующих и неверующих проповедников. Но хотя и тут их деятельность будет не бесплодна», однако главным образом «их самоотверженная борьба против зла и неверия и их страдания за Христа окажут сильное действие на языческие народы и расположат их к принятию христианства. Многие и многие последователи Христа, видя поругание Его имени среди христианских народов и не надеясь исцелить язвы последних, пойдут с проповедью к язычникам, чтобы обращением их ко Христу вознаградить потери христианства. Проповедание евангелие язычникам будет живейшею потребностью их сердца, удрученного мрачным видом распространившихся, безнравственности, нечестия, лжеверия и безбожия. При таких обстоятельствах их проповедь не может не быть живой и пламенной, идущей из глубины сердца и потому пленяющей сердца слушателей. Она будет столь же действенна и успешна, какой была проповедь первенствующих христиан. И как в первые века христианства евангелие принимали не столько знатные и образованные, сколько бедняки и невежественная чернь: так, быть может, и в последние времена образованные христианские народы не уступят ли первенства в вере грубым новообращенным ко Христу язычникам? Как при первом пришествии И. Христа многие первые оказались последними и последние первыми: так не то же ли будет и пред вторым Его пришествием? Впрочем, и из последних званных далеко не все окажутся избранными. Они сделаются членами церкви Христовой в такую тяжкую годину для последней, что многие и многие из них, едва ставши христианами и не укрепившись в вере, отпадут от Христа: они не устоять против соблазнов, другие не выдержать гонений, лишений и страданий... Быстрому и широкому распространению христианства среди язычников в последние времена, но вместе с тем и не твердости новообращенных, будете благоприятствовать самый характер

тогдашней эпохи. В критические эпохи, в эпохи брожения и расслабления мысли, люди легко меняют старую веру на новую и еще легче меняют одну новую веру на другую. В последние времена больше, чем когда бы то ни было, язычники будут оставлять язычество и принимать то истинное, то ложное христианство, и опять отступать от него; а, с другой стороны, давние христиане будут легко возвращаться в язычество, или переходить из одной секты в другую, или совсем становиться неверующими... Разумеется, так будете в большинстве людей; отдельные же лица среди всеобщей расшатанности и в страшной взаимной борьбе сталкивающихся верований и учении тем сильнее закалять свой характер, – одни в неверии, другие в вере, третьи в лжеверии... Таким образом, в перед последних времен хотя евангелие будет проповедуемо по всей земле и хотя, быть может, нехристиан останется мало, теме не менее религиозное и нравственное состояние людей будете крайне жалким; потому что многие и большая часть людей будут христианами только по имени, а по жизни язычниками; другие будут христианами лже-верующими, сектантами разнообразных толков; третьи, из новообращенных, будут не тверды в вере и потому легко будут изменять ей, увлекаемые коварными лжеучениями и житейскими выгодами, или же подавляемые страхом мучений»⁶⁴⁷.

В частности, против свидетельства откровения о постепенном развитии в силе и расширение в объеме зла в дальнейшей жизни человечества возражают сторонники т.н. прогресса. Они утверждают, что как прошедшая история человечества была постепенным совершенствованием человечества (восхождением от полуобезьянного состояния к состоянию дикарей, полукulturности и культурности), так и в будущем предстоит человечеству поступательное движение вперед, от худшего к лучшему. Поэтому в будущем надлежит ожидать не усиления нравственного зла вообще, а необыкновенно-высокого усиления блага и счастье, умственного и духовного развития человечества, не войне, а водворение мира между народами, не мятежей, голода, моровых болезней, а полного довольства всех, равномерного распределения благ,

совершенного и полного социального благоустройства, короче – возвращение рая, наступления золотого века. Но столь оптимистические желания не имеют для себя достаточных оснований. Все блага мировой жизни защитниками указанной теории прогресса ставятся в прямую зависимость от культуры, цивилизации, понимаемой единственно в смысле накопления и распространения знаний. Нравственный прогресс общества обуславливается, с точки зрения этих теорий, прогрессом умственным и только им одним. Нельзя, конечно, отрицать, что область науки обширна, задачи ее велики, значение ее бесспорно. Но одна наука, одно образование ума далеко недостаточно для устранения зла жизни и достижение всеобщего счастья. Наука расширяет умственный кругозор человека, знание увеличивает его власть над природой, но духовно возродить человека, нравственно его возвысить наука не может. Стоит сравнить состояние древнего мира и современного человечества, чтобы убедиться в том, что образование можете изменить формы зла, сделать их более утонченными, но уничтожить зло, улучшить нравы, облагородить человечество оно не может. Со времен Фалеса, Архимеда, Аристотеля и др. наука сделала такие успехи, мир обогатился таким богатством всесторонних знаний, что золотой век, о котором мечтали поэты древнего мира, по-видимому, давно должен бы наступить. Но при всех этих завоеваниях ума, по заявлениям самих же прогрессистов, «золотой век человечества еще впереди». Наука и знание до сих пор не избавили ни от одной из тех форм зла, какие указаны в качестве признаков наступления кончины века. Обратим внимание, напр., на международные политические отношения. Вооруженный мир, превращающий всю культурную Европу в вооруженный лагерь, есть характерная черта нашего времени. Государства поглощены заботой об увеличении своих войск и боевой готовности; наибольшую часть своих доходов тратят на вооружение и содержание войск; военные бюджеты растут непомерно. Трудно видеть в этом современном милитаризме приближение конца «военного периода истории», трудно верить в прочность этого «вооруженного мира», который почасту

нарушаясь то в одном, то в другом месте, грозить чуть не всемирной войной, а главное, – невозможно признать, что наука и цивилизация в силах устранить политические бедствия. Не больше сделала наука и для устранения другой формы зла общественного – зла социального, называемого капитализмом. «Капитализм, язва современной цивилизации, – это глухая стена, о которую в дребезги разбивается прогресс» с его мечтами о земном счастье ⁶⁴⁸. Невежество народных масс, чрезмерный труд одних и праздность других, вопиющая нужда и расточительная роскошь – все это обычные явления нашего времени, которое считается временем «цивилизации и прогресса». Разница между общественными классами не только не уменьшается, а вырастает все в большую пропасть, разжигая вместе с тем в душах обездоленного пролетариата мрачную, сознательную злобу против капитализма. Колоссальный стачки рабочих, уличные побоища, разгромы промышленных и торговых заведений, динамитные взрывы, застрачивания и аграрные преступления – все это, по словам одного мыслителя, становится обыденными, нормальными явлениями экономической жизни современной капиталистической цивилизации. Не ясно ли, что накопление знаний в есть еще увеличение суммы добра на земле и развитие науки не обеспечивает наступления когда-либо золотого века для человечества? Говоря другими словами, наука, возводимая на степень руководительницы жизни, не в силах успешно выполнить этой задачи и привести человечество к лучшему будущему. Знание, которое доставляет человеку наука, может быть употреблено и с пользой, может служить и добру, как теперь в большинстве случаев оно получает злое применение. Но это доброе применение знания зависит не от науки, не от развития ума, а обуславливается доброю настроенностью сердца. Но область последнего есть область религии. Религия, живая, тесная связь человека с Богом, жизнь человека по воле Божией – вот что может преобразовать сердце человека, изменить строй и направление его чувств, воли, а следовательно, и деятельности. Возрождение человека есть дело веры, дело религии. Современная же наука нередко

совершенно устраняет религию, считает ее отжившей мифологией. Следствия этого крайне печальны. Вместо нравственного возрождения замечается нравственное вырождение, Высшие потребности заглушаются, земной мир становится единственным, на который обращено внимание человека, и у него все заботы сводятся к тому, чтобы сделать свою земную жизнь все более и более удобною. Станным и поразительным образом человечество с его научным прогрессом идет именно к тому образу жизни, который указан И. Христом в эсхатологической беседе и который воплотили некогда современники Ноя ⁶⁴⁹ .

§ 194. Антихрист и время его пришествие

Слово «антихрист» употребляется в св. Писании в двояком значении; общем и частном или собственном. В общем смысле этим именем означает всякий, кто отвергает, что Иисус есть Христос (1Иоан. 2, 22), т. е. Мессия-Искупитель, кто не исповедует Иисуса Христа, воплоти пришедша (4, 2; см. 2Иоан. 7 ст.), т. е. Его богочеловечество и богосыновство, кто отвергает Отца и Сына, ибо всяк, отметая Сына, ни Отца иметь, а исповедая Сына, единосущного Отцу, и Отца иметь (1Иоан. 2, 22–23). В этом смысле и ныне антихристы быша мнози (καὶ οὖν ἀντίχριστοί πολλοί γεγόνασιν, – 2, 18; св. 4, 3). Такие антихристы есть и теперь, будет их много и впредь. Но эти антихристы суть только предшественники или предтечи антихриста в собственном или строгом смысле, о котором св. Иоанн говорит: слышасте, яко антихрист грядет (ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται, – 1Иоан. 2, 18). Этот антихрист один, он еще не пришел, но явится пред кончиною мира. В отличие от антихристов в общем смысле, или антихристов-лжемессий, которые признают Христа, но только ложно истолковывают учение о Его лиц и Его евангелие, антихрист в собственном смысле – это такой последний, жесточайший противник и враг Христа и Его церкви, который всеми способами будет стараться разрушить дело Христово и вместе обманно выдавать себя за Христа. Это показывается и в самом греческом наименовании его – ὁ ἀντίχριστος, которое означает противника или врага Христа, обманно выдающего себя Христом (предлог ἀντί в сложении с другим словом значить обыкновенно против, но значить также вместо) ⁶⁵⁰.

I. Учение об антихрист, как определенном, чрезвычайном противнике Христа и Его церкви, имеющем явиться лишь в последние времена, имело в разные времена, имеет и ныне не мало противников. Не признающими этого учения высказаны разные мнения по вопросу о том, кого же или что должно понимать под антихристом, если не понимать чрезвычайного врага Христова, которого воздвигнет диавол незадолго до второго пришествия Христова. Правильное решение этого

вопроса имеет большую важность, так как от такого или иного решения его зависит то или другое понимание свидетельств Писания, в которых говорится о свойствах антихриста, деятельности, месте и времени его действованиа и т. п.

Довольно распространенным является мнение, что антихрист только изображается в Писании под видом одного лица, но на самом деле будто бы под антихристом должно понимать не какого-либо определенного, отдельного «человека беззакония», но боговраждебную духовную силу, действующую в мире, антихристианский дух времени, нечестие, обнаруживающееся в различных еретиках и вообще нечестивых людях, в целом обществе беззаконников или их преемственности (антихрист – коллективное или собирательное понятие). Действие этого злого начала (принципа) или враждебной христианству силы обнаруживается и теперь, но в будущем оно может достигнуть своего крайнего развития. Поэтому всегда был антихрист в мире и теперь существует, но главным образом исполнятся пророчества о нем в будущем. Поэтому же все, что говорится в Писании об антихристе, как отдельной личности, о его свойствах и действиях, – все это должно понимать в несобственном смысле, все это – олицетворения зла и его проявлений.

Подобное мнение было высказываемо уже во времена блаж. Августина ⁶⁵¹. После времен блаж. Августина оно было, как бы забыто на некоторое время. Но в средние века, когда римские папы стали захватывать в свои руки с духовною и светскую власть, а в римской церкви появились искажения христианской истины, недовольные вмешательством пап в дела управления государством (как некоторые короли), или несогласные с вероучением и недовольные порядками в римской церкви, и особенно сектанты (вальденсы, альбигойцы, виклефиты и гусситы) стали называть пап антихристами. Однако это было лишь выражением ропота против папства, высказывалось не смело, отрывочно. Во времена же реформации мнение об антихристе, как целом ряде личностей, сделалось господствующим. Увлечшись ненавистью к папству, реформаторы прямо объявили, что под антихристом должно

разуметь папу, точнее – длинный, проходящий чрез многие столетия ряд лиц, ряд епископов на римском престоле (начиная с Бонифация III,–VII в.), так что образуется правильная династия или преемство антихристов, с небольшими разве промежутками, именно: всякий раз, как только римский престол становится свободным, то нет и антихриста; но как скоро замещается, то и антихрист является. Это мнение высказано самим виновником реформации – Лютером ⁶⁵². Оно внесено в символические книги лютеранства и таким образом получило значение догматически-обязательного члена веры для лютеран ⁶⁵³. Швейцарские реформаторы – Цвингли Кальвин точно так же утверждали, будто настоящий, последний антихрист есть папа, или точнее – папство ⁶⁵⁴. Вообще подобное понимание антихриста во времена реформации (в XVI и XVII в.) было так распространенным и общепринятым между протестантами, что понимать его было иначе даже опасно ⁶⁵⁵. Раскрывали и доказывали это понимание многие из лютеранских и реформатских богословов как времен реформации, так и позднейших (XVI–XVIII в.) ⁶⁵⁶. Державшиеся такого воззрения папу именовали антихристом в собственном смысле (*antichristum spetialem et κατ' ἐξοχήν*), *antichristus magnus*, а антихристианских лжеучителей разных времен – *antichristi parvi*. Но в основе этого взгляда лежит вражда протестантов против папства и р.-католической вероисповедной системы, преувеличенный взгляд на пороки и лжеучение папства и клира римской церкви, произвольное и извращенное толкование Писания ⁶⁵⁷.

В новейшее время учение об антихристе главе реформации и символических протестантских книг не признается обязательным в протестантском богословии. Большинство богословов протестантских совершенно отрешилось от своего вероисповедного (или полемического) учения об антихристе, как длинном ряде римских епископов, и в своих рассуждениях об антихристе иные из них даже совсем не упоминают о папах. Вероисповедное понимание заменилось пониманием антихриста в более общем смысле. Под антихристом многие из протестантских богословов новейшего времени разумеют злое

начало (принцип), или силу, обнаруживающуюся в нечестивых и безбожных личностях, – противохристианский и боговраждебный дух времени, проявляющийся во многих лицах разных времен. Римские епископы, с точки зрения этого взгляда, являются антихристами лишь в общем смысле, и на столько, на сколько в их заблуждениях и пороках выразилось зло. Постепенно развиваясь и усиливаясь, зло, по мнению защитников этого понимания антихриста, к концу времен разовьется в широких размерах и будет уничтожено по открытии царства славы, но и тогда не будет явления антихриста, как отдельной личности, как особенного орудия сатаны для борьбы со Христом и Его церковью ⁶⁵⁸.

Подобное же заблуждение в учении об антихристе содержится и некоторой частью наших раскольников-старообрядцев, именно беспоповцами. И они утверждают, что антихрист есть не одно определенное лицо, которое явится перед кончиною мира, а дух неверия и нечестия, совокупность ересей и целый ряд лиц, проникнутых этим духом. Антихрист в этом смысле, утверждают они, уже явился в мир и «духовно» царствует везде, преимущественно же в нашей русской православной церкви (с 1666 г.). «Отступление» в последней началось при патриархе Никоне, будто бы исказившем древнюю веру и оставившем святоотеческие предания, и продолжается после патриарха Никона. В ней будто бы все – и книги св. Писания и иерархия, и Таинства, и богослужение, – содержится в превратном виде и носит печать антихриста ⁶⁵⁹.

По другому мнению, также появившемуся в протестантстве, писатели тех новозаветных книг, в которых христиане находят учение об антихристе, высказали не пророчества об имеющем некогда явиться антихристе, а изображали исторических лиц, которые уже сошли в могилу, и прошедшие исторические события. Представители этого т.н. временно – исторического понимания антихриста предсказания о явлении антихриста таким образом считают уже исполнившимися. Высказывая такое мнение, все они согласно думают, что под вторым пришествием Христовым, которому должно предшествовать явление антихриста, надлежит разуметь невидимое пришествие Его на

суд над Иерусалимом и иудеями, осуществившееся в разрушении Иерусалима. Соответственно этому учение ап. Павла о человеке греха они применяют к лицам и событиям, современным апостолам, к периоду времени, окончившемуся разрушением Иерусалима (в 70 г. по Р. Х.) ⁶⁶⁰ . Одни из них понимают под антихристом или человеком беззакония известного своим безбожием императора Кая Калигулу, – того безумного тирана, который требовал всеобщего почтения себе, как высочайшему Богу, – большего, чем какое оказывали Юпитеру, и приказал поставить свою статую в храме иерусалимском (чему помешала лишь постыдная смерть императора) ⁶⁶¹ , другие – Тита, войско которого внесло изображение богов в опустошенный храм Иерусалимский, приносило там жертвы и провозгласило Тита императором ⁶⁶² , иные – гностиков, с их ненавистью к христианам и развратом, особенно же Симона волхва ⁶⁶³ . Некоторые готовы были понимать под антихристом иудейский народ с его порывами к мятежам и с его ненавистью к христианским общинам, – народ, который только император Клавдий еще сдерживал от отпадения от Рима ⁶⁶⁴ . Главным же образом под антихристом и апокалипсическим зверем понимают римского императора Нерона ⁶⁶⁵ .

Но все такие мнения не имеют для себя оснований в Писании. Откровение, как его понимала и понимает церковь, ясно учит, что под антихристом в собственном смысле этого слова должно разумеать отдельное, определенное лицо, чрезвычайного «человека беззакония», а не множество нечестивых людей или враждебную лишь Богу и Христу силу, нечестие и безбожие, особенно имеющие усилиться в последние времена.

Спаситель говорил неверующим иудеям: Аз приидох во имя Отца Моего, и не приемлете Мене; аще ин (ἄλλος) приидет во имя свое (ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ), того приемлет (Иоан. 5, 43). Под иным, которого Иисус Христос противопоставляет Себе со стороны свойств и действий, а также со стороны отношений к нему иудеев, надлежит разумеать не вообще лживого пророка или учителя, а особенного и чрезвычайного Его противника. Св.

И. Златоуст, объясняя эти слова Спасителя, спрашивает: «о ком это Христос говорить: приидет во имя свое? и отвечает: здесь Христос указывает на антихриста... Если вы преследуете Меня, говорить Он, из любви к Богу, то гораздо более следовало бы так поступить с антихристом... Он насильственно будет похищать все, ему не принадлежащее, и называть себя богом над всем» ⁶⁶⁶. Так объясняли эти слова и другие учителя церкви ⁶⁶⁷. Такого разумения требуют самый состав и цель слов Спасителя, и свойства предрекаемого «иноного». Спаситель «иноного» противопоставляет Себе, действия «иноного» во имя свое – действия Своим во имя Отца; неверию иудеев в истинного Мессию (не приемлете Меня) противопоставляет их веру вне истинного – «иноного» (того приемлет). Но так как Христос есть лице единое, то, очевидно, и поде именем того иного, которого Он прямо противопоставляет Себе, нужно разуместь также лице определенное; ибо свойствам и действиям одного лица можно противопоставлять свойства и действия, принадлежащая также лицу, а не обществу. Слово ин Иисус Христос употребляет в числе единственном, и пришествие «иноного» относить к будущему времени: ин приидет (ἄλλος ἔλθῃ). Такой образ речи Спасителя также указывает на некоторое особенное лице, которое отличается от всех других лжеучителей, существовавших и прежде и при И. Христе. Ибо, если бы Спаситель говорил здесь о лжеучителях вообще, в таком случае Ему не было бы нужды говорить о появлении их во времени будущем и при том в числе единственном; видеть в словах Спасителя указание на лжепророков вообще, уже существовавших в Его время, значить – произвольно изменять собственный смысл этих слов. Далее, Спаситель говорить здесь приспособительно к образу мыслей иудеев, ожидавших в лице Мессии царя-завоевателя, и говорить с тою целью, чтобы обличить их, указывая им, что они, отказавшись от истинного Мессии, примут лжемессию. Но известно, что под ииенем Мессии – завоевателя, которого иудеи и прежде ожидали и теперь ждут, они разумеют одного определенного человека. – Самые свойства предрекаемого Спасителем «иноного» показывают не только то, что «иной» будет лицом особенным,

но и то, что будет отличаться от всех лжеучителей по своей чрезвычайной гордости. Известно, что лживые пророки предвещали будущее как будто от лица Божия: лживо пророцы прорицают во имя, Мое, говорить Господь; не послах их, не заповедах им (Иерем. 14, 14.); лжеучители и еретики стараются подтвердить свои учения свидетельствами из слова Божия; лжемессии, являвшиеся между иудеями, всегда называли себя посланниками Божиими. Но не таков будет «иной»; он никого не будет признавать выше себя, прщет во имя свое.

Ап. Павел, преподавший христианам и устные наставления относительно антихриста (2Сол. 2, 5), оставил в своем втором послании к солунянам (2, 1–12) ясное учение о лице и свойствах антихриста, как единичной и исключительной личности. Изображая имеющегося явиться беззаконника, он говорить: да никтоже вас прельститъ ни по единому же образу (никаким образом); яко аще не приидет отступление (ἡ ἀποστασία) прежде и откроется (ἀποκαλυφθῇ) человек беззакония (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας) ⁶⁶⁸, сын погибели (ὁ υἱός τῆς ἀπωλείας), противник (ὁ ἀντικείμενος) и превозносяйся паче всякого глаголемого бога или чтилища, якоже ему сести в церкви Божией, аки Богу, показующу себе, яко бог есть (3–4 ст.). Его пришествие (παρουσία) будет по действию сатанину, во всякой силе и знамениях и чудесах ложных (9 ст.). Что здесь речь идет об антихристе, в этом согласны все. Но что слова апостола нужно понимать в собственном, буквальном смысле, в этом убеждают как повод и цель изображения апостолом беззаконника, так и образ выражения мысли. Солунские христиане думали, что уже настает день Христов (2 ст.). Такое ложное мнение вредно отзывалось на их жизни: оно лишило их трезвости мысли и благоразумия, и многие из них совсем уже не занимались делами, а в ожидании скорой кончины мира, предавались праздности (3, 6–12). Чтобы устранить такой беспорядок и успокоить солунян, апостол указывает, что они ошибочно думают, будто уже настает день Христов, потому что еще не пришло отступление (ἡ ἀποστασία, – покинутие или оставление определенной, обязательной и господствующей нормы в качестве специально индивидуального факта, в данном

случае – ἀποσίασις от евангелия царствия Божия) и не явился (ἀποκαλυφθῆ, – обнаружится, выйдет на свет, покажется) в мир беззаконник (ὁ ἄττυς), его же Господь Иисус убьет духом уст Своих и упразднит явлением пришествия Своего (8 ст.). Стало быть ближайшим признаком второго пришествия Христова служат, по мысли апостола, явление беззаконника, имеющего и могущего возрасти в благоприятной и сродной ему среде. Сообразно с целью указания на его явление, апостолу, очевидно, надлежало преподать, с одной стороны, возможно полное учение об антихристе, с другой, – учение ясное, понятное для всех, употребляя слова в самом строгом, собственном смысле, а не в переносном; если же почему-либо необходимо было бы апостолу употребить речь не прямую, то, без сомнения, он указал бы солунянам, что слова его должно понимать в смысле несобственном. Но ничего подобного нет, да и не может быть при той цели, с какою ап. Павел излагает учение об антихристе. Самый образ выражений апостольских представляет антихриста, как определенного человека, – но такого, какой может появиться только в век чрезвычайного беззакония и отвержения евангелия, который будет чудовищным воплощением зла. Апостол называет его человеком беззакония (или греха), т. е. чрезвычайным беззаконником, злодеем, сыном погибели, говорит о нем, что он сядет в храме, будет выдавать себя за Бога, творить знамения и чудеса, что никак нельзя понимать в коллективном и общем значении. К тому же, пред каждым из наименований, усвояемых антихристу, в греческом подлиннике стоит определенный член. «Греческие же члены, замечает св. Епифаний, придают предмету определенное значение, потому что, где прилагается член, там членом, без сомнения, утверждается, что речь идет о чем-либо одном определенном и самом видном, а без члена речь понимать нужно неопределенно. Бог – ὁ Θεός означает Бога действительного, истинного и знакомого, а если скажем Бог – Θεός без приложения члена, то разумеем какого-либо Бога: языческого, или Бога истинного. Тоже и в речениях «человек»: слово ἄνθρωπος означает человека вообще, а ὁ ἄνθρωπος – одного только определенного человека» ⁶⁶⁹. Далее,

изображаемый апостолом человек греха составляет прямую противоположность Христу. Так, апостол обозначает его явление теми же словами, который он и вообще св. Писание употребляет по отношению ко второму пришествию Христа: антихрист будет иметь явление – ἀποκαλύψις (2Сол. 2, 3. 6. 8) и пришествие – παρουσία (ст. 9) в противоположность пришествию (2, 8) и явлению (1, 7; ср. 1Кор. 1, 7) Христа. Он будет человек греха в противоположность человеку, совершенно не знавшему греха (2Кор. 5, 21). В противоположность Господу славы (1Кор. 2, 8), Он будет сын погибели, а в противоположность Сыну человеческому, уничившему Себя, он будет превозносящийся выше всего, называемого Богом (2Сол. 2, 4). Такая прямая противоположность антихриста Христу так же заставляет в первом видеть действительного человека, подобно тому, как и Христос есть истинный человек. Вообще, первое и самое простое понимание вышеприведенного места из послания апостола Павла есть то, что антихрист есть особенное, видимое лицо.

Ап. Иоанн, которому открыты были последние судьбы мира, пишет: дети, последняя година (ἔσχατη ὥρα) есть. И яко же слышасте, яко антихрист грядет (ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται), и ныне антихристи мнози быша (1Иоан. 2, 18). В этих словах тайнозритель указывает христианам признаки последнего времени. Такими признаками поставляет он, во-первых, имеющего явиться антихриста, во-вторых, уже появившихся противников Христовых: о первом говорит в числе единственном, а о вторых – во множественном. А это показывает, что он различает антихристов вообще от антихриста в смысле особенном. – Кроме того, об одном антихристе апостол говорить только как об имеющем придти, но еще не существующем: антихрист грядет ⁶⁷⁰; напротив, о многих антихристах свидетельствует, что они уже появились: быша. Тайнозритель, конечно, знал, что и после него в Христовой церкви появятся многие еретики и лжеучители, подобные появившимся при нем; следовательно, если бы он хотел указать здесь под именем антихриста не лице особенное, а только вообще лжеучителя, то, или совсем не упомянул бы о нем, или

сказал бы так же, как и о существовавших, в его время, т.е., что «антихристы грядут», в числе множественном. При том, ап. Иоанн, когда говорит о многих появившихся антихристах, то не ставит перед их наименованием члена ($\nu\tilde{\upsilon}\nu \acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\iota \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota \upsilon\epsilon\upsilon\omicron\nu\alpha\sigma\iota\nu$), и этим дает знать, что он понимает здесь всех вообще противников Христовых в целой их совокупности. Напротив, когда говорит о грядущем антихристе, то ставит перед его наименованием член, показывая этим, что он понимает некоторое особенное, определенное лицо.

При свете приведенных ясных свидетельств откровения об антихристе, как лице отдельном, можно находить, как и действительно находили древние учителя, указания на него и в других, хотя и прикровенных местах Писания, именно у пр. Даниила и в Откровении И. Богослова.

Пр. Даниил, описывая свое видение о четырех монархиях под образом четырех зверей (7 гл.), говорит, что на четвертом звере, более прочих ужасном и страшном, он видел десять рогов, и что среди этих рогов еще рог мал (небольшой) взыде, и в этом роге были очи, яко очи человеци, и уста, глаголющая великая (высокомерно, 7 и 8 ст.). В другом видении (гл. 8) пророку открыто было архангелом Гавриилом, что этот малый рог означает царя, который будет царь наглый и искусный в коварстве, и укрепится сила его,... сердцем своим он превознесется и среди мира погубить многих (8, 24–25). Этот царь превзойдет злобою всех прочих царей (7, 24; 11, 44), и на Бога богов возглаголет тяжкая т. е. хульное (11, 36, 7, 25), будет великим завоевателем, откроет брань против святых и превозможет их (7, 21; 8, 24). Тогда будет такая скорбь, якова не бысть, отнеле же создася язык на земли (12, 1), и дастся мерзость запустения (12, 11). Ближайшим образом – здесь указывается на Антиоха Епифана, от которого иудеи терпели жесточайшие гонения (1 Макк. 1 гл.; 2 Макк. 6, 1–10). Но нет сомнения, что более полного и окончательного – исполнения этого пророчества должно ожидать при кончине мира, когда придет последний, чрезвычайный враг Божий. Сам пророк дает разуметь это, когда говорит, что по скорби тех дней Вышний разрушит власть нечестивого царя, потом откроется вечное

царство святых (7, 35–27), и мнози отъ спящих в земней персти восстанут, сии в жизнь вечную, а инии в укоризну и в стыдение вечное (12, 2). Потому и большая часть отцев церкви, упоминавших об этом пророчестве, прямо относили его к антихристу, как чрезвычайному врагу Христову, имеющему придти пред кончиною мира ⁶⁷¹. Антиох же Епифан с своею гордостью, дошедшею до самообоготворения, и с своею фанатическою ненавистью к Богу и к Его закону, есть лишь, как объясняли древние учителя, прообраз антихриста. «В св. Писании, говорит блаж. Иероним, истина будущего обыкновенно предпосылается в образах. А потому, как Соломон и другие святые пробразовали имеющего придти Спасителя, так и царь Антиох (прообразовал) гнуснейшего антихриста» ⁶⁷². Если же царь Антиох есть про образ антихриста и лице определенное, то, очевидно, и прообразуемый им антихрист, также должен быть человеком в собственном смысле, а не каким-либо обществом нечестивых или безбожным духом времени.

Подобно Даниилу, предсказывает об антихристе и св. Иоанн Богослов в Откровении (13, 1–12; 17, 8–14 и др.). Хотя пророческие видения его о последнем враге Христовом покрыты глубокою Таинственностью, но нет сомнения, что под именем изображаемого в его видениях чрезвычайного врага церкви должно разуместь антихриста в собственном смысле, в таком же, в каком говорят о нем пр. Даниил и ап. Павел. Так, по предизображениям св. Иоанна, будущий чрезвычайный враг Христовой церкви будете победителем десяти царей (Апок. 12, 3; 17, 12; сн. Дан. 7, 24), воздвигнет брань на святых (Ап. 11, 7; сн. Дан. 7, 21), и, наконец, с наступлением последнего суда будет сам побежден и осужден на мучения вместе с поклоняющимися ему (Апок. 19, 20–21; 20, 10; 14, 10–11; сн. Дан. 7, 9–12. 22. 27; 2Солун. 2, 8). Имея в виду эти предсказания тайнозрителя, св. Ириней, ближайший ученик св. Поликарпа, слушавшего наставления из уст самого ап. Иоанна, говорит: «итак, очевидно, что оный, имеющий придти (при кончине мира), трех из них (десяти царей) умертвит, остальные же покорятся ему, и сам он сделается осьмым. Они предадут свое царство

зверю и будут гнать церковь. Но через несколько времени они будут сокрушены пришествием Господа нашего» ⁶⁷³ .

Итак, по ясному учению Писания, под именем антихриста в собственном смысле должно разуместь особенного и чрезвычайного противника Христова и Его церкви, который будете лицом отдельным, а не множество нечестивых людей, не безбожный и нечестивый дух времени, проявляющейся во многих людях, не олицетворение зла.

Таково было и общее учение об антихристе древних учителей церкви. Св. И. Дамаскин, выражая их воззрение, говорит: «надобно знать, что должно придти антихристу. Хотя антихрист есть и всякий неисповедующий, что Сын Божий пришел во плоти, что Он есть совершенный Бог, и соделался совершенным человеком, не переставая быть Богом; но в собственном смысле и преимущественно называется антихристом тот, который придет при кончине мира» ⁶⁷⁴ .

Но кроме положительного и, так сказать, догматического учения св. отцев церкви об антихристе, как отдельном лице, у них находятся и частные мнения или только гадания о лице антихриста: о его происхождении, отношении к дияволу, имени его и под. Эти мнения, являясь выражением уверенности в том, что антихрист будет лице определенное, служат и вообще разъяснением в более частных чертах учения откровения о личности антихриста.

Так, о происхождении антихриста у древних учителей преобладающим было мнение, что он произойдет из народа иудейского, и именно из колена Данова ⁶⁷⁵ . Основанием для этого мнения служили следующие места Писания: 1) пророчество патр. Иакова о судьбе Дана (Быт. 49, 17) ⁶⁷⁶ : – 2) слова пр. Иеремии: от Дана слышано бысть ржание коней его и пр. (8, 16–17) ⁶⁷⁷ и 3) особенно то, что в Апокалипсисе (7 гл.), при перечислении двенадцати колен израилевых, из коих в каждом запечатлено по двенадцати тысяче рабов Божиих, вовсе не упомянуто колено Даново, как бы неимеющее рабов Бога, а вместо него поставлено колено Левиино. Менее распространенным было мнение о происхождении его от язычников, основанием для которого служила мысль о Нероне,

каке об антихристе, или прообразе антихриста, и еще менее, – что он произойдет из среды христианства, конечно, извращенного. Частнее, древние учителя полагали, что он будет плодом греха и получит печать скверны в самом зачатии и рождении своем. «От оскверненной девы родится его орудие», т. е. змея или диавола, говорят св. Ефрем Сирин ⁶⁷⁸, а по выражению И. Дамаскини, – «родится человек от блудодеяния» ⁶⁷⁹. Источником этого мнения было убеждение многих отцов церкви, что диаволу, воздвигая антихриста, и сам антихрист будут стараться обманно подражать И. Христу. В частности, отцы учили, что диавол будет подражать воплощению Сына Божия. Иисус Христос родился от Девы, поэтому и диавол произведет свое орудие – антихриста также от девы. Но так как он не может произвести его от девы чистой и безмужней, то устроит дело так, что антихрист родится от девицы (иудеянки), впадшей в блуд, произойдет от незаконной связи ее ⁶⁸⁰. Как пройдут детство, юность и вообще все годы жизни антихриста до воцарения его, – положительно неизвестно. Св. И. Дамаскин говорит, что антихрист «будет воспитан тайно, потом внезапно восстанет, возмутится и воцарится» ⁶⁸¹. Но эти слова справедливы только в том, что до воцарения антихриста, или почти до воцарения люди не будут знать, что антихрист уже родился. Должно лишь предполагать, что время частной его жизни будет подготовкой к его царствованию, а именно, что с каждым годом своей жизни он будет возрастать во зле и в то же время приобретать влияние на людей. Наследственная склонность ко злу, влияние развращенной матери и развращенной среды, дух времени, безбожный и безнравственный, а в особенности могущественное влияние диавола, который овладеет им, – все эти причины, действуя в совокупности, должны произвести в его лице чудовище зла. Но в какой стране он родится, хотя некоторые, без достаточных оснований, и называли местом его рождения Рим или Вавилон, в каком царстве и народе он будет жить до своего воцарения, – эти и подобные вопросы нельзя решать даже и догадочно.

Как человек, антихрист, конечно, будет иметь определенное собственное имя, но это имя не открыто и неизвестно, «потому

что оно, по замечанию св. Иринея, недостойно быть возвещенным от Духа Святого» ⁶⁸² . В Апокалипсисе указано только число имени зверя, т. е. антихриста, которое поэтому и называется числом звериным: здесь мудрость; кто имеет ум, говорить тайнозритель, тот сочтет число зверя, ибо это число человеческое; число его шестьсот шестьдесят шесть (13, 18). Апокалипсис написан на греческом языке, в котором, как и в славянском, буквы алфавита означают и числа. Предполагают поэтому, что имя антихриста будет состоять из таких букв, сумма чисел которых будет равна 666. Уже древние находили немало таких имен, находят такие имена и позднейшие богословы, но все это, конечно, лишь одни гадания и бесплодные усилия. «Посему вернее и безопаснее, справедливо говорите св. Ириней, ожидать исполнения пророчества, нежели предполагать и предрекать какие-либо имена, ибо может найтись много имен, заключающих в себе вышеозначенное число, и все таки этот вопрос останется нерешенным» ⁶⁸³ .

Обе отношения антихриста к диаволу некоторыми высказывалось мнение, будто антихристом будет диавол воплотившийся, или будто он произойдет от смешения злого духа с женщиною, но оно не имеет никаких оснований. Верно лишь, что близка будет его связь с диаволом, он будет, орудием диавола, но он родится, как рождаются и все люди, только от преступной связи. «Кто же он будете?» спрашивает И. Златоуст об антихристе. «Ужели сатана?» и отвечает: «нет, – но человек некий, который воспримет всю его силу (ἐνέργειαν)» ⁶⁸⁴ . «Не сам диавол сделается человеком, говорить И. Дамаскин, – подобно тому, как вочеловечился Господь, – да не будет! но родится человек от блудодеяния и примет на себя все действие сатаны. Ибо Бог, предвидя будущее развращение его воли, попустит диаволу поселиться в нем» ⁶⁸⁵ . По мысли св. Кирилла Иерусалимского, «сатана воспользуется этим самым орудием, действуя чрез него сам собою ⁶⁸⁶ , а по словам блаж. Феодорита, «диавол, ... с антихристом сам соединившись всецело, покажет в нем всевозможные ухищрения лукавства» ⁶⁸⁷ .

II. Содержащееся в откровении и раскрываемое древними учителями церкви учение об антихристе, как особенном, чрезвычайном орудии дьявола для окончательной брани против Христовой церкви, показывает, что антихрист в собственном смысле еще не открывался. Утверждения, будто пророчества об антихристе исполнились в бывших исторических лицах, равно, что он давно господствует в мире, в нечестивых и безбожных людях, – утверждения ложные, плод легкомыслия, предрассудков, страстей, неправильного понимания Писания. Все те исторические личности, которых рационалисты считали за антихриста в собственном смысле, как-то: Нерон, Калигула, Диоклетиан, Симон волхв и др., выразили лишь некоторый черты антихристианского духа, но при них не последовало всего того, что должно последовать при пришествии антихриста. Поэтому их можно называть прообразами, предтечами антихриста в собственном смысле. Этот последний откроется (ἀποκαλυφθῆσεται), или его пришествие (παρουσία) последует еще в будущем. Под пришествием же или явлением антихриста должно разуметь, конечно, не рождение его, не явление его на свете, а явление его именно в качестве антихриста, открытое объявление им себя антихристом. Но предугадать, когда это совершится, в каком столетии или в каком году, так же невозможно, как невозможно предугадать день второго пришествия Христова. Писание дает лишь общий ответ на вопрос о времени наступления и продолжительности царствования антихриста, определяя при этом время не от начала его владычества в мире, а от конца его, от дня второго пришествия Христова, когда Господь убьет его духом уст Своих. Откровение свидетельствует, что антихрист явится пред самую кончину мира и вторым пришествием Христовым. Это предсказывается как в ветхом, так и в новом завете. Так, пр. Даниила дважды говорит о нечестивом владычестве царя, предизображаемого малым рогом четвертого поименованного им зверя, и каждый раз прекращение его царства приписывает открытию последнего всеобщего суда: зрях, дондеже престолы поставишася, и Ветхий деньми седе... судище седе (судьи сели) и книги отверзошася (7, 8–10: сн. 25. 26). В Апокалипсисе за

прекращением гонений и собственно от зверя также непосредственно изображается всеобщий суд (Ап. 20, 8–15).

Ясное же и определенное учение об этом предлагает Сам Иисус Христос. Изобразив последние бедствия, и сказав, что они будут кратковременны, Спаситель присовокупляет: абие же (εὐθέως), по скорби дний тех, солнце померкнет... И тогда явится знамение Сына Человеческого на небеси... и узрять Сына человеческого, грядуща на облацех небесных с силою и славою мною (Матф. 24, 22–30).

Ап. Иоанн учит: дети, слышасте, яко антихрист грядет, и ныне антихриста быша мнози; от сего разумеем, яко последний час (ἔσχατῇ ὥρᾳ) есть (1Иоан. 2,18). Словами: последнее время (час) обозначается апостолом не весь период времени от первого до второго пришествия Христова, но определенное время в нем, именно время, непосредственно связанное со вторым, славным пришествием Господа на землю (это особенно открывается из снесения с ст. 28), в других местах Писания прямо называемое днем всеобщего суда, последним днем (ἡμέρᾳ ἔσχατῇ, напр.: 2Тим. 3, 1; 1Петр. 1, 5; 2Петр. 3, 3; Гуд. 18, особенно Иоан. 6, 39–40. 44. 54; 12, 48). Явление антихриста, по мысли апостола, составляет всем известный признак близости последнего дня, или кончины мира. Отсюда следует, что антихрист явится незадолго до этого дня. Ап. Павел в послании к солунянам в доказательство того, что еще не скоро наступит день Христов, напоминает им, что еще не пришел «человек греха» (2Сол. 2, 2–3). Это показывает, что апостол время пришествия антихриста полагает около кончины мира. Яснее тоже самое выражает апостол, когда говорит, что этого беззаконника Господь Иисус убьет духом уст Своих и упразднит явлением пршествия Своего (2Сол. 2, 8; сп. Ис. 11, 4; Апок. 19, 5).

Пришествие антихриста последует не только непосредственно пред самую кончину мира, но и не задолго до кончины мира. Это следует из указаний Писания на кратковременность его царствования. Нельзя представлять продолжительным его господство и потому, что имея обыкновенную человеческую природу, он не может

существовать целые века ила тысячелетия. У тайнозрителей ветхого и нового заветов время его господства в некоторых изречениях прямо ограничивается тремя с половиною годами, а в других указывается вообще очень краткое время.

Так, пр. Даниил указывает, что выросшему на четвертом звере малому рогу (7, 7–8), который означает антихриста, святые будут отданы во власть до времени и времен и полувремени (евр. *ad iddan veiddanin upelag iddan*; 7, 25; см. 12, 7); с еврейского это можно перевести и так: до истечения года, двух годов (поставлено двойственное число) и полугода, потому что еврейское *iddan* значит и время и год⁶⁸⁸. Согласно с пророчеством Даниила ап. Иоанн говорит, что жене, означающей церковь, были даны два крыла, чтобы она летела в пустыню от лица змея, т. е. дьявола, и там питалась в продолжении времени, времен и полувремени (Ап. 12, 14). А что слова: время означает один год, времена – два года, и полвремени – шесть месяцев, – это доказывается сличением этих слов с другими более ясными и определенными свидетельствами св. Иоанна о продолжении господства антихристова. В других местах своего Откровения тайнозритель неоднократно «говорит, что антихрист будет господствовать только сорок два месяца (11, 2; 13, 5), кои составляют три года с половиною; о проповеди двух свидетелей во времена антихриста говорить, что она продолжится тысячу двести шестьдесят дней (11, 3), – но и это число дней в сложности составляет также три лунных года и шесть месяцев⁶⁸⁹. О жене, облеченной в солнце (т. е. о св. церкви), св. Иоанн говорит, что она скрывалась от преследований зверя в пустыне, идеже име место уготовано от Бога, да тамо питается дний тысящу двесте шестьдесят (12, 6). В других местах св. Писания, хотя и не указывается прямо и определенно на продолжительность господства антихристова, но ясно предполагается, что оно будет кратковременно. Сниде дьявол, говорится в Откровении о последних временах, имея ярость великую, ведый, яко время мало (*ὀλίγον καιρόν*) имать (12, 12). Подобаает ему (дьяволу) отрешену быти на мало время (*μικρόν χρόνον*, – 20, 3). Спаситель, говоря о жестокости последних бедствий, вместе с

этим предрекает, что они будут кратковременны (Мф. 24 22; Марк. 13, 20).

Древние учителя согласно называли царствование антихриста кратковременным, а многие прямо определяли продолжительность его тремя с половиной годами ⁶⁹⁰.

Итак, явление антихриста последует незадолго до кончины мира и второго пришествия Христова и на краткое время. По признакам, предуглаживающим второе пришествие Христово, духовно проникательные, внимательные к предсказаниям Писания, могут в свое время предусмотреть и близость времени явления антихриста, а когда он явится, узнать в нем «человека беззакония» и принять меры для своего спасения.

В Писании кроме того есть указания на особенные признаки, имеющие предвозвестить людям пришествие антихриста. Непосредственно предваряющим пришествие антихриста событием будет, по словам ап. Павла, взятие от среды удерживающего (τὸ κατέχον) и держащего (ὁ κατέχων). Не помните ли, пишет он солунским христианам, яко еще живый у вас, сия глаголах вам? И ныне (καὶ νῦν) удерживающее (τὸ κατέχον) весте, во еже явиться ему в свое ему время (εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ т.е. τὸ κατέχον препятствует антихристу открыться не своевременно, но не препятствует тому, чтобы он открылся в свое время). Тайна бо уже деется беззакония, точию держай ныне, дондеже от среды будет (μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται – только теперь есть удерживающей, пока из среды выйдет); и тогда явится беззаконник (2Сол. 2, 5–8) ⁶⁹¹. В этих словах апостола несомненно указывается на особый признак пришествия антихриста, хотя Таинственный. Солуняне знали, что разумел апостол под удерживающим и держащим из устной его беседы с ними (5 ст.). Но во всяком случае, на основании этих слов апостола, можно составить приблизительно такое представление о времени пришествия антихриста. Явлению антихриста назначено определенное время, так как оно должно наступить по божественному определению в свое время (ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ; ср. Иоан. 7, 6. 30); стало быть открыло антихриста произойдет не без воли Божией. Бог имеет в своих руках

средство, которым Он задерживает явление антихриста. Этим средством для Него служит означенное апостолом словом: τὸ κατέχον. Таким образом τὸ κατέχον есть благодетельная сила, ограничивающая действие тайны беззакония и препятствующая антихристу явиться прежде времени. Она устранилась, отступить лишь тогда, когда этого захочет Бог и допустить или отзовет, отвлечет ее. Эта сила действовала уже во времена ап. Павла и действует в настоящее время, ибо антихриста еще нет. От судьбы этой силы зависит судьба антихриста. Сообразно с таким значением τὸ κατέχον, и ὁ κατέχων должно означать благодетельную личность, препятствующую ему вполне открыться со всеми демоническими силами. Как только будет взят от среды держащий – ὁ κατέχων, явится человек греха, т. е. антихрист. Но что это за сила τὸ κατέχον? Определенного ответа на этот вопрос дать никак нельзя, потому что в Писании нет более или менее ясных указаний на это. Дано не мало различных объяснений этих слов, но даже и лучшие из них имеют не более, как значение предположений, правдоподобных мнений⁶⁹². Главнейшими видами наиболее распространенных толкований являются два следующие: одни видят в силе, задерживающей явление антихриста, силу религиозную, – силу духовную, а в ὁ κατέχων – какого-либо религиозного деятеля, другие же признают эту силу силою политическою, а в «удерживающем» видят политического представителя этой силы. Оба рода толкований восходят к глубокой древности, находятся у св. отцов, повторяются с дополнениями и разъяснениями и в новейшее время.

Сущность толкование первого рода сводится к тому, что, так как антихрист по преимуществу будет действовать в религиозно-нравственной области, то «удерживающее» и «держашего» должно искать в этой же области. В частности, под τὸ κατέχον разумеют определение Божие, состоящее в том, чтобы антихрист явился не раньше, чем будет проповедано евангелие царствия Божия, – в свое время, и Духа Святого (πνεῦμα – дух, как и τὸ κατέχον, – среднего рода), т. е. благодать Св. Духа, усвояющую людям спасение Христово, а под ὁ

катέχων – Самого Бога и Господа Иисуса, приводящего в исполнение Свое определение, Который прекратит Свою сдерживающую деятельность (от среды будет – не означает: уничтожится, перестанет быть, а – устранился, сам выйдет от среды), как только сила Божия совершит спасение всех, способных к спасению ⁶⁹³. Такое понимание, при всей кажущейся его правдоподобности, в этом его виде, возбуждает некоторые сомнения. Допустимо ли, чтобы ниспосланный церкви Дух благодати перестал действовать и тем даль возможность открыться антихристу? Неужели действие Св. Духа может прекратиться во времена антихриста, – глава церкви не захочет более препятствовать действиями Св. Духа и Сам оставить церковь? Как тогда исполнится обетование о пребывании с верующими во вся дни до скончания века Самого И. Христа и Духа Святого-Параклита? Церковь Христову и во дни антихриста не одолеют врата адовы, а где церковь – там Христос и Дух Христов. Однако если под ἡ ἀποστασία в последние времена у апостола разумеется отступление в религиозно-нравственной области, отступление от евангелия, которое будет проповедано во всем мире, то и под τὸ катέχων – силе властвующей, державствующей, естественнее разуместь тоже религиозно-нравственную силу, но только противоположную ἡ ἀποστασία, т. е. евангелие царствия Божия: оно действительно есть сила Божия ко спасению всякому верующему (Рим. 1, 16; см. Еф. 6, 17). Как возможно и самое отступление в смысле отвержения евангелия, пока евангелие будете владычествовать над умами и сердцами народов, пока будет восприимчивость к проповеди евангелия, а вместе и к спасающим воздействиям Духа Святого? Далее, если τὸ катέχων есть прямая противоположность ἡ ἀποστασία, препятствующая открыться отступлению, то и под ὁ катέχων естественно разуместь противоположность ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας. И если «человек беззакония» есть личность, в которой по преимуществу воплотится богоборство и богоотступничество последних времен, то и под «удерживающим» надлежит разуместь лице или лице, деятельность которых явится препятствием к тому, чтобы мог открыться «человек-

беззакония». Но так как Сам Иисус Христос, как и Дух Св., пребудут с верующими до скончания века, то весьма правдоподобным является предположено, не следует ли разуместь под ὁ κατέχων носителей всепокоряющего евангельского благовествования, каковыми были во времена апостолов в особенности сами апостолы (и ныне удерживающее весте), а в последующие времена – преемники апостолов по созиданию церкви Христовой в роде человеческого? Широта отступления в последние времена предполагает повсюдность распространения евангелия. До того времени не будет и столь широкого отступления, ибо всяк, иже призовет имя Господне, спасется (Иоил. 2, 32). Но как призвать Того, о Ком не слыхали? Как слышать без проповедующего (Рим. 10, 13–14)? Но когда будет проповедано о спасении во Христе всем народом, – проповедь о Слове жизни замолкнет, человечество будет приготовлено к сознательному восприятию определения Божья о последней участи людей. Но тогда-то наступить удобное время явиться и явится, конечно, по попущению Божию, беззаконник... во всякой лести неправды в погибающих (со всяким неправедным обольщением погибающих), зане любве истины не прияша, во еже спастися им, тогда как избранные устоят против его обольщений и насилия и спасутся (2Сол. 2, 10–13).

По мнению других, под удерживающим, как силой, препятствующей явлению антихриста, надлежит разуместь политическое или государственное устройство общества, основанные на законах порядок и строй политической, государственной и общественной жизни, а под держащим – главных представителей и охранителей законности и основанного на ней порядка жизни, т. е. государей, правителей, правительства. Такое понимание слов апостольских было господствующим в древности. Большинство отцов церкви и писателей церковных под удерживающим разумели римскую империю, под держащим – римских императоров, а под взятием держащего из среды – падение (раздробление и разрушение) римской империи. Во времена св. отцов римская империя была таким могущественным царством, обнимавшим концы известной

тогда вселенной, что из всех действующих на земле сил она казалась наиболее способною задержать явление антихриста. Уже Тертуллиан считал твердость римского государства замедлением конца мира. Назвавши царство антихриста «величайшею силою, угрожающею всему миру», этот церковный учитель говорить далее: «мы знаем, что самый конец мира, угрожающий страшными жестокостями, задерживается строем римской империи» ⁶⁹⁴ . Св. И. Златоуст, упомянувши о двух мнениях, из которых одно полагает, что под удерживающим (τό κτέχον) должно разуметь «благодать Св. Духа, а другое – римское государство», замечает: «с этим последним я больше соглашаюсь. Почему? Потому что, если бы апостол хотел говорить о Духе, то не выразился бы об этом неясно, но (сказал бы) определенно, что теперь ему (антихристу) мешает явиться благодать Св. Духа, т. е. (чрезвычайные) дарования. Кроме того, надлежало бы ему уже придти, если тогда он должен придти, когда оскудеют (чрезвычайные) дарования, потому что они давно оскудели. Но так как апостол говорить это о римском государстве, то понятно, почему он только намекает на это и до времена говорить об этом прикровенно; он не хотел навлечь на себя чрезмерной вражды и бесполезной опасности» ⁶⁹⁵ . Св. Кирилл иерусалимский; сделав характеристику антихриста, замечает: «придет же предсказанный антихрист тогда, когда окончатся времена римского царства, и приблизится скончание мира» ⁶⁹⁶ . «Удерживающий, говорите блаж. Иероним, устраняется (т. е. римская империя разрушается), и не должны ли мы видеть, что антихрист приближается» ⁶⁹⁷ . Но так как римская империя перестала существовать, а между тем антихрист еще не явился, то в новейшее время взгляд на удерживающее и держащего, как на силу и деятеля политических, видоизменился в том смысле, что стали разуметь под ними не римскую империю и римских императоров, а вообще законную правительственную власть, держащуюся христианских начал, охраняющую нравственно-правовой порядок гражданской жизни и препятствующую и задерживающую полное обнаружение тайны беззакония, – тот строй, который достиг высшей степени совершенства в римской

империи, ставшей типом политического, государственного и гражданского порядка ⁶⁹⁸ . Твердая государственная власть, направляемая, поддерживаемая и охраняемая Богом, действительно может задерживать потоки нравственного зла и не допускать ему открыться в одной личности – антихристе. Она, поддерживая и охраняя законный порядок в человеческом обществе, может оградить права и безопасность личности, неприкосновенность семьи, собственность, безопасность обществ и народов; косвенно она может поддерживать и религиозно-нравственный строй. Когда же законная государственная власть будет ниспровергнута, и когда добрый дух, действующий в представителях этой власти, оставит их, когда всюду заведутся порядки, благоприятные раскрытию антихристианских стремлений, усилятся самоуправство и безначалие (анархия); когда не кому будет сказать властное veto, тогда время будет удобным для полного обнаружения тайны беззакония в последнем выразителе ее – антихристе, к восхищенно им и божеской и человеческой власти. История французской революции показана нам и примеры того, как на время отнимается из среды мира удерживающее и являются прообразы, предтечи антихриста. Такое объяснение выражений апостола ὁ κατέχων и τό κατέχων, хотя и довольно правдоподобно, однако трудно признать его во всех отношениях удовлетворительным ⁶⁹⁹ . Подлинная речь апостола дает более оснований искать «державшего» и «удерживающего» в религиозно-нравственной области. К тому же, правительства и законы – сила внешняя, на внутреннего человека могущая действовать лишь косвенным образом и иметь весьма ограниченное влияние. Воспрепятствовать нравственному и религиозному упадку, если последний уславливается естественными законами роста народа, международными отношениями и историческими причинами, они не могут. При нравственном разложении и религиозном упадке народа сами законодатели и блюстители законов заражаются общими со всем народом недугами, а зло становится неисцельным. На римской империи именно и оправдалось все это с поразительною очевидностью.

Но когда удерживающий и держащий будут взяты от среды? Конечно, нельзя признать это действием мгновенным. Это будет подготавливаться и усиливаться постепенно, иметь длительное течение. Определить время, когда оно окончательно совершится, было бы напрасным трудом. Многовековой исторический опыт как нельзя лучше убеждает в бесплодности попыток предугадать и определить время (столетие и год) пришествия антихриста. В минувшие тысячелетия люди нередко говорили: «наступает царство антихриста», или: «пришел антихрист», «через столько-то времени, в таком-то году явится антихрист», но каждый раз их указания и предсказания не оправдывались, их опасения и тревоги были напрасны, их догадки, или заверения были самообманом и обманывали других: антихрист и доселе не явился ⁷⁰⁰.

§ 195. Брань антихриста с царством Христовым и поражение его от Господа

Понятие об антихристе, как чрезвычайном враге И. Христа, как орудии дьявола, по действию которого он явится, показывает, что он будет вести жестокую брань против И. Христа, Его церкви, учения и установлении Христовых. Эта борьба будет предпринята им с намерением искоренить веру в И. Христа и себя поставить предметом божеского поклонения. Для этой цели он воспользуется не только лестью, обманом и лживыми чудесами, но и открытым жестоким гонением, и действительно утвердит свое господство над многими из людей, воцарится или сделается мирским властелином. Но церковь Христову он не преодолееет; кратковременное царствование его окончится поражением от Господа.

I. Антихрист будет стараться искоренить веру в И. Христа, как Богочеловека и Спасителя, и вообще богопочтение и религию, ругаться над предметами религиозного почитания людей, а особенно христиан. Отвергнув христианство и другие религии, он открыто будет усвоить себе достоинство Христа-Мессии и требовать поклонения себе, вместо Бога.

Спаситель учил, что антихрист будет принят иудеями за Мессию: ин приидет во имя свое, того приемлет, говорить Он им (Иоан. 5, 43). Но так как не может быть веры в двух Христов (2Кор. 6, 14–15), – принявшие истинного Христа должны отвергнуть ложного, а принявшие ложного должны совершенно отречься от истинного Мессии, то явно, что и антихрист прежде открыто отвергнет истинного Христа, дабы самому быть принятым за Мессию.

Ап. Иоанн пишет: кто есть лживый (ὁ ψεύστης), точию отменяйся, яко Иисус несть Христос? Сей есть антихрист (ὁ ἀντίχριστος), отменяйся Отца и Сына (1Иоан. 2, 22). Антихрист, таким образом, отвергнет мессианское и божественное достоинство И. Христа, а вместе Отца и Сына. Отрицать это он будет не тайно и не скрытым образом, но явно. Явность отрицания будет такою, что составить признак, по которому

верующие могут узнать в нем антихриста: испытайте духи, говорит он; о сем познавайте духа Божия и духа лестна, и потом прибавляет: всяк дух, иже не исповедует И. Христа во плоти пришедша, от Бога несть; и сей есть антихрист (τοῦ ἀντίχριστου), его же слышасте, яко грядет (4, 3). Самое слово: не исповедует (οὐκ ὁμολογεῖ) указывает не на тайное лишь неверие в божество И. Христа, но и явное свидетельство пред другими своего неверия ⁷⁰¹.

А. Павел также предсказывает, что последний враг Христов открыто восстанет против И. Христа и Его церкви. Враждебные действия против Христа и Его церкви, особенно со стороны лжеучителей, которые уже начали появляться в его время и имели явиться вскоре после его отшествия к Господу (Деян. 20, 29), он называет тайною беззакония, ибо эти лжеучители скрытым образом старались и стараются нанести вреде Христовой церкви (сн. Мф. 7 15). Антихриста же апостол называет откровением (ἀποκάλυψις) тайны беззакония, которое последует за великим, последним отступлением от веры, и говорит о нем, что он будет иметь пришествие (παρουσία). Это показывает, что антихрист открыто и вполне будет отвергать И. Христа и Его закон. По учению того же апостола, имеющий явиться человек беззакония будет противник (ὁ ἀντικείμενος), противник не только И. Христа, но и Бога вообще, и всего доброго; в противоположность Сыну человеческому, унижившему Себя, антихрист будет превозносясь (ὑπεραίρόμενος) паче всякого (ἐπὶ πάντα, т. е. выше всякого, христианская ли то, или даже языческого) глаголемого бога (λεγόμενον θεόν), т. е. называемого или признаваемого богом, (сн. 1Кор. 8, 4–6), или чтилища (ἡ σέβασμα), т. е. всех предметов благоговейного религиозного чествования ⁷⁰². Антихрист, таким образом, будет противник всему христианскому и всему божескому; он отвергнет почитание Божества вообще, всякую религию, всякую святыню.

В видении И. Богослова о звере, вышедшем из моря, т. е. антихристе, говорится, что зверю даны были уста, говорящие гордо и богохульно... и отверз он уста свои для хулы на Бога, чтобы хулить имя Его и жилище Его и живущих на небе (Апок.

13, 5–6). Противником всякого богопочтения, а не христианского только, изображается антихрист и в видениях пр. Даниила.

Явно отвергнув Христа и христианство, Божество и богопочтение, антихрист также открыто будет требовать себе божеского поклонения и служения. Посему св. И. Златоуст называет его ἀντίθεος, что означает и богопротивника и вместо – божника, т. е. вместо Бога себя ставящего. Конечно, отвергать всякого Бога и в тоже время провозглашать себя за Бога, – это резкое самопротиворечие, но таково уже существенное свойство лжи или неправды: «лгать самой себе». В антихристе же ложь найдет полное свое осуществление, почему он и есть в особенности лжец (ὁ ψεύστης) и беззаконник (ὁ ἄνομος) по существу. Ап. Павел, называя антихриста противником и превозносящимся паче всякого глаголемого бога или чтилища, говорить о нем: яко же ему сести в церкви Божией, аки Богу, показующу себе, яко Бог есть (2Сол. 2, 4). Под церковью или храмом Божиим (εἰς τὸν ναόν τοῦ Θεοῦ) понимается в приведенных словах не церковь в смысле собрания верующих, а храм-здание, один определенный храм, храм не глаголемого бога, а истинного Бога, возвещаемого христианством. Какой это храм? Некоторые из древних под этим храмом, местом, где антихрист сядет, аки Бог (καθίσαι, ὡς Θεόν) ⁷⁰³, разумели храм иерусалимский, имея при этом в виду, что антихрист принят будет иудеями за Христа, в Иерусалиме утвердит свое господство и здесь же будет выстроен храм ⁷⁰⁴. Но правильнее разуметь под храмом главный храм того места, где будет сосредоточено действие антихриста, тем более, что нет данных утверждать, что в будущем совершится воссоздание иудеями своего святилища. В этом храме и воссядет он, показующу себе, яко Бог есть (ἀποδεκνύντα ἑαυτὸν, ὅτι ἐστὶ Θεός). Это будет, так сказать, торжественное вступление антихриста в права боговластия и всемирного владычества. Такое осквернение святыни христианской, конечно, не ограничится одним храмом, там только, где будет главное место действия антихриста. Антихрист, по словам св. И. Златоуста, «не будет приводить к идолослужению, а будет богопротивником (ἀντίθεος), отвергнет всех богов и велит

поклоняться себе, вместо Бога, и будет восседать в храме Божиим, – не иерусалимском только, но и повсюду в церквях»⁷⁰⁵. «В главном храме», говорит преосв. Феофан, «воссядет он (антихрист), как Бог, а затем будет садиться в таком значении и во всяком другом храме, который встретит лично. Или, может быть в одном храме лично воссядет, в других же свое восседание засвидетельствует каким-либо иным способом. В Апокалипсисе говорится об образе зверином. Но его ли всюду поставят в храмах? Само собою разумеется, что если он произведет широкое отступление от христианства, то заберет с христианами и храмы. Как в них после сего оставаться христианскому строю и чину неуместно будет, то заведут что-либо новое, по духу нового бога»⁷⁰⁶. С заменю служения Богу и Христу служением антихристу не будет места в христианских храмах ни изображениям Бога, Христа и святых, ни мощам святых и вообще принадлежностям внешнего христианского богочтения.

При свете, новозаветного учения, особенно учения ап. Павла, о богохульном учении и оскверняющих святыню действиях антихриста, его самообоготворении и отрицании Бога, нельзя не видеть Таинственного предвозвещения об антихристе в изречениях пр. Даниила о мерзости запустения, которая станет на святом месте, где не должно. Предсказание пр. Даниила «о мерзости запустения», стоящей на месте свят, повторено и И. Христом в речи об опустошении Иерусалима и последних судьбах мера (Мф. 24, 15). У пр. Даниила это предсказание приведено три раза; в пророчестве о седмицах (9, 27), в предсказании о действиях некоего «презренного» царя (11, 31) и в конце пророчества о последних временах (12, 11). Пророчество «о мерзости запустения» в предсказании о седмицах, на которое преимущественно указывал и Иисус Христос, ближайшим образом предрекает осквернение иерусалимского храма при завоевании Иерусалима Титом⁷⁰⁷. Но в этом же пророчестве предуказываются еще другие, более отдаленные времена, когда будут осквернены все храмы на земле и вместе с тем произойдет опустошение и осквернение Нового Сиона. Эти времена суть времена антихриста, а

«мерзость запустения» – сам антихрист и его разрушительная, безбожная и кощунственная деятельность ⁷⁰⁸. К антихристу можно относить и другие пророчества Даниила «о мерзости запустения» (11 и 12 гл.). Некоторые черты этих последних пророчеств исполнились на Антиохе Епифане, в его гонениях на иудеев за их веру в Иегову, и богохульном осквернении им святынь иудеев. Но Антиох Епифан есть лишь самый типичный прообраз антихриста, а его борьба против веры в Иегову – прообраз страшной борьбы, которую антихрист будет вести по всей земле против Бога и против всякой религии и святыни. Равно и «мерзость запустения», поставленная им в иерусалимском храме, позднее – римскими легионами, есть только пред-изображение и малый пред-начаток той «мерзости запустения», которая при антихристе водворится на всей земле. В гонение Антиоха Епифана храм Божий был превращен в капище и притон разврата; на жертвеннике приносились жертвы идолам; подвергнуты поруганию, осквернению и уничтожению священные вещи, или превращены в принадлежность языческого богослужения: служение истинному Богу изгонялось из храма и отовсюду, где бы его ни встретили; поклонники Его были принуждаемы огнем и мечем к отречению от Него (1 Макк. 1 гл.). Если такова была «мерзость запустения» на святом месте во времена лишь прообраза антихриста, то, понятно, что еще более ужасною и разрушительною явится та «мерзость запустения», которая будет поставлена на святом месте антихристом, Язычество, к которому принадлежал Антиох, есть лишь извращение богопознания и богопочтения и понятий о добродетели, а не отрицание их. Самая вражда язычников к другим религиям есть отчасти выражение их ревности к своей религии, хотя безрассудное (фанатизм). Но мерзость запустения во времена антихриста соединится с отрицанием бытия Божества, и всего божественного, отрицанием всего святого и доброго, с ненавистью ко всему тому, что напоминает о Боге, а посему и обнаружится в самой высочайшей степени, какая только может быть изобретена силами дьявола и осуществлена его покорным орудием, нарочито и воздвигнутым для борьбы с царством Божиим. О боговраждебных действиях «презренного

царя» – антихриста пр. Даниил говорил, что этот царь будет поступать по своему произволу, и вознесется и возвеличится выше всякого божества, и о Боге богов станет говорить хульное... и о богах... отцов своих он не помыслит, и ни желания жен, ни даже божества никакого не уважит ⁷⁰⁹, ибо возвеличит себя выше всех (11, 36–37). Об этом же орудии сатаны в другом видении пр. Даниила (о малом роге) говорится: против Всевышнего будет произносить слова и угнетать святых Всевышнего; даже возмечтает отменить у них праздничные времена и закон, и они преданы будут в руку его до времени и времен и полувремени (7, 25).

Но не одно только богоборство будет отличать антихриста, хотя оно будет очевиднее всего, а и всякий грех. Но словам ап. Павла, это будет человек беззакония (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας или τῆς ἁμαρτίας), беззаконник (ὁ ἄνομος), – пребеззаконный, пропитанный беззаконием, сущность которого – беззаконие. Беззаконно он родится, беззаконно будет жить и беззаконствуя сам будет всюду расширять беззаконие. Действуя только по внушению губителя рода человеческого, он не захочет знать никаких законов, ни божеских, ни человеческих, будет попирать и уничтожать те и другие.

В древней христианской церкви было всеобщим верование, что антихрист, отрицая Христа Иисуса, во плоти пришедша, и Божество вообще, будет выдавать себя за Христа и Бога. «В нем», по выражению св. Иринея, повторится «диавольское богоотступничество», соединится и сосредоточится «все нечестие и всякое коварство, вся богоотступническая сила». Он, «будучи богоотступник, злодей и человекоубийца, как разбойник», захочет, «чтобы поклонялись ему, как Богу». «Он устранить идолов, чтобы внушить, что он сам Бог, но себя превознесет, как одного идола», «тиранически будет стараться представить себя Богом». – В Иерусалиме будет построен храм истинному Богу; «в нем то будет сидеть противник, стараясь представить себя Христом», «сядет в храме, обольщая поклоняющихся ему, как будто он Христос» ⁷¹⁰. Св. Ипполит, еп. римский, говорить об антихристе, что он «окончательно возгордившись в сердце, начнет себя возносить и

прославлять, как бы бога,... а также хулить Христа» ⁷¹¹ . «В страшных призраках, пишет св. Ефрем Сирин, покажет он (антихрист) себя подобным богу». «Сам богоборец, он и всех захочет погубить». «Многие поверят и прославят его, как крепкого бога», и «многие поклонятся мучителю, с трепетом взывая: ты нам спаситель» ⁷¹² . По словам блаж. Феодорита, антихрист «не только назовет себя превысшим богов лжеименных, но и в храме Божиим сядет, как будто он есть бог». Иудеи, которые не хотели веровать в Господа, как будто бы Он был противником Богу, уверуют в антихриста, который назовет себя «крепким и сильным богом». Антихрист, «присвоив себе имя Владыки Христа, обманет, можно сказать, всех, введет же в обольщение многих, носящих на себе досточтимое имя (т. е. христиан), говоря, что он есть тот Христос, пришествие Которого предсказали пророки» ⁷¹³ .

Против такого верования церкви возражают, будто дух человеческий (в лице антихриста) не можете дойти до такого безумия, чтобы считать себя богом и требовать себе божеского поклонения. Но евангельская история свидетельствует, что во время искушений Господа в пустыне сатана требовал от И. Христа божеского поклонения себе, хотя знал, что сам он (т. е. диавол) есть только тварь, и что поклонение должно воздавать только единому Богу, бытие Которого он также признавал. Антихрист же будет всецело во власти сатаны, по действию коего он и явится, а потому нет ничего невероятного и невозможного в том, что он, исполненный духа сатаны, лжец и беззаконник, внутренне сознавая свою неправоту, пред другими сам себя будет выдавать за бога (ὅτι ἐστὶ θεός), станет богохульствовать и требовать себе от людей божеского поклонения. Притом, нечто подобное уже случилось в истории – ослепленного человечества, а, следовательно, может повториться и в другое время. Так, еще в древнейшие времена человеческое высокомерие хотело создать себе башню до небес. Гордость Навуходоносора дошла до самообоготворения (Дан. 3 гл.). Римские императоры, высокомерные и гордые, думали, что они имели высшую и совершеннейшую природу, нежели все другие люди. Заблуждение свое они простерли до того, что позволяли

строить храмы и алтари для них, приносить жертвы, клясться их именем, воздавать им божеское почитание еще при их жизни, каковы: Нерон, Кай Калигула и другие. А потому не должно удивляться тому, что антихрист, – который вместе с земною властью, с чрезвычайным возвышением, будет обладать еще необычайным могуществом, то есть, будет совершать знамения, хотя и ложные, – станет требовать себе божеского служения от людей, которых притом он будет покорять не столько своим величием, сколько страхом.

II. В откровении указаны и средства, какие будет употреблять антихрист к тому, чтобы поколебать веру в И. Христа и Его евангелие и заставить почитать его самого, как Христа и Бога. Эти средства соответствуют внутренним свойствам антихриста. Для распространения и утверждения своего нечестия он, с одной стороны, воспользуется лживыми чудесами и знамениями, прибегнет и вообще к лести, хитрости и обману, чтобы прельстить, если возможно, и избранных, с другой стороны – воздвигнет жестокие гонения на христиан.

Антихрист свое мнимобожественное достоинство будет стараться доказать ложными чудесами и знамениями, в соответствие тому, как и Богочеловек в доказательство божественности Своей творил чудеса. Так, Иисус Христос говорит о слугах антихриста, – лжепророках его, что они дадут знамения велия и чудеса, якоже прельстят, аще возможно, и избранных (Мф. 24, 24). Это не будут чудеса в собственном смысле, ибо чудеса может творить един Бог, однако необычайность и поразительность их, по учению Спасителя, будет такова, что самые избранные подвергнутся опасности обольщения; это, без сомнения, произойдет от того, что они, по своей видимости, будут уподобляться истинным чудесам. По словам ап. Павла, антихрист откроется... показующу себе, яко бог, т.е. будет стараться показать себя богом, и не так лишь только, как некогда Ирод (Деян. 12, 21–23), но, как объясняют эти слова апостола, совершая ложные знамения и чудеса ⁷¹⁴. Апостол говорит далее, что пришествие антихриста (пришествие в смысле обладания силою творить знамения, ибо явится он на свете по общему закону происхождения людей)

будет во всякой силе и знамениях и чудесах ложных, и во всякой лести неправды в погибающих (2Сол. 9–10). Слова апостола показывают, что все знамения и чудеса антихриста будут делом лжи, а не будут истинными чудесами. Лживы они по самому существу своему, потому что не будут превышать естественных, хотя и сокровенных сил природы, – тогда как в чудесах истинных, творимых силою Божией, «побеждаются естества уставы». Однако по видимости своей они будут подобны истинным, почему апостол и говорит, что в них будет выражаться великая сила (ἐν πάσῃ δυνάμει – 9 ст.). Ложны будут чудеса антихриста и его пророков и по цели своей, ибо цель их – обман и обольщение людей. Поразительные чудеса свои он будет совершать силою дьявола, который совершенно овладеет им и сделает его своим орудием. Сатана дает ему силу свою, и престол свой, и великую власть (Апок. 13, 2; см. Лук. 4, 5–6).

Даются в откровении указания на самые виды чудес антихристовых. Ап. Иоанн говорит о Таинственном звере: и видех единаго от главы его заколену яко в смерть (смертельно раненую), и язва смерти его исцеле, и чудися вся земля вслед зверя, и поклонися змию, иже даде область зверю, глаголюще: кто подобен зверю и кто может ратоватися с ним (Апок. 13, 3–5)? Далее тайновидец показывает, что и помощники зверя, иной зверь, или, как иначе называет он его, ложный пророк его, сотвори чудеса велика, да и огонь сотворит сходити с небесе на землю пред человеки. И льстить живущие на земли, ради знамений, яже дана быша ему пред зверем творити, глаголя живущим на земли, сотворити образ зверю, иже имать язву оружную (от меча) и жив бысть. И дано бысть ему дати дух образу зверину, да проглаголет икона зверина и сотворит, да иже аще не поклонятся образу звериному, убиени будут (Апок. 13, 13–15). По этим словам тайновидца, ложный пророк зверя – антихриста будет творить чудеса для прославления зверя, который имел рану от меча и ожил. Чудеса будут значительны, так что лжепророк будет низводить огонь с неба, подобно напр. тому, как дьявол низвел огонь с неба, и, по поущению Божию, пожег скот Иова (Иов. 1, 16). Чудесами он будет склонять людей к тому, чтобы сотворили они образ зверя для боготворения его;

в подкрепление такому убеждению употреблено будет самое разительное знамение: образ зверя станет как бы живым существом и будет не только говорить, но и делать то, что не поклоняющееся образу звериному будут убиены. Древние учителя, когда упоминали о чудесах антихриста, указания Писания на эти чудеса обычно объясняли в собственном, буквальном, а не каком либо иносказательном смысле.

С совершением многих чудес, антихрист, как орудие дьявола, который для обольщения людей может принимать вид ангела света (2Кор. 11, 14), будет прибегать к лести, обману в словах и действиях. Пришествие его будет во всякой лести неправды, говорит ап. Павел. Будучи внутри волком и львом, он, как изображали его древние учителя, явится агнцем, пока не воцарится. «Придет всескверный, говорит св. Ефрем Сирин, как тать, в таком образе, чтобы прельстить всех, придет смиренный, кроткий, ненавистник, как скажете о себе, неправды, отвращающийся идолов, предпочатающий благочестие, добрый, нищелюбивый, в высокой степени благообразный, постоянный, ко всем ласковый, уважающий особенно народе иудейский, потому что иудеи будут ожидать его пришествия... А при всем этом примет хитрые меры всем угодить, чтобы полюбил его народ. Не будете брать даров, говорит гневно; показывать пасмурного вида, но благочинною наружностью станет обольщать мир, пока не воцарится. А при всем этом, с великою властью совершит он знамения, чудеса и страхования... Поэтому, когда многие сословия и народы увидят такие его добродетели и силы, все вдруг возымеют одну мысль, и с великою радостью провозгласят его царем, говоря друг другу: «найдется ли еще человек столько добрый и правдивый?»⁷¹⁵

Ложь для своего распространения имеет неизбежную нужду в насилии власти. Так будет действовать и антихрист против тех, которые не поддадутся лести, хитрости и обману. Это возможно будет потому, что он явится не религиозною только, но и политическою силою, – царем. По воцарении своем им и будут воздвигнуты на церковь внешние жестокие гонения, при помощи которых он будет стараться исторгнуть из недр ее более слабых ее членов. Иисус Христос предрекал тяжкие бедствия

пред кончиною мира: будет тогда, говорил Он, скорбь велия, якова же не была от начала мира доселе, ниже и мать быти... И аще не быша прекратилися дние оны, не бы убо спаслася всяка плоть: избранных же ради прекратятся дние они (Мф. 24, 21–22). Исполнение изображаемых бедствий относится главным образом к последним временам, когда будет господствовать антихрист. Ибо в тыя дни, по скорби той, говорил Он, земнородные узрят Сына Человеческого грядущего на облацех небесных (29–30 ст.). Многие из предсказанных бедствий исполнились при разрушении Иерусалима, но бедствия того времени суть лишь прообраз будущих бедствий церкви, – от антихриста.

Пр. Даниил и особенно ап. Иоанн также ясно указывают, что в последние времена постигнуть церковь великие бедствия. Антихрист у обоих тайнозрителей изображается как могущественный, страшный и всеистребляющий завоеватель, который будет вести войны с многими царями и победить их, и вместе жестоким гонителем непокорных ему. Так, пр. Даниил, предизобразив его войны (7, 8 и 11 гл.), об отношении его к святым говорить, что он приидет в ярости мнозе, еже погубити многи (11, 44), сотворити рать (брань) со святыми, и укрепится на них, дондеже приидет Ветхий деньми и суд даст святым Вышнего (7, 21–22). Времена его владычества будут временами скорби, – скорби такой, якова не бысть, отнележе создася язык на земли, даже до времени оного (12, 1).

В Апокалипсисе антихристу и его лжепророку усвоится наименование зверя – θηρίον (13, 1; 17, 8. 11; 20, 10), в приложении к человеку обозначающее его плотоядность и звериную жестокость, звериный нрав. Выходящему из моря зверю, говорить тайновидец, дано бысть брань творити со святыми, и победити я; и дана бысть ему область на всяком колене (людей) и на языцех и племенех. И поклонятся ему вси живущии на земли, им же не написана суть имена в книгах животных (13, 7–8). По Божию попущению, антихрист захватить власть над многими народами и первее других увлечен им будет народ, разделяющейся на колена, т.е. евреи. Но святые – искренние христиане подвергнутся сильному гонению и разным

мукам: иже аще не поклонятся образу звериному, убиени будут (13, 15; сн. 10 ст.; 18, 24; 19, 2). Убиты им будут и те два свидетеля, которые будут посланы на время царствования антихриста, чтобы свидетельствовать истину (11, 7). Насилие дойдет до того, что не нося открытого знака покорности антихристу, нельзя будет ни покупать, ни продавать ничего, нельзя будет пользоваться никакими правами гражданскими: и даст им начертание на десней руке их или на челах их, да никто же возможешь ни купити, ни продати, токмо кто имать начертание, или имя зверя, или число имене его (13, 16–17) ⁷¹⁶. Не принявшие начертание, как отвергающие антихриста, будут обезглавлены (20, 4). Так беспощадно будет преследование твердых поклонников Христа. Церковь, гонимая и преследуемая, должна будет скрываться в пустыне, в тайных местах, как это изображает тайновидец под образом жены в болезнях рождения, которую преследует дракон и которая скрывается от него в пустыне (12 гл.).

Согласно с такими изображениями действий антихриста, древние учителя выражались, что антихрист, по своем воцарении, сбросит с себя «личину святости». «Когда утвердится царство его, рассуждает св. Ефрем Сирин, он вознесется сердцем и изрыгнет горечь свою, смятет вселенную, подвинет концы ее, всех притеснит и станет осквернять души, не благоговение уже в себе показывая, но при всяком случае поступая, как человек суровый, жестокий, гневливый, раздражительный, стремительный, беспорядочный, страшный, отвратительный, мерзкий, лютый, губительный, бесстыдный, который старается весь род человечески вринуть в пучину нечестия... Тогда младенцы будут умирать в лоне матерей, умрет и мать над своим детищем, умрет также и отец с женою и детьми среди торжища и не кому будет положить их во гробе» ⁷¹⁷. «На погибель людей придет, говорит св. Златоуст об антихристе; ибо, чего он тогда не сделает? Все приведет в смятение и в замешательство своими повелениями и угрозами. Он будет страшен во всех отношениях, – и своею властью, и жестокостью, и незаконными повелениями» ⁷¹⁸. Блаж. Августин пишет, что во времена антихриста будет разрешен

дьявол, и потому тогдашняя гонения настолько превзойдут жестокостью все предшествовавшие, на-сколько неукротимее может свирепствовать дьявол разрешенный, нежели связанный. «Всеми своими силами и силами своих сторонников он будет свирепствовать в течение трех лет и шести месяцев», преследуя церковь Божию. ⁷¹⁹ Св. И. Дамаскин говорит, что антихрист только «в начале своего царствования, или лучше – мучительства, прикроет «себя личиною святости, а когда утвердится, тогда будет гнать церковь Божию, и обнаружит всю свою злобу» ⁷²⁰ .

III. Следствием брани антихриста против Христовой церкви будет то, что он восгосподствует над умами и сердцами тех, которые любви истины не прияша, во еже спастися им, и составить из них внешнее общество, которое признает его своим главою, и станет соблюдать его требования, – свое внешнее царство, противоположное святому граду или церкви Божией (Апок. 20, 7–9). И прежде всего, в это царство на некоторое время войдут рассеянные овцы Израиля, а затем и другие народы.

Однако как ни велика будут сила и власть антихриста и жестока брань его против церкви Христовой, как ни широко распространится его царство, врата адовы не одолеют церкви Христовой (Мф. 16, 18). Церковь пребудет непоколебимою до самой кончины мира второго пришествия Христова, христианское богослужение и важнейшая часть последнего – принесение Евхаристической жертвы, не превратятся до скончания века, до второго пришествия Христова (1Кор. 11, 26), следовательно, и во все время царствования антихриста, потому что будет пребывать с церковью во вся дни до скончания века и Христос Спаситель, как ее глава (Мф. 28, 20), и Дух Святый-Параклит (Иоан. 14, 17). В те дни великой скорби будут избранные, и, что особенно важно, переживут это время: избранных ради и сократятся те дни (Мф. 24, 22). Избранные будут не в одном каком-либо месте, но во всех странах, ибо говорится, что когда придет Сын Человеческий, то ангелы соберут избранные Его от четырех ветр (Мф. 24, 30–31; сн. Марк. 13, 27), что тогда будут христиане, которые удостоятся

быть восхищенными на облаках в сретение Господне на воздухе (1Сол. 4, 17). Пагубные действия антихриста простираться будут собственно на погибающих (ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις). Вечная гибель их будет следствием того, что они, как говорит апостол, любви истины не прияха, во еже спастися им. И сего ради послет им Бог действо лести, во еже веровати им лжи, да суд примут вси (ἵνα κριθῶσι πάντες) не веровавшии истине, но благоволившии в неправде (2Сол. 2, 10–12). Погибающие эти погибнуть, конечно, не по определению Божию, а потому, что они одного духа с антихристом, т. е. суть отпадшие от Бога и Господа Иисуса. Как сам он сын гибели, так и привлечь к себе успеет только погибающих, – таких, которым «юродство антихриста будет казаться мудростью, а его пагубное зловоние – благоуханием». Нечто подобное было и при проповеди апостолов, когда слово крестное представлялось для погибающих юродством, а для спасаемых силою Божией (1Кор. 1, 18), для одних было воня смертная в смерть, для других воня животная в жизнь (2Кор. 2, 15). Поэтому-то Бог послет – попустить действо лести, во еже веровати им лжи, и они усвоят ложь своим умом и сердцем и затем обнаружат ее в воле, пристанут видимо к антихристу. В этом случае лишь выйдет наружу то, что скрывалось у них внутри, – их злое религиозно-нравственное настроение. Все эти (πάντες οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ) праведно подвергнутся осуждению, потому что поверили очевидной пагубе и лжи и не поверили очевидной и спасительной истине. В том заключается и причина попускания Богом пришествия антихриста, чтобы его явление обнаружило сокровенные расположения и настроение людей последнего времени, сделало ясным и для них самих – враги ли они Христа, истины и добра, или ищут и желают спасения во Христе, любят истину и добро, и вместе показало им всесовершеннейшую правду суда Божия, имеющего совершиться с пришествием Господа. «Для чего, ты скажешь, говорить св. И. Златоуст, Бог попустить быть всему этому (т.е. пришествие антихриста)? И какое Его намерение? Какая польза от пришествия антихристового, если оно будет к нашей гибели?» Не бойся, возлюбленный, но послушай, что говорит апостол;

(антихрист) возобладает только над погибающими, которые, хотя бы он и не пришел, не уверовали бы. Какая же отсюда – будет польза, ты скажешь? Та, что будут заграждены уста тех, которые осуждены на гибель. Каким образом? Они не уверовали бы во Христа, хотя бы антихрист и не пришел; но он придет с тою целью, чтобы изобличить их. Для того, чтобы они тогда не сказали; так как Христос называл Себя Богом,... – то мы по этой причине и не уверовали в Него, потому что мы слышали, что Бог един, от Которого все, и вследствие того мы не поверили, – этот их предлог (к оправданию) отнимет у них антихрист. Когда он придет и, не смотря на то, что он не заповедует ничего праведного, а только одно беззаконие, они уверуют в него, единственно ради ложных чудес его, тогда заграятся их уста. В самом деле, если ты не веруешь Христу, то тем больше не должен верить антихристу. Первый говорил, что Он послан Отцам, а этот последний (будет говорить) совсем другое (Иоан. 5, 43). Но мы, скажут, видели знамения? И от Христа совершенно было много великих (чудес); поэтому гораздо более следовало уверовать в Него. Кроме того, об антихристе много было предсказано, – что он беззаконник, что он сын погибели, что его пришествие по действию сатанину; тогда как напротив о Христе – что Он Спаситель и принесет бесчисленные блага» ⁷²¹ .

Верным явлена будет во дни антихриста и особенная помощь Божия. Тогда, открывает ап. Иоанн, будут посланы на землю два свидетеля – пророка, и они будут пророчествовать 1260 дней, будут облечены во вретище. Это суть две маслины и два светильника, стояние пред Богом на земле. Они будут совершать великие чудеса и силою Божией ограждены так, что всякий, кто решился бы причинит им какое-либо зло, претерпит за это страшное наказание и самую смерть. Но зверь, выходящий из бездны, сразится с ними, победит их и убьет их, трупы их оставит на улице великого города, в котором распят был Господь наш (т. е. Иерусалим), но после трех дней с половиною войдет в них дух жизни и они вознесутся на небо (Апок. 11, 3–12). Они будут отвлекать людей от обольщения антихристового и проповедовать имеющее быть с небес

пришествие Христово. Один из этих свидетелей ясно указан в Писании; это – пророк Илия (Малах. 4, 5–6; ср. Мф. 17, 10–11; Марк. 9, 11–12; Лук. 1, 17). Другим свидетелем древнее предание церкви называет Еноха ⁷²². Основанием для мнения, что вторым свидетелем будет Енох, служили для отцов церкви частью слова Сираха: Енох угоди Господеви, и преложи, образ покаяния родом (44, 15; сн. 48, 9–10), частью же убеждение, что лежит человеку единою умрети (Евр. 9, 26). Так как Енох не вкусил смерти, ибо преложи его Бог (Быт. 5, 24), а между тем непременно лежишь каждому человеку единою умрети, то естественно думать, рассуждали древние учителя, что Енох будет послан Богом в мир пред кончиною, и тогда вкусит смерть (как и Илия), будучи убит зверем.

По другому виденью ап. Иоанна, на защиту не поклоняющихся зверю семь ангелов с семью язвами будут изливать гнев Божьи на нечестие людей (Апок. 15 и 16 гл.).

Безбожное и губительное царствование антихриста будет кратковременным, – избранных ради прекратятся дни великой скорби. У него будет отнята власть губить и истреблять до конца (Дан. 7, 26), он придет к своему концу, и никто не поможет ему (11, 45). Бог ли не защитит избранных Своих, вопиющих к Нему день и ночь, хотя и медлить защищать? Сказываю вам, что подашь им защиту вскоре (Лук. 18, 7–8). Так как царство антихриста – не человеческое только, но и сатанинское, то и сила для уничтожения его должна быть более высшая, чем человеческая и сатанинская. Явится Сам Господь Иисус Христос, Который и убьет антихриста духом уст Своих и упразднит явлением пришествия Своего (2Сол. 2, 8), т. е. погубит антихриста одним дуновением Своим, – легко сокрушит силу его и уничтожит славою пришествия Своего. В Откровении ап. Иоанн говорит, что Господь с Своим воинством сразится, со зверем и его воинством; зверь и ложный пророк его будут схвачены и брошены в озеро огненное, а прочие убиты мечем Сидящего на коне, исходящим из уст Его, т. е. оружием слова (19, 19–21).

§ 196. Второе пришествие Христово

Церковь научает веровать в Господа Иисуса – «и паки грядущего со славою судити живых и мертвых». Под пакипришествием или вторым пришествием Христовым она всегда разумела и понимает будущее действительное, чувственно – видимое для всех пришествие Господа Иисуса в воспринятой Им плоти и божественной славе, как Судии живых и мертвых, для окончательного и полного осуществления идеи царства Божия. Действительность этого видимого, будущего и славного Христова пришествия, обычное обозначаемого в новом завете словом *παρουσία* (adventus), ясно засвидетельствована в откровении ⁷²³.

Так, Сам Иисус Христос часто возвещал о Своем будущем, славном пришествии, при этом ясно давая разуть отличие этого пришествия от пришествия Его во плоти от Духа св. и Марии Девы, пришествия уже бывшего, *исторического*, равно и от пришествия в сердца верующих невидимого, благодатного, *духовного*. О пришествии историческом Он, напр., говорил, что пришел не *разорити закон или пророки, но исполнити* (Мф. 5, 17), пришел *послужити и дати душу Свою избавление за многих* (Мф. 20, 28) и др. О духовном пришествии Он говорил, что *любяй Мя возлюблен будет Отцем Моим, и Аз возлюблю его и явлюся* (ἐμφανίσα) *ему Сам* (Иоан. 14, 21); *Мы* (Отец и Сын) *к нему приидема и обитель у него сотворим* (23 ст.). Со времени сошествия Св. Духа на апостолов это духовное пришествие находить место всюду, где есть верующее во Христа (Мф. 18, 20), и осуществляется чрез Утешителя (Иоан. 14, 16–17; 16, 7. 18), имеет продолжиться до скончания века (Мф. 28, 20). От исторического и духовного пришествие в наставлениях Спасителя отличается еще пришествие Его (παρουσία) на облаках небесных (Мф. 24, 30), во славе Отца Своего со ангелами Своими для суда над миром (Мф. 16, 27; 25, 31; Марк. 8, 38; Лук. 9, 26) в скончание века сего (Мф. 13, 40). Об этом пришествии Спаситель говорил, как о пришествии будущем, день и час которого не могут быть известны не только

людям, но и ангелам, почему и необходимо людям бодрствовать (Мф. 24, 42–51; 25, 1–31). Точно также и апостолы это пришествие Христово исповедуют, как событие будущего, еще составляющее предмет надежд и желаний верующих (2Петр. 3, 12), – *обетование* (ἡ ἐπαγγελία – 2Петр. 3, 4). Оно, говорили они, еще только *приблизилось* (ἤγγικε), а не наступило, (Иак. 5, 8; 1Иоан. 2, 28). С этим вторым пришествием И. Христа соединится суд над миром (2Тим. 4, 1), окончательная победа добра над злом (2Сол. 2, 8), почему апостолы убеждают верующих, сохраняя в чистоте душу и тело, долготерпеть до пришествия Господня (1Сол. 5, 23; 1ак. 5, 7), чтобы пострадавши теперь, тогда возрадоваться (1 Петр. 4, 13), – ожидать с небес Сына Божия (1Сол. 1, 10), имеющего прийти видимо со тьмами ангелов (Деян. 1, 11; Иуд. 1, 14).

Это пришествие, спасительное для верующих и грозное для нечестивых, последует в определенный под конец времен день, день единственный и исключительный. Спаситель называл этот день *последним днем* (ἔσχατη ἡμέρα; – Иоан. 6, 39–40. 44. 54; 12, 48; сн. 11, 24), *днем судным* (Мф. 10, 15; 11, 22; 12, 36; сн. 2Петр. 2, 9; 3, 7; 1Иоан. 4, 17), а апостолы – *днем Господним* (2Петр. 3, 10; 1Сол. 5, 2; сн. Иоан. 1, 13; Мих. 3, 17; Иез. 13, 5; Ис. 2, 12), *днем Господа нашего И. Христа* (1Кор. 1, 8; 5, 5; 2Кор. 1, 14) и просто *днем Христовым* (Филип. 1, 10; 2, 16; 2Сол. 2, 2). Оно будет окружено необычайною, а именно божественною славою и величием, почему и называется *откровением Господа нашего И. Христа* (1Кор. 1, 7–8; 2Сол. 1, 7). Но не только последуете тогда *откровение славы* (ἀποκάλυψις τῆς δόξης) Христа Владыки (1Петр. 4, 13; сн. Кол. 3, 4), – самое назначение этого пришествия относится к тому, чтобы открыть вселенной славу Богочеловека Испытателя. *Приидет Сын Человеческий*, говорил Сам Он, *во славе Отца Своего*, т. е. во славе, свойственной Ему, как истинному Сыну Божию (Мф. 16, 27), *во славе Своей*, и *сядет на престоле славы Своей* (25, 31). *Узрят Сына Человеческого, грядущего на облацах небесных с силою* (т. е. несметным воинством ангельским) *и со славою многою*, т. е. необычайным сиянием (δόξα) и величием, свойственным только одному Богу (24, 30). В этом существенное отличие второго

пришествия Христова от первого, когда Он являлся как смиренный Сын Человеческий, не имевши где главу преклонити, повитый в яслях, подвергавшийся поруганиям, распятый со злодеями. До времени второго пришествия отрицается в лице Его явление Бога во плоти не только совершенно неверующими в Него, но и между самими верующими во имя Господа Иисуса есть много не верующих в полную славу Его; образ Сына Человеческого, в котором Он явился миру в первое пришествие, составляет в понятии многих существенную и единственную принадлежность Его, так что они видят в Нем великого Учителя, но не видят Искупителя – Сына Божия. Второе Его пришествие обличить заблуждающихся и заставить невольно возвернуть Ему славу, которую дерзко отняли у Него. Тогда земнородные ясно увидят, как *Бог Его превознесе и дарова Ему имя, еже паче всякого имене (Фил. 2, 9), и поклонится Ему всяко колено небесных и земных и преисподних, и всяк язык исповестъ, яко Господь Иисус Христос во славу Бога Отца, (10 и 11 ст.).*

Частные черты славы, в какой откроется второе прашествие Христово, потому самому, что это будет слава едиnorodного Сына Божья, слава истинного Бога, недоступная для зрения человеческого, конечно, не могли быть открыты нам в полном свете, а открыты столько и в таком виде, сколько и в каком виде могут понять их люди. Указываются в откровении именно следующие черты славы этого пришествия.

Явится знамение Сына Человеческого на небеси (Мф. 24, 30). Можно думать, что это знамение будет состоять в каком-то световом явлении, в противоположность имеющему последовать пред этим потемнению светящих тел (29 ст.). Такое предположение подтверждается общим библейским воззрением на Божество, как на обитающее на небе (*ἐν τῷ οὐρανῷ*), во свете, и притом – знамение *определенное* (*τὸ σημεῖον*), знамение *Сына Человеческого*, которое покажет, что идет Тот, Который так часто называл Себя на земле Сыном человеческим, и, наконец, такое, которое *явится* (*φανήσεται*), т.е. будет доступным для созерцания чувственными очами. Таким знамением пришествия Сына Человеческого, по

объяснению древних учителей церкви, явится святой *крест*, понесенный и претерпенный Христом ради нас и нашего спасения при первом Его пришествии: крест, по словам св. *Златоуста*, будет блистать тогда светлее солнца, потому что он явится тогда, когда скроется и помрачится солнце; он и не явился бы, и не был бы видим, если бы не был гораздо светлее солнечных лучей⁷²⁴.

Без креста, орудия Своей смерти, ныне так же немыслим Сын Человеческий, как и Христос – Сын Божий немыслим был для иудея и еллина на кресте (Мф. 27, 40–43; 1Кор. 1, 23; сн. 9 ст.). И так как евангельская проповедь к тому времени должна обнять всю вселенную, то станет известным всем народам и крест, для всех будет понятным и явление креста на небе в качестве знамения пришествия Сына Человеческого. Для верующих и всех истинных последователей Христовых, когда они будут испытывать скорби и бедствия последнего времени, ясное отражение в этом знамении славы грядущего Христа Судии будет радостным удостоверением своего – освобождения, свидетельством осуществления упований, подобно тому, как явление славы Божией на небе и за нею видение Сына Человеческого, бывшее первомученику Стефану (Деян, 7, 55) среди жестоких мучений от иудеев, было утешительным знаком освобождения от земных мучений со стороны его врагов. Но грозно будет явление этого знамения для тех, которые дотоле, не верили в Его великое значение. Спаситель говорил, что при взоре на это знамение *восплачутся* (κόψονται) *вся колена земная* (Мф. 24, 30)⁷²⁵. По словам тайнозрителя: *и узрит Его* (грядущая Господа Иисуса) *всяко око и уже Его прободоша, и плачь сотворят о Нем вся колена земная* (Апок. 1, 7).

Явится Сын Человеческий в той светозарной и прославленной *плоти*, в какой по воскресении Своем являлся Своим ученикам, и с какою пред их глазами вознесся на небо, и следовательно, чувственно-видимым образом. Сам Иисус Христос, говорит, что земнородные *узрят* (ὄψονται – воочию, на самом деле увидят) *Сына Человеческого, грядущего на облацех небесных* (Мф. 24, 30; сн. Апок. 1, 7), а такое видение

Сына Человеческого предполагает в Нем человеческую природу, но уже прославленную, однако же доступную созерцанию телесными очами и даже осязанию (Иоан. 20, 20. 27). Встречающееся у ап. Павла наименование второго пришествия Христова *явлением* – *ἐπιφανεία* (1Тим. 6, 14; 2Тим. 4, 1), относящимся также и к первому Его пришествию (2Тим. 1, 10), также указывает на сходство по отношению к видимости между бывшим и ожидаемым пришествием Христовым. А когда апостолы, пораженные чудом вознесения И. Христа, с недоумением взирали на небо, то явившиеся им ангелы возвестили: *сей Иисус, вознесыйся от вас на небо, такжеде (οὕτως) приидет, имже образом видесте (ὡν τρόπον ἐθεάσασθε) Его идуща на небо* (Деян. 1, 11). Вознесение И. Христа на небо является точным образом Его пришествия с неба. Если апостолы своими очами созерцали, как Спаситель, в прославленной плоти, благословляя их, поднялся, стал отделяться от них и как облако скрыло Его из вида, то точно также в прославленной плоти и доступно чувственному созерцанию будет и Его пришествие с неба. Если вознесение было чудесным, славным событием, то также торжественно и величественно будет и второе пришествие Христово.

Пришествие Сына Человеческого последует на облаках небесных: *узрят Его, говорил Он, грядущего на облацех небесных* (Мф. 24, 30), или иначе – *грядущего со облаки небесными* (Марк. 14, 62). Нет никакого основания понимать эти выражения лишь только в образном смысле и отвергать соответствующую образу действительность. Напротив, так как Сын Человеческий явится в прославленной плоти, на облаках вознеся, то это дает понять, что и будущее явление Сына Божия действительно последует на облаках, и, конечно, окруженным светом (со славою многою); ибо мысль человеческая и не может иначе представить явлений божественных, как окруженных светом.

Прийти имать Оын человеческий *со ангелы Своими* (Мф. 16, 24), – *с силою многою* (24, 30). Об этой принадлежности Своего пришествия Спаситель говорил каждый раз, когда касался этого предмета (Мф. 13, 41; 24, 31; 25, 31; Марк. 8, 38;

Лук. 9, 26). Сопутствие Ему, как власть имущему, ангелов Его, всего более должно будет свидетельствовать пред миром о Его божественной славе и величии. Апостолы изображали будущее пришествие Христово также в сопровождении ангелов. Ап. Иуда пишет, что *се приидет Господь во тьмах ангел Своих* (14 ст.), а ап. Павел говорит, что Господь явится *со ангелы силы Своея* (2Сол. 1. 7).

Тот же апостол изображает имеющее последовать вместе с пришествием Христовым явление и служение Ему ангелов в таком образе: *Сам Господь в повелении, во гласе архангелов и в трубе Божии снидет с небесе* (1Сол. 4, 16). В повелении – ἐν κελεύσματι – это слово употреблялось для означения воинского приказа или воззвания к воинам, – собраться и вступить в дело. Подобный приказ отдавался и голосом и трубою. В ветхом завете труба употреблялась для созывания народа Божия, чтобы объявить ему волю Божию, для возвещения о наступлении юбилейного года, в воинских походах и пр. (Лев. 25, 9; Числ. 10, 2; 31, 6). По отношению к духовной действительности целый образ, употребленный апостолом, обозначает, что пришествие Господа Иисуса совершится в повелении, которым Бог, в Троице покланяемый, изречет определение, что время настоящего порядка в бытии мира и человечества кончилось, настало время воскресения мертвых. Это поведение принято будет архангелом, вождем небесных сил. Принятое повеление будет возвещено *гласом* архангела прочим воинствам небесным, которые посредством *труб Божиих* разгласят повеление Божие во все концы (сн. Мф. 24, 31), почему все должны явиться пред грядущим с небес Господом. *По последней трубе снидет с небесе Сам Господь* (1Кор. 15, 52), снидет, как Царь славы, сопровождаемый ангелами, которые ⁷²⁶будут Ему оказывать царственный божественный почести.

Тот же апостол еще говорит, что *пришествие Господа нашего Иисуса Христа будет со всеми святыми Его* (3, 13). «С какими святыми? Ближе всего – с ангелами, говорит преосв. Феофан. Ибо везде так описывается пришествие Господа, что Он окружен будет сонмами ангелов. Но как

говорится, – со святыми *Его* и при том *всеми*, то можно – подразумевать и христиан совершенных, кои суть *Его* по преимуществу, как купленные кровию Его и во един дух с Ним сочетающиеся. Первым из них апостолам обетовано сидеть на двенадцати престолах а судить (Мф. 19, 28)»⁷²⁷. По словам апостола, Господь сподобит и верующих в Него сретить Его на облаках: *восхищени будут на облацех в сретение Господне на воздухе* (1Сол. 4, 17) как воскресшие из мертвых, так и живые, которые изменятся в тот же образ бытия, какой восприимут умершие. Место сретения и возможно только *на воздухе*, на верху, в высших сферах атмосферы, при переходе в небесные жилища⁷²⁸.

Отсюда можно видеть, как неосновательны мнения, появившиеся в протестантском мире, будто учение И. Христа и апостолов о парусии или втором пришествии Христовом нужно понимать в несобственном смысле, не в смысле видимого, чувственно-созерцаемого, славного Его пришествия, а в смысле невидимого, духовного пришествия Его к верующим, или невидимого посещения Им Своей церкви в тех или иных особенных событиях ее жизни (напр., при разрушении Иерусалима, в распространении евангелия). Равно совершенно произвольно понимание парусии Христовой и в смысле лишь победы царства Христова над всеми враждебными Христу и Его делу силами. Черты, в каких изображается это пришествие, а также соединение с ним воскресения мертвых, кончины мира и всеобщего – суда, исключают как это последнее понимание, так и понимание пришествия Христова в смысле какого-либо духовного, невидимого пришествия.

§ 197. Воскресение мертвых. Понятие о нем и его значение в истории домостроительства человеческого спасения

В последний день, в который совершится славное пришествие Христово, последуете *воскресение мертвых* по образу воскресшего Спасителя и тождественное с ним по своему существу и действию *изменение* живых. Под воскресением мертвых (ἀνάστασις, ἔγερσις, т.е. ἐκ νεκρῶν, также ἀναστῆναι, ἐγείρειν) в последний день в откровении разумеется не какое-либо духовное воскресение, представляемое некоторыми в смысле бесконечно-блаженной жизни души за гробом, и не создание новых тел, а восстановление и оживление тех самых тел, какие были соединены с известными душами в течение настоящей жизни, чтобы снова не умирать⁷²⁹. Согласно с этим и церковь научает понимать воскресение мертвых как «такое действие всемогущества Божия, по которому все тела умерших человеков, соединяясь опять с их душами, оживут, и будут духовны и бессмертны» (Катех. 11 чл.).

Воскресение мертвых, или, что тоже, дарование каждому человеку полного бессмертия, – не по душе только, но и по телу, составляет конечную цель и завершение домостроительства Божия о спасении. Бог, создав человека двухчастным, из души и тела, и предназначил его к достижению блаженного бессмертия по душе и по телу; союз души и тела, по творческим намерениям Божиим, должен был оставаться в человеке неразрывным навсегда, и не прерывался бы телесною смертью, если бы человек не согрешил. Смерть телесная, как и духовная, явилась *оброком греха* (Рим. 6, 23). Единородный Сын Божий для того и воплотился, чтобы спасти людей от греха и всех следствий греха и в частности от смерти в обоих ее видах. Очищая их от грехов чрез принятие их на Себя, возрождая водою и Духом к новой жизни и даруя *вся божественныя силы, яже к животу и благочестию*, Он спасает их от духовной смерти. Но должно наступить время, когда совершится освобождение человечества и от смерти телесной.

Сам воплотившийся Сын Божий воскрес для того именно, что *подобает (δεῖ) тленному сему обещия в нетление и мертвенному сему обещия в бессмертие (1Кор. 15, 53)*. Думать иначе значило бы допускать, что не будут достигнуты все цели искупления, что человек спасается не весь, что, следовательно, Бог или недостаточно благ, или недостаточно премудр и всемогущ, чтобы упразднить последнего нашего врага – смерть (1Кор. 15, 26). Это освобождение или *искупление нашего тела (Рим. 8, 23)* от смерти и восстановление первоначального устройства Божия, по которому союз души и тела должен оставаться вечным, и произойдет в воскресении.

Раскроем частнейшими чертами откровенное учение о воскресении мертвых. Существом этого учения требуется разъяснение вопросов: о действительности воскресения мертвых, его всеобщности и о самом теле воскресения и его свойствах⁷³⁰.

§ 198. Действительность воскресения тел

Загробное существование души, без тела, не может быть названо совершенною жизнью и не может дать полноты блаженства. Личная жизнь человека есть органическое единство сил душевных и телесных и их обнаружений. Поэтому и человеку особенно дорого бессмертие полное, загробная жизнь по душе и по телу. Жизнь души без тела даже с трудом мыслима, и потому не удивительно, что в естественных религиях и философии эта жизнь представляется бессознательным бытием теней в аде, или безразличным слиянием с Божеством. Поэтому-то у некоторых народов древности, более других развитых в религиозном отношении, было своеобразное верование в жизнь тела по смерти (напр. у египтяне, иранцев). Но эти смутные желания и чаяния личной загробной жизни по душе и по телу получила свое обоснование и подтверждение только в откровении, отчасти в ветхозаветном, а вполне – в новозаветном.

I. Воскресение мертвых есть плод освобождения человека от греха и примирения его с Богом по заслугам Исккупителя. Поэтому со всею подробностью и ясностью учение о воскресении мертвых предложено нам в новом завете, т. е. тогда, когда искупление совершилось. Однако и ветхому завету не была совершенно чуждою мысль о воскресении человека, как о восстановлении его в единстве тела и души к новой, лучшей жизни. Она предполагалась всей совокупностью ветхозаветного учения о Боге и человеке и заключалась в обетованиях о Мессии, имеющем стереть главу змия и вообще уничтожить все следствия греха.

В древнейших ветхозаветных книгах не находится ясного учения о воскресении мертвых. Но прикровенно выражается оно, как объяснил Спаситель саддукеям, в наименованиях Бога Богом Авраама, Исаака и Иакова; *о мертвых же, яко восстают* (ἐγείρονται), говорил Он, *несте ли чли в книгах Моисеевых, при купине яко рече ему Бог, глаголя: Аз Бог Авраамов, и Бог Исааков, и Бог Иаковль? Несть Бог мертвых, но Бог живых*

(Марк. 12, 26–27; сн. Мф. 22,–31–42)⁷³¹. В этих наименованиях Бога указывается не на отношение еврейских праотцев к Богу, но Бога к ним, хотя они и давно умерли. Однако же если Господь и после смерти патриархов не перестал быть их Богом, – *не стыдится их, называя Себя их Богом* (Евр. 11, 16), то отсюда следует не только то, что они живы, но также – что и после своей смерти они составляют предмет попечения всемогущего Бога, так что утверждать, что они вечно будут пребывать в смерти, тем более – в мрачном шеоле, было бы непониманием силы Божией.

Страдалец Иов, высказав желание, чтобы слова его сохранились на веки, – *начертаны были в книгг резцом железным с оловом, на вечное время на камне вырезаны были* (Иов. 19, 23–24), выражает далее торжественное исповедание явления Избавителя в таких словах: *я знаю, что Искупитель (евр. Ноел – Защитник, Освободитель) мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию; и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его сам, мои глаза, не глаза другого увидят Его* (25–27 ст.). В словах своих, по этому их переводу⁷³², праведный Иов высказывает уверенность, при которой совершенно понятно его желание, чтобы слова его на веки сохранились и вырезаны были на камне, что вечный, не умирающий Искупитель эту, ныне разрушающуюся и имеющую истлеть плоть, некогда, в конце времен, восставит, воскресит из праха, и что он, Иов, в (новой) плоти своей увидит Бога глазами этого страдающего тела⁷³³. По поводу такого исповедания блаж. Иероним замечает; «что яснее этого пророчества? Никто так, ясно не говорит о воскресении после Христа, как он (Иов) – прежде Христа»⁷³⁴.

В книгах исторических повествуется о воскрешениях, совершенных пр. Илию и Елисеем (3Цар. 17, 19; 4Цар. 4, 29) и воскресении одного умершего от прикосновения его к костям пр. Елисея (4Цар. 13, 21). Хотя эти воскрешения были только возвращением к земной жизни, тем не менее они наглядно выражали ту глубокую истину, что сила смерти не неограниченна, что смерть должна возратить похищенное ею тело, когда этого непосредственно или посредственно требует

Бог. Они утверждали в ветхозаветном человечестве веру, что *Господь мертвит и живит* (1Цар. 2, 6) и, таким образом, не могли не питать надежды на будущее воскресение всех мертвых.

Псалмопевец Давид, исполненный радостного сознания близости Бога, говорит: *сего ради возвеселися сердце мое, и возрадовася язык мой* (т. е. душа моя); *еще же и плоть моя вселится на уповании* (обитает в уповании). *Яко не оставиши душу мою во аде, ниже даси преподобному Твоему видети истления. Сказал ми еси пути живота; исполниши мя веселия с лицом Твоим; красота* (блаженство) *в деснице Твоей в конец* (во век, – Пс. 15, 9–11)⁷³⁵. Таким образом, псалмопевец увверен, что Бог не оставит души праведника в аду на вечное время, что плоть его не узрит тления, но Бог укажет ему путь жизни, возведет его к новой, совершеннейшей жизни, когда он, в постоянном созерцании Господа, будет наслаждаться вечным блаженством. Другими словами, он выражает веру не только в будущее воскресение, но и в жизнь будущего века, исполненную блаженства вследствие лицезрения Бога для праведников⁷³⁶. Воскреснуть ли грешники – слова псалмопевца относительно их воскресения довольно не ясны.

Яснее выражена вера в воскресение в книгах пророческих. Так, в песни пр. Исаии говорится: *оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела* (в слав, пер.: воскреснуть мертвии и восстанут, иже во гробех)! *Воспряните и торжествуйте поверженные в прахе: ибо роса Твоя – роса растений, и земля извергнет мертвецов* (26, 19). Пр. Дати́лу открыто было в видении: *многие* (собственно «все, как многие отдельные», т. е. тоже, что все) *из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление. И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде – как звезды, во веки, навсегда* (12, 2–4). И далее говорится Дати́лу: *а ты иди к твоему концу; и успокоишься и возстанешь для получения твоего жребия в конце дней* (13 ст.). Пр. Осия говорит о Господе, что Он *оживит нас чрез два дня, в третий день восставит нас, и мы будем жить пред лицом Его* (6, 2). Сам Господь изображается у

пророка говорящими *от власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их. Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа* (13, 14)? Многие понимают эти пророчества Осии в смысле метафорическом, подразумевая под «адом» и «смертью», об избавлении от власти которых говорит пророк, те тяжелые условия политической и церковной жизни, в которых находилось царство израильское (Ефрем), для которого преимущественно пророчествовал Осия. Но не отрицая исторических сближений и сопоставлений, какие могут иметь эти места в общем контексте книги пророка Осии, тем не менее нельзя не видеть в них выражения веры в воскресение, в торжество Бога над властью смерти и ада. Допустим, что в том или ином месте пророк утешает и ободряет народ указанием на всемогущество и чрезвычайную помощь Божию, при которых народ может возродиться к новой, совершенной жизни после происшедшего упадка и разложения в нем государственной и церковной жизни, но определение этого всемогущества и помощи Божией дано в таких понятиях и образах, по прямому смыслу которых пророческому сознанию представляются воскресение из мертвых в третий день (Ос. 6, 2) и победа Бога над адом и смертию (13, 14). Во всяком случае апостол Павел в словах пророка Осии прямо видит указание на воскресение мертвых, (1Кор. 15, 55).

У пр. Иезеиля образно представлено и то, как произойдет воскресение (процесс его). Пророк духом был веден в долину, полную сухих костей. На вопрос Господа: *Сын Человеческий! оживут ли кости сии*, пророк ответил: *Господи Боже! Ты знаешь это*, т. е. что это выходит из пределов человеческого ведения. Тогда Господь повелел ему пророчествовать над костями, и, когда он произносил пророчество, то произошёл шум, началось движение, и они стали сближаться кость с костью, потом на них явились жилы, выросла плоть, кожа покрыла их сверху, но для новой жизни не доставало духа. По новому повелению Господа пророк изрек новое пророчество о духе, который и пришел от четырех ветров, вдохновил возродившиеся тела, и они стали жить (37, 1–10). После изложения этого видения, пророком делается применение его к

воскресению дома Израилева, который Господь обещает вывести из места его погребения, вложить в него дух Свой и ввести их в землю Израилеву (11–14 ст.). Непосредственный смысл этого пророческого изображения, следовательно, тот, что Израиль, как скоро обратится к Господу, будет избавлен от всех бедствий, на крайнюю тяжесть которых указывает представление их под образом шеола и смерти. Но сравнение избавления народа Божия от всех зол, или политического воскресения Израиля с воскресением из мертвых, уже показывает, что в основе этого сравнения лежит воскресение мертвых по действию слова Божия⁷³⁷.

Вера в воскресение мертвых в ветхозаветные времена была достоянием не одних богодухновенных писателей, но и вообще благочестивых иудеев. Так, мученики Маккавеи шли на смерть с уверенностью, что *Царь мира воскресит их, умерших за Его законы, для жизни вечной, по завету Божию* (2 Макк. 7, 9; сн. 11. 14. 36 ст.). Об Иуде Маккавее повествуется, что он послал в Иерусалим серебро, чтобы принести жертву за грех (умерших), и поступить весьма хорошо и благочестиво, *помышляя о воскресении*; ибо если бы он не надеялся, что падшие в сражении воскреснут, то излишне и напрасно было бы молиться о мертвых (2Мак. 12, 43–44). Во времена Спасителя вера в воскресение мертвых была общераспространенной среди иудеев. Замечание евангелистов о саддукеях, что они не признавали воскресения мертвых (Мф. 22, 23; Марк. 12, 18; Лук. 20, 27), предполагает, что остальное большинство иудеев веровало в воскресение (сн. Деян. 23, 6–8; 24, 15). Марфа, сестра Лазаря, говорила обе умершем брате: *вем, яко воскреснет в воскресение, в последний день* (Иоан. 11, 24).

II. Новозаветное Писание утверждает будущую действительность телесного воскресения мертвых с такою ясностью, что всякое сомнение о том было бы упорством против истины.

I. Христос, обращаясь к иудеям, говорил им: *грядет час* (ἔρχεται ὥρα), *в он же вси сущии во гробех* (ἐν τοῖς μνημείοις) *услышат глас Сына Божия, и изыдут сотворшии благая в воскрешение* (εἰς ἀνάστασιν) *живота, а сотворшии злая в*

*воскрешение суда (1оан. 5, 28–29). Се же есть воля пославшего Мя, да всяк видяй Сына и веруяй в Него иметь живот вечный, и Аз воскрешу его в последний день (6, 40). Здесь, как потому, что говорится о воскресении всех сущих во гробех и о воскресении том, которое последуете в последний день, так и потому, что говорится об осуждении некоторых из воскресших, совершенно очевидно, что Спаситель говорит о воскресении к жизни телесной, а не о нравственном или духовном воскресении. Принимать сущих во гробах за каких-либо живых было бы странно; видеть здесь нравственное воскресение всех нравственно мертвых и относить это нравственное воскресение к последнему дню также было явного несообразностью, а допускать нравственное воскресение сотворших благая значило бы допускать нелепость. В словах Спасителя не только утверждается действительность воскресения, но указываются и основания этой веры, именно: с одной стороны, – воля пославшего Его Отца, а с другой, – то, что Сам Он, как Сын Божий и Искупитель, есть жизнь и воскресение для всех: *Аз есмь воскрешение и живот; веруяй в Мя, аще и умрет, оживет; и всяк живой и веруяй в Мя не умрет (Иоан. 11, 25–26). ядый Мою плоть и пияй Мою кровь иметь живот вечный, и Аз воскрешу его в последней день (Иоан. 6, 54).**

В обличение неверия саддукеев в воскресение и чувственных представлений фарисеев о жизни по воскресении Иисус Христос говорил: *сподобльшиися век он улучити (достигнуть того века) и воскресение, еже от мертвых, ни женятся, ни посягают, ни умрети бо ктому могут; равни бо суть ангелом (Лук. 20, 35–36).* Что здесь утверждается действительность телесного воскресения, особенно ясно из слов: *ни умрети бо ктому могут;* эта слова, очевидно, относятся к телесной природе человека, так как в отношении к бестелесной душе эта прибавка была бы совершенно излишнею, в следовательно, указывают, что сподобльшиеся достигнуть воскресения будут иметь тело.

Отсюда можно видеть неосновательность рационалистических утверждений, будто Господь не говорил

ничего о телесном воскресении, что учение о последнем привнесено в христианское вероучение апостолами, особенно ап. Павлом, из иудейско-фарисейских верований. Апостолы вообще и в частности ап. Павел предлагали Христово же учение о воскресении мертвых, более подробно раскрывая лишь то, что Христос Спаситель кратко выразил в словах: *Аз есмь воскресение и живот*. Если же Он не говорил так подробно о воскресении, как говорят апостолы, то причина заключается в том, что истина воскресения мертвых не могла быть вполне понятна и удобо-приемлема для разума, прежде чем совершилось воскресение Самого Христа.

Из апостолов с особенною подробностью раскрывал учение о воскресении мертвых ап. Павел, по поводу того, что в Коринфе появились *неции*, говорившее, *яко воскресения мертвых несть* (1Кор. 15, 12). Что воскресение мертвых действительно будет, в этом, по мысли апостола, должна убедить верующих истина воскресения И. Христа, *уже есть начаток, перворожден из мертвых* (Кол. 1, 18), а что Христос воскрес из мертвых, в этом удостоверяет и Писание своими предсказаниями о Его смерти, действительно бывшей, и о Его воскресении, о котором свидетельствуют явления Его по воскресении (3–8 ст.). *Аще же Христос проповедуется, яко из мертвых восста*, (а Он, будучи Богом, был и человек, и как человеку, умер и погребен), *како глаголют неции* (τινες, т. е. очень немногие) *в вас, яко воскресения мертвых несть? И аще воскресения мертвых несть* (т. е. если оно невозможно), *то ни Христос восста. Аще же Христос не восста, то тще* (κενὸν) *убо проповедание наше* (т. е. проповедь наша пуста, ничего истинного и существенного не содержит), *тща* (κενὴ – пуста) *же и вера ваша. Обретаемся лжесвидетеле Божию, яко послушествовахом* (т. е. засвидетельствовали, удостоверяли) *на Бога* (κατὰ τοῦ Θεοῦ – против Бога), *яко воскреси Христа: Его же не воскреси, аще убо мертвии не восстают. Аще же Христос не восста, суетна* (ματαιά) *вера ваша, еще есте во грехах ваших* (ибо воскресение Христово служить свидетельством того, что крестная смерть Спасителя была искупительною жертвою за грехи людей и что она принята

Богом). *Убо и умершие о Христе погибоша* (потому что умерли во грехах, не очищались от них, как и ныне живущие). *И аще в живот сем точию уповающе есмы во Христа* (т. е. что после скорбей жизни настоящей получим от Него утешение в будущей, тогда как на самом деле этого не будет), *окаяннейши* (несчастнейшие) *всех человек есмы*, ибо и здесь всего лишаемся, и там ничего не получим (12–19 ст.). Если нет воскресения мертвых и соединенного с ним воздаяния, то самоотверженная деятельность апостолов и их сотрудников, их бедствия и страдания, труды и подвиги, совершенно непонятны и напрасны: *почто мы и беды приемлем на всякий час? По вся дни умираю*, (т. е. каждый день и каждый час угрожает мне опасность смерти)... *Со зверем боряхся* (ἐθριυομάχησα) *во Ефесе; кая ми пользя, аще мертвии не восстают? Да ямы и пием, утре бо умрем* (30–32). Таковы следствия отрицания воскресения Христова. Но, говорить апостол, *Христос восста от мертвых, начаток умершим бысть* (20 ст.), а потому *якоже о Адаме вси умирают, такожде и о Христе вси оживут* (22 ст.). Затем, устраняя недоумение: *како восстанут мертвии?* объясняет: *безумие, ты еже сееши, не оживет, аще не умрет, и еже спеши, не тело будущее сееши, но голо зерно... Бог же дает ему тело... Такожде совершится и воскресете мертвых*, т. е. из каждого умершего тела силою Божиею восстанет новое тело (35–38. 42 ст.). Действительность будущего воскресения мертвых апостол, таким образом, основывал на воскресении Спасителя, как главы верующих и Искупителя человечества, почему и признавал воскресение мертвых одним из основных членов веры Христовой.

Обращающимся ко Христу эта истина была возвещаемая апостолом в числе первоначальных и главнейших истин веры (Евр. 6, 2). Солунским христианам он писал, что им не подобает скорбеть об умерших, как *не имущим упования*, потому что *яко Иисус умре и воскресе, тако Бог и умершия во Иисусе приведет с Ним... Мертви и о Христе, воскреснут* (1Сол. 4, 13–14. 16; сн. Деян. 24. 15). Наконец, он называет развратителями и изменниками истины тех, которые говорят, что

воскресение уже *бысть*, т. е. нравственное, и которые, очевидно, не допускали воскресения телесного (2Тим. 2, 18).

Утверждая действительность воскресенья мертвых, св. Писание везде рассматривает воскресение, как *действие всемогущества Божия*, а не как процесс естественного развития. *Вси сущи во гробех услышат глас Сына Божия и изыдут*, или – *услышавше оживут*, говорил Господь. Глас Сына Божия будет тою возбуждительною, непостижимою для нас, силою Божьею, которая прекратит наш мертвенный сон и оживит наше тело. Как всемогущим словом Божиим: *да будет* приводились в бытие меры и разнообразные обитатели их при первоначальном творении, так тем же словом и в последний день уже созданное, но истлевшее будет снова воззвано к жизни (сн. Иезек. 37, 1–10). В ответе саддукеям, отрицавшим воскресение, Господь прямо упрекает их, что они не знают *силы Божией* (Мф. 22, 29). На ту же силу Божию указывал и ап. Павел неверовавшим в воскресенье, подобным, напр., тем, которые не хотели слушать его проповедь о воскресении в афинском ареопаге: *Бог Господа воздвиже, и нас воздвигнет силою Своею* (1Кор. 6, 14; сн. Деян. 17, 18. 26. 28; Рим. 4. 17). Если он и приводит сравнение между телом человеческим, распадающимся в прах и вновь воскресающим, и зерном, которое, истлевая в земле, возрождается в колосе, то это ни мало не говорит о том, что воскресение тела так же естественно, как вырастание колоса из зерна. Он не имеет в виду объяснить здесь самый процесс воскресения, а только указывает, что непостижимость воскресения не может говорить против его возможности, так как подобный же непостижимый явления совершаются постоянно пред нашими глазами. Как далек апостол от мысли о естественности воскресения тела, показывает то, что он и в вырастании колоса из зерна усматривает действие божественного всемогущества ибо, не упоминая ни о земле, ни о дожде, ни о солнце, ни о руках земледельца, говорит: *Бог дает ему тело, яко же восхощет* (1Кор. 15 38)⁷³⁸.

III. В церкви христианской вера в воскресение мертвых по плоти составляла со времен апостольских существеннейший

член веры. Исповедание веры в воскресение мертвых вошло в символы древнейших церквей (иерусалимской, римской и кипрской) и в вероизложения св. Иринея и Тертуллиана, а позднее и в символе никео-цареградский. Эту веру исповедовали мученики, идя на вольную смерть, защищали апологеты христианства против язычников и лжеучителей, раскрывали пастыри и учителя, нередко даже в особых произведениях⁷³⁹.

Возможность воскресения мертвых, в виду высказывавшихся недоумения и возражений против этого верования христиане, древние учителя старались оправдать и приблизить к уразумению указаниями на всемогущество Божие и на разные подобия в природе видимой и жизни человеческой. «Не верить воскресению свойственно тому, говорят св. *И. Златоуст*, кто не имеет совершенного понятия о непобедимой а вполне достаточной на все Силе Божией. Ведь если Он сотворил сущее из несущего, то тем более может воскресить разрушившееся»⁷⁴⁰. Восстановить человеческое тело из готовых, но только разрозненных смертных элементов легче, чем в начал создать все, – и элементы для тела, на подобие того, как с большею легкостью – восстанавливаются, чем не первый раз образуются ваятелем – статуя, живописцем – картина⁷⁴¹. Свидетельства такой возможности, указывали учителя церкви, представляются и видимою природою и историею домостроительства Божья о спасении людей. Видимая природа поясняет эту возможность такими, напр., явлениями, как возникновение из безвидного семени полного человеческого тела, выростание из сгнивших в земле зерен пшеничных или иных плодовых колосьев, смена дня и ночи, весеннее воскресенье, после мертвящей зимы, всех растений и деревьев, замирание на более или менее продолжительное время и потом оживление некоторых насекомых и животных, засыпание и пробуждение от сна самого человека, История же домостроительства подтверждает эту же возможность чудесами вообще, особенно же воскресениями мертвых, а главное – воскресением Самого Господа Иисуса, воспринявшего нашу

природу и ⁷⁴²сделавшегося начатком и основанием нашего воскресения.

Осуществляемое всемогуществом Божиим, воскресенье мертвых, рассуждали учителя церкви, требуется и правдою и премудростью Божиею. Оно предполагается *правдою* Божией. «Видим, говорит св. *И. Дамаскин*, что весьма многие праведники терпят бедность и обиды, и не находят никакой помощи в настоящей жизни; а многие грешники и неправедники счастливо живут в богатстве и во всяком удовольствии. И какой здравомыслящий признает это делом правосудия, или мудрого промысла? Итак, будет, будет воскресение! Ибо Бог праведен и уповающим на Него *мздовоздаятель бывает*. Если бы одна душа упражнялась в подвигах добродетели, то одна бы и получила венец; а если бы одна предавалась удовольствиям, то одна по справедливости была бы наказываема. Но так как душа ни добрых, ни злых дел не совершает без тела, то ⁷⁴³по справедливости душа и тело вместе получают воздаяние». Предполагается оно и *премудростью* Божией, создавшею человека из тела и души. «Не нелепо ли то, рассуждает св. *Иустин*, чтобы созданное с таким тщанием и более всего прочего почтенное Создатель презрел до того, что оно обратилось бы в ничто? Ваятель и живописец, если желают, чтобы сделанные ими изображения оставались для их собственной славы, возобновляют их, когда они попортятся; а Бог ужели так небрежет о Своем создании, что оно приходит в ничтожество, не заботясь о восстановлении его бытия? Мы называем напрасно трудившимся того, кто, построив дом, потом разрушил бы его, или когда он разрушился, пренебрег бы, будучи в состоянии восстановить его: Бога же разве не обвиняли бы мы, что Он понапрасну делал? Но не таков Нетленный, не безумен Уме вселенной. Пусть смолкнут неверующие, если сами не способны веровать. Бог призвал плоть к воскресению и обещает ей жизнь вечную. Ибо благовествуя спасет человека, Он обещает и плоть спасти. Что такое человек, как не животное разумное, состоящее из души и тела? Разве душа сама по себе есть человек? Нет, – она душа человека... А тело разве может быть названо человеком? Нет, –

оно называется телом человека. Если же ни та, ни другое в отдельности не составляют человека, но только существо, состоящее из соединения той и другого, называется человеком, а Бог человека призвал к жизни и воскресению: то Он призвал не часть, но целое, то есть душу и тело. Ибо не нелепо ли, тогда как то и другое в бытии своем связаны во единое, сохранять одну, а другое нет⁷⁴⁴.

Самая телесная смерть человека, являясь оброком греха и ограничивая развитие зла, вместе с этим, рассуждали древние учителя, по устройению премудрости Божией служит тому, чтобы тело могло восстать в совершеннейшем состоянии по сравнению с тем состоянием, в каком оно находится ныне. Св. *И. Златоуст*, убеждая не предаваться чрезмерной скорби об умерших, говорит: «но умерший, скажешь, гниет и тлеет и превращается в прах и пепел. Что же из этого, возлюбленный? Поэтому самому и надобно особенно радоваться. Тот, кто хочет перестроить развалившийся и ветхий доме, наперед выводят из него живущих, потом разрушает этот дом и снова воздвигает в лучшем виде. Выведенные не скорбят об этом, а еще радуются; потому что обращают внимание не на видимое разрушение, но воображают будущее, хотя еще и невидимое, здание. Так и Бог разрушает наше тело, намереваясь создать его (вновь), и сперва изводит живущую в нем душу, как бы из какого дома, дабы, потом воздвигнув его в лучшем виде, опять ввести в него душу с большею славой. Будем же обращать внимание не на разрушение, а на будущую славу. Также, если у кого статуя испортилась от ржавчины и от времени, и многие части ее отвалились, то он, разбив ее, бросает в горнило и, тщательно переплавив, делает ее лучшею. И как разрушение такой статуи в горниле не есть уничтожение ее, во обновление, так и смерть наших тел не есть уничтожение, но обновление их. Итак, когда ты увидишь, что тело наше, как бы в горниле, разлагается и тлеет, то не останавливайся на этом внешнем виде, но ожидай обновления; и этою стороною примера не довольствуйся, но простирайся умом к более важному. Ваятель, ввергая (в горнило) медное тело, получает оттуда статую не золотую и бессмертную, но делает ее такою же медною; а Бог,

ввергая (в землю) тело перстное и смертное, возвращает тебе статую золотую и бессмертную; ибо земля, приняв тело смертное и ⁷⁴⁵тленное, возвращает его нетленным и бессмертным» ⁷⁴⁵.

§ 199. Всеобщность и одновременность воскресение умерших. Изменение живых

Воскресение мертвых будет *всеобщее* и *одновременное*: воскреснут все, как добрые, так и злые, верующие и неверующие во Христа, праведники и грешники, и воскреснут все одновременно, – в день пришествия Христова. Тогда же последует и *изменение* всех живых.

I. В ветхозаветном Писании, при утверждении действительности воскресения мертвых, не было дано ясного и прямого ответа на вопрос: все ли умершие воскреснут? В нем ясно выражено, что воскреснут праведники (в кн. Иова, Псалтири), воскреснет народ израильский (в кн. пр. Осии, Исаии, Иезекииля и 2 Маккав.), воскреснут многие, – одни к вечной жизни, другие – к вечному поруганию и посрамлению (в кн. пр. Даниила), но нигде прямо не утверждается всеобщности воскресения (воскресения иноплеменников и нечестивых), хотя оно и не отрицается. Но у иудейских книжников и фарисеев еще ко временам И. Христа образовалось представление, что воскресение ограничится лишь одними праведниками, души же нечестивых (язычников) будут удержаны в аду для вечных мук. Такое учение вошло в иудейскую письменность. Так, талмуд учит, что воскреснут те, души которых сохранились от совершенного истребления огнем геенны, – души патриархов, евреев и пришельцев, имеющих печать обрезания и не совершивших смертного греха, а также души некоторых праведников из прочих народов. Что же касается остальных, то они не имеют участия в воскресении и будущей жизни. Все воскрешенные будут удостоены той или иной степени блаженства. И самое воскресение их будет совершено силою Божией лишь для того, чтобы вознаградить их за знание и исполнение закона Моисеева (торы) и отражение в себе качестве учеников Авраама⁷⁴⁶.

Подобного же рода мнения по вопросу о всеобщности воскресения мертвых высказывались и высказываются и в христианском мире, хотя по другим побуждениям и основаниям,

чем в иудействе. Так, еще в христианской древности некоторые утверждали, что непризванные и неспособные к ⁷⁴⁷блаженной жизни подвергнутся совершенному уничтожению ⁷⁴⁸. То же мнение повторяли и повторяют многие из социнианских писателей, утверждая, что вечной жизни по душе и по телу удостоятся лишь исполняющие божественные заповеди. Не мало сторонников этого воззрения (теории т. н. условного или факультативного бессмертия) и вообще среди протестантских богословов ⁷⁴⁸. Защитники этой теории в своем отрицании всеобщности воскресения исходят из того положения, что душа человека не обладает залогом бессмертия по природе, а имеет лишь способность (*facultas*) достигать бессмертия, или возможность не умирать (*posse non mori*). Эта способность или возможность осуществляется в христианстве благодатным возрождением и возрастанием в святой жизни, приобщением к Богу и ко Христу, *и потому не простирается* на всех других людей. Все нечестивцы, не имея в себе необходимого условия бессмертной жизни, будто бы или уничтожаются по смерти внешнею силою или сами собою умирают, чрез внутреннее саморазложение; грех убивает их, лишает вечной жизни. Воскрешены же будут лишь имеющие в самих себе жизненность, приобретенную святою жизнью, приобщением ко Господу. Воскресение же безбожников и нечестивцев, рассуждают сторонники этой теории, было бы воскрешением их для вечных и нескончаемых мучений со всеми ужасами ада, именно с целью их терзания, так как в них самих нет залога к нескончаемому пребыванию. Это была бы для них «смерть бессмертная».

Но такого рода мнения основываются не на положительном учении откровения, а на разного рода сторонних соображениях и умозаключениях. Откровение утверждает всеобщность воскресения, без всяких исключений и ограничений, только не с одинаковыми, последствиями для праведников и грешников. Так, Иисус Христос говорил, что *в си* (πάντες) *сущии во гробех услышат глас Сына Божия, и услышавше оживут, и из них изыдут сотворшии благая в воскрешение живота, а сотворши злая в воскрешение суда* (Иоан. 5, 25, 28–29).

Изображение всеобщего суда, на котором Он отделит праведных от грешных, поставит овцы одесную Себя, а козлища ошуюю (Мф. 25, 31–46), также предполагает всеобщность воскресения, т. е. не одних праведников, но и нечестивых и неверующих. Если грешники должны будут явиться пред Судьею Богочеловеком, или, по выражению евангелия, *восстанут на суд* (ἀναστήσονται, ἐγερθήσονται, – Мф. 12, 41–42; Лук. 11, 31–32), то, очевидно, они и воскреснут, так как на суде будет определено воздаяние каждому, *яже с т елою содела, или блага или зла* (2Кор. 5, 10).

Ап. Павел в своей речи пред правителем Феликсом высказывает твердое убеждение, что *воскресение хочет быти мертвым, праведником же и грешным* (Деян. 24, 15)⁷⁴⁹. Всеобщность воскресения, по мысли апостола, имеет основание в том, что воскресший Христос есть Искупитель всего человечества (1Кор. 15, 22–23)⁷⁵⁰.

Для обоснования мнения, будто воскресение ограничится оживотворением праведных или верующих во Христа, а не будет обнимать всех потомков Адама, указывают на то, что и Писание нового завета говорит преимущественно, если не исключительно, о воскресении «Христовых», но не излагает учения о воскресении неверующих или неправедных. «Действительно, заметно, что в свидетельствах Писания о воскресении более, в даже преимущественно, – чуть не исключительно, – говорится лишь о воскресении Христовых. Но при этом необходимо помнить, что в откровенном, особенно – новозаветном созерцании самое бытие мыслится чаще и собственно со стороны его этически-религиозной ценности, а потому жизнь чаще и отчетливее рисуется в качестве блаженства для твари. Соответственно сему и воскресение утверждает скорее блаженную животворность восстановленного существования, чем простую его реставрацию. Воскресение является комплексом двух моментов – бытия и блаженства се подавляющим преобладанием второго над первым, удостоверяющим только фактическую реальность без точнейшего ее описания. Но если в воскресении прежде всего разумеется блаженная жизнь, то вполне нормально, что в новом

завете сообщается лишь о восстановлении праведников, разве они одни удостоиваются и достигают разумеемого отличия. Наряду с этим не менее понятно, что умолчание о грешниках и язычниках не закрывает для них оживотворения. Устранение от воскресения отнимает у них участие в блаженном богообщении, но не самое бытие»⁷⁵¹. Бытие же их по воскресении нигде в Писании не отрицается. Что же касается тех мест Писания, в которых воскресение будто бы ограничивается лишь «Христовыми», то эти места неправильно объясняются отрицающими всеобщность воскресения. В особенности указывают на слова ап. Павла: *якоже о Адаме вси умирают, такожде и о Христе вси оживут* (ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιοῦνται, – 1Кор. 15, 22), в которых объем имеющих быть воскрешенными будто бы ограничивается кругом лиц, которые пребывают в Господе. Бесспорно, что такого рода люда будут разделять торжество своего Главы. Но ошибочно заключение, будто все остальные исключаются апостолом и из числа имеющих вообще воскреснуть. В приведенном выражении ап. Павел противопоставляет виновников двух различных миропорядков, для которых они были производящими причинами, – Адама и И. Христа. Эта именно *причинность* и указывается в словах апостола, т. е. что как воскресении Иисус Христос есть виновник воскресения, так Адам – виновник смерти. И так как смерть Адамова простирается на все человечество во всей его совокупности (ср. Рим. 5, 12), то и оживотворение чрез Христа должно представлять простирающийся на все человечество; находятся или не находятся во Христе имеющие быть воскрешенными чрез Него, этой стороны вопроса воскресения слова апостола не касаются. Люди, как дает понять апостол, и не участвуют активно в воскресении, ибо будут *оживотворены* (ζωοποιοῦνται) по мимо их божественною силою. – Ссылаются еще на слова того же апостола: *ныне же Христос восста от мертвых, начаток умершим* (ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων) *бысть* (1Кор. 15, 20), в которых под умершими разумеются верующие, христиане. Но из этих слов не следует, что Христос есть начаток *только* умерших христиане. Он ближе всего их начаток, но этим не исключаются

и другие умершие. Если бы апостол говорил только о воскресении верующих, то он не сказал бы в пояснение своих слов: *понеже бо человеком смерть бысть, и человеком воскресение мертвых* (ст. 21)⁷⁵². Последние слова ясно показывают, что воскреснуть не члены только тела Христова, или церкви, а воскреснут соестественные Его телу, т. е. воскреснуть все, почему апостол и утверждает: *аще воскресения мертвых несть, то ни Христос восста* (13 ст.).

Признание всеобщности воскресения требуется и самым понятием победы Христовой над врагами человеческого спасения. Христос упразднить смертную державу (Иоан. 12, 31; Евр. 2, 14), которая, вопреки прежнему владычеству, уже не царствует, а только похищает (ср. 1Петр. 5, 8) для себя подданных в чадах греха и неправды. Понятно поэтому, что полное раскрытие господства Христова будет сопровождаться умерщвлением самой смерти, и, конечно, тем, что у нее отняты будут все жертвы; и как тлению и смерти подвергаются все потомки Адама, независимо от своих личных грехов, так и бессмертие и нетление должны сделаться уделом всего человечества. Победа Его, над врагом рода человеческого не была бы полной, и господство смерти не было бы уничтожено, если бы в ее власти остались тела не удостоенных принятия в царство небесное, ибо, как говорит св. *Златоуст* «не то можно назвать славною победою, что смерть перестала поглощать тела, но то, что у нее отняты тела, уже плененные ею»⁷⁵³. Уже по суду Божью, а не по притязанию смертной власти, совершится, что из воскрешенных отвергшие предложенное им спасение останутся по духу в состоянии вечной смерти (Апок. 20, 15).

Церковь откровенное учение о воскресении мертвых всегда понимала в смысле всеобщности воскресения, т. е. и праведников и грешников, верующих и неверующих. Эту истину утверждали не только позднейшие учителя церкви в своих объяснениях мест Писания, говорящих о воскресении и по другим поводам, но и древнейшие, преимущественно апологеты, имевшие особенные поводы разъяснять это⁷⁵⁴.

II. Воскресение мертвых будет не только всеобщее, но и *одновременное* для всех, как Христовых, так и неверующих и грешников. Мнение, будто в Писании различаются два отдельных по времени воскресения мертвых, что сначала последует воскресение Христовых, или вообще избранных Божиих, а затем, чрез более или менее значительное время (у хилиастов – чрез 1000 лет после воскрешения Христовых) будут воскрешены и все нехристиане и грешники, не оправдывается прямыми свидетельствами Писания, ясно говорящими об одновременности воскресения праведников и грешников. Так, в вышеприведенных словах Спасителя: *грядет час, в он же вси сущии во гробех...* воскресение добрых и злых представляется следствием одного мановения Сына Божия, – это с одной стороны, а с другой, – что еще более важно, – оно ставится в непосредственную связь с судом, так что общее понятие воскресения разделяется на два частных: воскресение жизни для одних и воскресение осуждения для других. Из других мест Писания можно видеть, что пришествие Христово будет, как *молния, которая исходит от востока и видна бывает даже до запада* (Мф. 24, 27), следовательно, оно будет ко всему миру, а не к одним только избранным, а так как воскресение мертвых, суд над родом человеческим и обновление неба и земли представляют его непосредственная следствия, то все эти события должно представлять себе не только тесно связанными причинною связью, но и совершающимися непосредственно одно за другим,

Утверждающие раздельность по времени воскресения праведников (*первое воскресение*) и грешников (*второе воскресение*) думают видеть основание для таких представлений в некоторых изречениях ап. Павла (1Кор. 15 гл.; Филип. 3 гл.) и в Откровении Иоанна Богослова (20 гл.). Ап. Павел, уверив во всеобщности воскресения словами: *яко же о Адам вси умирают, такожде о Христе вси оживут*, прибавляет далее: *кийждо в своем чину* (ἐν τῷ τάγματι): *начаток Христос, потом* (ἔπειτα) *Христу веровавшии в пришествие Его. Та же кончина* (εἵτα τό τέλος), *егда предаст царство Богу и Отцу, егда испразднит всяко начальство и всяку силу и власть...*

Последний же враг испразднится смерть (1Кор. 15, 23–26). Эти слова апостола будто бы содержать указание на порядок (τάγμα), в каком будет идти воскресение, и на различие по времени воскресения различных классов, и именно: прежде всех воскрес Христос, как начаток воскресения, потом (ἐπειτα) в *пришествие Его* оживотворены будут те, о которых можно сказать, что они Христовы (Гал. 5, 24), а все остальные воскреснут тогда, когда наступит *конец* (εἰτα τέλος); воскрешение их будет последним действием борьбы Христа со врагами Его царства. Правда, выражение апостола: *потом* (ἐπειτα) *Христовы в пришествие Его* дает возможность видеть в нем указание и на временную последовательность воскресения, именно: сначала воскрес Христос, как совершитель искупления и глава человечества, в *пришествие же* Его восстанут Христовы. Но этим и ограничиваются все указания на различие воскресения по времени, какие здесь содержатся. Главное же, что обозначается в этих словах, это то, что Христос есть основание или залог воскресения принадлежащих Ему, и конечно, воскресение Его – *начатка*, в смысле залога или основания воскресения, должно было совершиться и совершилось прежде, а потом уже совершится воскресение принадлежащих Ему. В этом смысле, как «начаток», «первенец», воскресший Иисус Христос составляет особый «чин» (ἴδιον τάγμα) в порядке воскресения. В ветхом завете «начаток» известного целого (напр. первые снопы от жатвы) был не просто частью, а преимущественно представителем и в этом достоинстве оказывался источником для усвоения своих свойств всему целому, всей массе (напр., всей жатве). Так и Иисус Христос в самой своей единичности вследствие того, что Он есть «начаток» воскресения всех, выделяется апостолом в ἴδιον τάγμα⁷⁵⁵. Все остальные люди имеют воскреснуть потому, что воскрес начаток Христос, и как таковые образуют тоже ἴδιον τάγμα. Правда, апостол прямо указывает только на «чин» верующих, имеющих воскреснуть в *пришествие Его* (ἐν τῇ παρουσίᾳ Ἀυτοῦ). Но на этот только чин он указывает потому, что писал верующие и имел в виду воскресение к вечной жизни, а другой чин – чин неверующих подразумевается, т. е. смысл

апостольского выражения таков: теперь воскрес Христос, а во второе Его пришествие воскреснуть и Христовы, но не одни, конечно, а со всеми другими людьми ⁷⁵⁶. Что же касается утверждения, будто на время воскресенья нечестивых указывается в словах: *та же кончина*, которые будто бы значить: потом последует окончательное воскресение всех, – второе воскресение, отделенное от первого не малым пространством времени, то такое понимание совершенно произвольно. Слова *потом кончина* не составляют противоположения к выражению *начаток Христос*, – указания на момента воскресения *последит, заключительный* к первому моменту воскресения. Под кончиною, по объяснению самого апостола, нужно разумеать кончину всего, кончину мира, суд, прекращение теперешнего порядка бытия вещей и начало нового, предание Сыном Своего царства Богу и Отцу и наступление царства триединого Бога, а не кончину или последнее воскресение (сн. 1Кор. 1, 8; 1Петр. 4, 7; 2Петр. 3, 10–13).

В доказательство того, что ап. Павел учил о двух различных по времени воскресениях, указывают еще на его слова: *вменяю вся тщету быти* (все почитаю тщетою)... *всех (от всего) отщетиюся* (отказался) *и вменяю вся уметы (сор) быти, да Христа приобретаю... аще како достигну воскресения* (Филип. 3, 8–11). В этих словах, говорить, нельзя видеть указания на общее воскресение всех, а имеется в виду воскресение праведных ⁷⁵⁷. На это же воскресение указывал будто бы и Иисус Христос саддукеям, когда говорит о *сподобившихся достигнуть воскресения* (Лук. 20, 35), или когда говорил в притче о званых на вечерю: *воздастся же тебе в воскресение праведных* (14, 14) за дела милосердия к ближним. Если воскресение *всеобщее* и есть *особое* воскресение *праведных*, то, говорить, должно существовать и другое, отличное по времени воскресение, именно воскресение *неправедных*. В приведенных местах Писания несомненно разумеется будущее воскресение мертвых в день суда. Но ничто не указывает, что различие *состояния* воскресших необходимо связывать с чисто внешним различием *моментов*, или *периодов* воскресения. Имеется в

виду в указанных местах именно различие состояния: воскрешение жизни и воскрешение осуждения (ср. Иоан. 5, 29). Апостол участвует в страданиях Христа, сообразуется Его смерти (Филип. 3, 10), чтобы достигнуть воскресения жизни, или воскресения славы, хотя не вполне уверен, что и дальше он будет идти тем же вернейшим путем к достижению цели: *усмиряю и порабощаю тело мое, говорить он, дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным* (1 Коринф. 9, 27). Христос Спаситель обещает воскресение жизни тому, кто здесь бескорыстно делает добро.

В особенности же разделяющими по времена воскресение праведных от воскресения грешников в подтверждение своего мнения указывается на видение Иоанна Богослова, изложенное в Апокалипсисе (20 гл.). Тайнозритель видел, как *Ангел, имеющий ключи ада*, сошел с небес, связал и заключил диавола в бездну, на тысячу лет (1–3 ст.) и как после того произошло первое воскресение: *святые и не сторонники зверя ожиша и воцаришася со Христом тысящу лет. Прочии же мертвецы не ожиша, дónдеже скончается тысяща лет. Се воскресение первое. Блажен и свят, замечает тайнозритель, иже иматъ часть в воскресении первым: на них же смерть вторая не иматъ области, но будут иереи Богу и. Христу и воцарятся с Ним тысящу лет* (4–6 ст.). По истечении тысячи лет, по словам тайнозрителя, *разрешен, будет сатана от темницы своея... на мало время, и изыдет прельстити языки, сущие на четырех углех земли* (7 и 3 ст.), но вскоре последует суд над всеми мертвецами воскресшими и вечное мздовоздаяние им и диаволу: *смерть и ад и все, имена которых не написаны в книзе животней, ввержена быша в езеро огненное: и се есть вторая смерть* (8–15 ст.). Но и это видение не может служить подтверждением мысли о двояком воскресении умерших. Апокалипсис есть книга пророческая и глубоко-Таинственная, изобилующая образами, истолкование которых вызывает многочисленные недоумения и смысл которых в точности нам недоступен. Строго буквальное истолкование этих образов, когда оно является противоречащим другим, прямым и ясным свидетельствам откровения, невозможно. Насколько возможно

уяснить смысл этого видения, в нем, по объяснении авторитетных толкователей, под Ангелом, сошедшим с неба и имеющим ключи ада, разумеется Ангел завета – Господь Иисус, приходивший на землю, чтобы смертью Своею упразднить *имущего державу смерти* (Евр. 2, 14), разрушить на земле дела – *дьявола* (1Иоан. 3, 8) и изгнать его вон (Иоан. 12, 31). Под именем связания и заключения дьявола в бездну разумеется ограничение и сокрушение Икупителем власти сатаны над людьми и вообще силы зла, одушевлявшей особенно язычество. Под именем тысячелетнего царства Христова разумеется весь неопределенный период времени от основания церкви Христовой на земле, особенно же период более мирного развития церкви Христовой после эпохи гонений (ср. 3 и 7 ст.). Под именем *первого воскресения* разумеется обращение человека от греха и примирение его с Богом, его оправдание и возрождение, что действительно является восстанием или воскресением духа человеческого от смерти духовной. Переход из состояния смерти духовной в состояние жизни вечной и в Писании называется воскресением (Иоан. 5, 21, 25; Евр. 5, 14; Кор. 3, 1; сн. Рим. 6, 4). Оно есть первое воскресение по отношению к будущему воскресению мертвых в день последнего суда. Царствование со Христом имеющих часть в этом духовном воскресении есть царствование на небе, блаженная жизнь души от времени удостоения блаженства до воскресенья по телу. Далее, – разрешение дьявола из темницы на малое время, чтобы прельстить языки, означает явление на земле антихриста незадолго пред самую кончину мира. Когда же эта сила зла окончательно будет побеждена (9–10 ст.), наступит последний всеобщий суд: тогда *море, смерть и ад отдадут своих мертвецов*, т. е. совершится всеобщее телесное воскресение из мертвых (второе воскресение), – *малые и великие предстанут на суд пред Богом* (12–13 ст.). Для тех, которые осуждены будут, наступит *смерть вторая*, которая есть окончательное отвержение грешников от лица Божия. Эта вторая смерть, очевидно, будет лишь продолжением и завершением смерти первой, состоящей не в разлучении души от тела, а в пребывании человека во грехе и отчуждении

от Бога, начинающемся во время земной жизни человека и продолжающемся до воскресения и суда⁷⁵⁸.

III. Ко времени второго пришествия Христова не все подвергнутся телесной смерти, но останутся и живые. Но так как *тление не наследует нетления* (1Кор. 15, 50), то тела оставшихся в живых, наравне с умершими и воскресшими, сделаются нетленными чрез мгновенное изменение. Об этом изменении по телу оставшихся живыми до пришествия Господня ап. Павел пишет коринфянам: *се тайну вам глаголю: вси бо не уснем, вси же изменимся* (ἀλλαγήσομεθα), *вскоре, во мгновение ока, в (при) последней трубе: вострубить бо, и мертвии восстанут нетлению, и мы изменимся. Подобает (δεῖ) бо тленному сему облещися в нетление, и мертвенному сему облещися в бессмертие* (1Кор. 15, 51–53). В другом послании апостол говорит: *мы, живущии, оставили в пришествие Господне, не имамы предварити умерших... Мертвии о Христе воскреснут первее* в сравнении с христианами, оставшимися в живых; *потом же мы, живущии оставшии, купно с ними восхищени будем на облацех в сретение Господне* (1Сол. 4, 15–17). Уверение апостола: *вси бо не уснем* (πάντες μὲν οὐ κοιμησόμεθα – не все мы умрем), стоите, по-видимому, в противоречии с словами того же апостола: *якоже о Адаме вси умирают, такожде о Христе вси оживут*. Чтобы согласить их с положением, что все умрут, некоторыми высказывалось мнение, что сущность изменения живых при втором пришествии Христовом будет состоять в их мгновенной смерти и в возвращении к жизни в теле нетленном. Подтверждение этого предположение думали видеть и в указываемом апостолом сравнения воскресения с возрастанием посеянного и истлевшего в земли зерна⁷⁵⁹. Но такое понимание является если не отрицанием, то во всяком случае насильственным объяснением слов апостола: *не все мы умрем*. Что касается сравнения воскресения с вырастанием из зерна растения, делаемого апостолом лишь с целью доказать возможность воскресения тела, обратившегося в прах, то применять его во всех частностях к воскресению человеческого тела было бы ошибочным. Из этого сравнения не может и

вытекать необходимость смерти для изменения тела человеческого из тленного в нетленное; тела людей, которые окажутся в живых во время второго пришествия Христова, не посеются в землю и не истлеют в земле, ибо изменение их произойдет вдруг, *во мгновение ока*. Слова апостола об изменении живых нужно понимать буквально, в том именно смысле, что изменение заменить как действие смерти, так и действие воскресения, так что при последней трубе и мертвые восстанут нетленными, и оставшиеся в живых будут иными, т. е. нетленными. Как может совершиться такое изменение тленного в нетленное без посредства смерти, это составляет тайну: *се тайну вам глаголю*. И совершится оно *вдруг, во мгновение ока* (ἐν ᾧτόμῳ, ἐν ῥίπῃ ὁφθαλμοῦ), – «не во время какое-либо, ни даже в краткое протяжение времени, но в этом, точку времени, в мгновение, в какое веко глазное может моргнуть, при последней трубе»⁷⁶⁰.

Как воскресение из мертвых будете всеобщим, так и изменятся все, какие будут в живых при втором пришествии, т. е. не только праведники и верующие, но и грешники и неверующие, ибо и таковые будут при конце мира (см. напр. Мф. 24 гл.). Правда, апостол прямо не упоминает о неверующих. Выражения его: *мы изменимся, есть* (подразумевается «мы») *изменимся, мы, живущии оставшии, восхищени будем на облацех в сретение Господне*, прямо относятся к принадлежащим Христу, верующим в Него. Но если смерть будет совершенно уничтожена в мире, то несомненно, что последует изменение и неверующих, ибо оно есть единственный путь к бессмертию и нетленно для оставшихся в живых до пришествия Господня, а по божественному закону *тление не наследует нетления*. И сам апостол хотя и не говорил прямо о изменении неверующих, но и не отрицает этого. В словах его: *вси изменимся*, изменение ставится вне зависимости от нравственного достоинства человека, и хотя эти слова относятся к верующим, к членам церкви, но среди последних всегда есть лица, которая по своим нравственным качествам недостойны войти в вечную жизнь, что, конечно, знал

апостол. А отсюда следует, что изменению подвергнутся все без исключения, все оставшиеся в живых.

§ 200. Тело воскресения и его свойства

I. Настоящее, земное наше тело по смерти обращается в прах, и этот прах рассеивается во вселенной. Однако, как ни трудно для вашего представления, тело воскресения будет тоже самое по существу своему, которым владеете и с которым соединена душа человека во время земной его жизни, в котором теперь она живет, мыслит и действует, радуется или страдает, идет путем добродетели, или претывается и падает на путь греха, иначе, – будет не новое, совершенно чуждое нашему теперешнему составу, а наше тело, служащее отображением нашей личности. Оно будет иметь лишь новые, существенно отличные от настоящих свойства. Тождественность по существу ее настоящими будущих тел предполагается самым понятием воскресение – ἀνάστασις, которое означает собственно восстание (того, что пало), равно и учением о назначении человека. Человек предназначен был к постепенному совершенствованию по душе и по телу, не нуждаясь ни в отделении души от тела, называемом смертью, ни в новом соединении чрез воскресение. Очевидно, таким образом, что человечество, если бы не подпало греху, то достигло бы своего назначения, сохраняя тождество своего тела, как мы всегда имеем его тождественным во время нашей земной жизни, не смотря на постоянно происходящую в нем смену частиц материи, и тело постепенно восходило бы в состояние предназначенного ему совершенства. Воскресение и служит лишь восстановлением индивидуального тела каждого человека в предназначенное ему состояние совершенства, какого то же самое тело достигало бы чрез постепенное мирное развитие человека, если бы чрез грех не вошла в мир смерть. К объяснению, хотя отчасти, возможности восстановления нашего тела, служащего отображением нашей личности, может служить то, что душа, которая не умирает и не подвергается тлению, хранит оформляющее начало, которое послужит силою соединения для элементов нашего тела.

Откровение ясно учит о тождестве по существу тела воскресения с настоящим. Так, Сам Иисус Христос воскрес из гроба в Своем собственном теле, – в том теле, которое было распято, прободано копьем и положено во гробе. Этого тела не оказалось во гробе, и ангелы указали причину его исчезновения в том, что Господь воскрес. В этом теле Он являлся по Своему воскресению. Равно и учил Он о воскресении вашего настоящего тела. Слова его: сущи во гробех услышат глас Сына Божия... и изыдут... указывают, что воскресение есть восстановление тела, предаваемого земле и истлевающего, т.е. того, которым владела душа во время земной жизни.

Ап. Павел выражается о воскресении: Воздвигий (‘Εγείρας) Христа из мертвых оживотворит (ζωοποιήσει) и мертвенные телеса ваша (Рим. 8, 11). Иисус Христос преобразит (μετασχηματίσει) тело смирения нашего, яко быти сему сообразну телу славы Его (Филип. 3, 21; см. 1оан. 3. 2). Сеется (твло) в тление, восстает в нетлении. Сеется не в честь, восстает в славе, сеется в немощи, восстает в силе (1Кор. 15, 42–43). Всеми этими выражениями предполагается восстание того самого тела, которое подвергается смерти. Особенно это ясно в последнем выражении, где апостол резко различает тело воскресения и земное тело по их свойствам, но в то же время утверждает тождество их сущности, так как одно и то же сеется и восстает. Наставления апостола не употреблять тела на нечистоты также предполагают воскресение земного нашего тела, – из этой же мысли и вытекают (1Кор. 6, 14–15; 2Кор. 7, 1).

В отношении людей, имеющих потерпеть изменение при конце мира, ясное указание на то, что последнее будет касаться только свойств тела, а не его сущности, можно видеть в словах: подобает бо тленному сему облещися в нетление, и мертвенному сему облещися в бессмертие (1Кор. 15, 53). Сему смертному, сему тленному, т. е. телу, которым владеет человек в настоящей жизни, а не какому-либо другому, подобает облещися в нетление и бессмертие. Самый образ облечет тела в нетление и бессмертие не допускает ни малейшей мысли о том, что эти свойства даруются другому телу; напротив, он указывает, что тела, ни мало не теряя своей сущности, отложат

одни и приобретут другие свойства. Но так как изменение живых представляет из себя действие всемогущества Божия, подобное по своим следствиям с воскресением мертвых, то все, что говорится о тождестве теле, имеющих измениться, в равной мере приложимо и к телам, имеющим воскреснуть.

Так понимала учение откровения о теле воскресения и древняя вселенская церковь, выразив свое суждение по этому вопросу на V вселенском соборе по поводу лжеучения Оригена. Ориген, утверждая действительность и всеобщность будущего воскресения ⁷⁶¹, однако же отрицал всякую плотность и всякое сходство по виду и свойствам будущих тел с настоящими. По его мнению, нам будет дано тело, совершенно не похожее на нынешнее наше тело, именно духовное тело, эфирное, не подлежащее ни зрению, ни осязанию, не имеющее никакой тяжести и веса, и сообразное с местом, где будет обитать. Новую качественность воскресших тел он доводил почти до ангельской бесплотности ⁷⁶². В виду широкого распространения последователями Оригена такого мнения о теле воскресенья; на V-м вселенском соборе против оригенистов составлено такое определение: «кто утверждает, что тело Господа, по воскресении, сделалось эфирным и приняло сферическую форму, каковыми телами в воскресении облекутся и все разумные твари, – кто утверждает, что как Христос сошел со Своего земного тела, так и все разумные существа не будут иметь в воскресении подобных настоящим тел, – да будет анафема» ⁷⁶³. Из этого определения становится очевидным, что и вселенская церковь признавала не только тождественность по сущности (материальной вещественности), но и сходство по виду будущих тел с настоящими, основываясь в этом случае главным образом на сходстве воскресшего тела Христова с Его прежним земным телом ⁷⁶⁴.

В этом смысле разъясняли откровенное учение о теле воскресения и частные учителя церкви, начиная с древнейших. Приведем свидетельства некоторых из них.

Апологет Татиан писал: «мы веруем, что по окончании всего будет воскресение тел... Я родившийся, через смерть переставая существовать и быть видимым, опять буду

существовать, по подобию того, как некогда меня не было, а потом родился. Пусть огонь истребит мое тело, но мир примет это вещество, рассеявшееся подобно пару; пусть погибну в реках или морях, пусть буду растерзан зверями, но я скроюсь в сокровищнице богатого Господа. Человек слабый и безбожник не знает, что сокрыто; а Царь Бог, когда захочет, восстановит в прежнее состояние сущность, которая видима для Него одного»⁷⁶⁵.

Афиногор говорит: «Тот, Который прежде устройства каждой вещи знал природу будущих стихий, из которых должны произойти тела человеческие, и те части их, из которых Он намеревался взять пригодное для устройства тела человеческого, – Тот, очевидно, и после разрушения тела не может не знать, куда поступила каждая из частиц, который Он употребил для полного образования каждого тела... Если Бог в первоначальном творении создал несуществовавшие тела человеческие и самые начала их, то Он и разрушившиеся каким-либо образом воскресить с такою же легкостью»... Части вещества, из которых состоит человеческое тело, «соединившись опять друг с другом, займут прежнее место, чтобы составить то же тело, и дать новую жизнь тому, что умерло и совершенно разрушилось»⁷⁶⁶.

Иустин мученик доказывал, что даже с точки зрения понятий языческой философии о Божестве и материи (неуничтожимости атомов материи) должно признать возможность воскресения именно настоящих тел. «Так как атомы неразрушимы, то нет ничего невозможного им сойтись и соединиться в том же порядке и положении и потом составить такое же тело, какое прежде было из них, подобно тому, как если мозаический художник сделает из камней образ животного и когда потом они распадутся от времени или по воле художника, то он, имея те же кусочки, может собрать и расположив, в подобном порядке, сделать такое же изображение животного. Ужели же Бог не может отделившиеся друг от друга члены плоти опять совокупить и сделать тело, тождественное прежде созданному Им»⁷⁶⁷ ?

Св. Иринея лионский учить; «как Христос воскрес в существе плоти и показал ученикам следы гвоздей и прободение бока, что служит признаками плоти, воскресшей из мертвых, так и нас воскресит силою Своею... Смерть относится к плоти, которая, по исшествии из нее души, делается без дыхания и жизни и мало-помалу обращается в землю, из которой взята, Итак, она смертна, и о ней (апостоле) говорить: оживить и ваши смертные тела... Пусть утверждающее противное (т. е. не признающее воскресения настоящей плоти) скажут нам, в каких телах воскресли: умершая дочь начальника синагоги, умерший сын вдовы (наинской) и Лазарь, четыре дня пробывши в гробу? Конечно, в тех же самых, в которых умерли. Ибо если не в тех же, то, значить, и воскресли не те самые, которые умерли... Итак, как исцеленные получали исцеление в тех самых членах, которые прежде страдали, и мертвые воскресли в тех же телах, потому что члены и тела их получали исцеление и жизнь, которую даровал им Господь, чрез временное предизображая вечное и показывая, что Он хочет дать Своему созданию и исцеление и жизнь, дабы веровали Его словам о воскресении, так и в конце, когда Господь воззовет последней трубою, восстанут мертвые, как Он говорить... находящиеся во гробех» ⁷⁶⁸ .

Тертуллиан пишет: «там, одесную Отца Своего, сидит Иисус Христос, человек, хотя и Бог, второй Адам, хотя и единокровное Слово, плоть и кровь, хотя несравненно чище нашей плоти и крови, Иисус Христос, Который должен снизойти с небес, по свидетельству ангелов, в той же сущности и в том виде, в каких и вознесся туда... Итак, плоть и кровь! не теряйте надежды: вы приобрели и небо и царствие Божье во И. Христе. Если кто станет отнимать у вас это право, то люди, изгоняющее вас с небес, да отвергнуть пребывание на небесах и Самого И. Христа». Когда апостол говорить, что плоть и кровь царствия Божия наследить не могут, то этими словами «он исключает из царствия Божия не сущность, а деяния сущности»... «Не думай, чтобы тело, имеющее воскреснуть, было иное, нежели какое посеяно смертию... Когда посеется рожь и истлеет в земле, то не овес от нее родится, но зерно, подобное видома, ростом и

естеством тому зерну, какое посеяно... Считай этот пример как бы образом того, что происходит во плоти, веря несомненно, что та же плоть, которая посеяна, снова прозябнет, прозябнет та же, но совершеннейшая, прозябнет подобная, но в ином виде; ибо получит от Бога силу и убранство, какими угодно Ему будет одеть ее, смотря по заслугам... Изменение, обращение и преображение, долженствующие совершиться при воскресении, ни мало не исключают сохранения сущности. Сколько было бы странно и несправедливо, столько же и недостойно Бога, чтобы одна сущность трудилась, а другая удостоивалась награды, чтобы одна терпела мучения, а другая была увенчана, и с другой стороны, чтобы одна пресмыкалась во всех нечистотах плоти, а другая была осуждена и отвергнута? Не лучше ли отказаться от веры и от надежды на воскресение, чем таким образом издеваться над премудростью и правосудием Божиим? Плоть воскреснет, не только вся плоть, но та же самая и во всей своей целости» ⁷⁶⁹.

Настойчиво и решительно то же самое утверждали и учителя, опровергавшие крайности взгляда Оригена на тело воскресения. «Христос пришел проповедовать, говорит св. Мефодий, не превращение или пременение человеческого естества в иной образе, но возвращение его в то состояние, в каком был человек сначала, до падения, когда был бессмертен. Посему каждому из сотворенных существ должно оставаться в усвоенном ему образе состояния... Бог, увидев, что человек, сотворенный бессмертным, до унижения потерпел озлобление от коварства диавола,... определил (людям) смерть, дабы воскресением избавит от унижения, как свойственно наилучшему художнику, и опять восстановить их в собственном теле без унижения».... дабы «плоть с теми же членами, подобно возобновленному храму, восстала бессмертною и неповрежденною, после совершенного и окончательного уничтожения греха» (чрез смерть) ⁷⁷⁰. Подобным же образом и блаж. Иероним говорит: «истинное исповедание воскресения – то, которое настолько усвоит плоти прославление, что не уничтожает ее истинности. А что апостол называет тленное сие и смертное, то этим он указывает на то самое тело, то – есть

плоть, которая тогда была пред глазами. А то, что присоединяет: облещися в нетление и бессмертие, то этим говорит не то, что это облечение, т. е. одежда, уничтожает тело, которое оно украшает славой, а то, что бывшее прежде бесславым делает славным, так что, сложив худую одежду смертности и нетвердости, мы облакаемся в золото бессмертия и, так сказать, в блаженство твердости и силы, желая не совлечься плоти, но переоблечься в славе, и стремясь переменить жилище наше, которое на небесах есть, чтобы смертное потреблено было жизнью. Конечно, переоблекается только тот, кто прежде был облечен. И Господь наш на горе преобразился во славе не так, что потерял руки и ноги и прочие члены и внезапно стал вращаться в круглой форме солнца или шара, но те же члены, блистающие солнечным светом, ослепили глаза апостолов; поэтому и одежды Его изменились в белый цвет, а не в воздух, чтобы как-нибудь ты не стал утверждать, что и одежды Его были духовные. И просветится лице Его, яко солнце. А если называется лице, то думаю, что были видимы и прочие члены. Енох преложен во плоти. Илия взят на небо плотским: не умершие, но уже жители рая, они имеют члены, с которыми взяты и преложены. Без плоти и костей, без крови и членов нельзя разуметь истины воскресения» ⁷⁷¹.

Блаж. Августин писал: «все, что ни погибает, от живых ли то тел, или по смерти, от трупов, будет восстановлено и вместе с остатками, сохранившимися в гробах, воскреснет, изменившись из ветхого состояния тела душевного в новое состояние тела духовного и облекшись нетлением и бессмертием. И если даже, или по какой-либо тяжелой случайности или по жестокости врагов, все тело превращено будет совершенно в порошок и, развеянное, на сколько можно, по ветру или по воде, будет лишено всякой возможности находиться где-либо, то и в таком случае оно не укроется от всемогущества Творца; напротив, в нем не погибнет ни один головной волос. Тогда подчиненная духу плоть станет духовною, однако все-же плотию, а не духом» ⁷⁷².

По изображениям св. Ефрема Сирина, когда наступит кончина мира, «земля представить тело человеческое, каким приняла его; хотя бы растерзали его звери, пожрали птицы, рыбы, не окажется недостатка даже и в волосе человеческом»... «Ужасом объята будет смерть, и изблюет всю свою добычу, и не оставить ни одного мертвеца, не представив его в судилище. Земной персти повелено будет отделить прах умерших, и не останется ни одной пылинки, которая бы не явилась пред Судию. Кто поглощен морем, кого пожрали дикие звери, кого расклевали птицы, кто сгорел в огне, – в самое краткое мгновение времени все пробудятся, восстанут и явятся» ⁷⁷³.

Св. Григорий Нисский разъясняет: «если возвратится не в точности собственное, но вместо собственного, принадлежавшего, заимствовано будет нечто однородное, то оно заменится другим, и такое действие будет уже не воскресение, но созерцание нового человека. Если же надобно, чтобы тот же самый снова в себя возвратился, то надлежит ему быть совершенно тем же с самим собою во всех частях стихий, восприяв первоначальное естество» ⁷⁷⁴.

Св. И. Златоуст, имея в виду мнение тех, которые говорят: «иное тело умирает и иное тело воскреснет», вразумляет: «но что это за воскресение?... Ведь восстание (ἀνάστασις) относится к тому, что упало. И где та чудная и славная победа над смертью, если одно падает, а другое восстает. Тогда уже не будет явно, что она возвратила то, что держала в плену... Не иное существо сеется, а иное возрастает, но возрастает то же самое в лучшем виде. Иначе и Христос, бывший начатком воскресающих, воскрес не в том же самом теле, но одно тело Он оставил, а другое принял. Откуда же Он взял другое? То от Девы, а это откуда? Видишь ли, до каких нелепостей доводить такое мнение?» ⁷⁷⁵

Св. И. Дамаскин древнеотеческие представления о теле воскресения выражает так: «мы веруем в воскресение мертвых, ибо будет, истинно будет воскресение мертвых. Говоря же о воскресении, разумеем воскресение тел. Ибо воскресенье (ἀνάστασις) есть вторичное восстановление того, что упало. Но души бессмертны; как же они воскреснут? Если смерть, как

определяют, есть разлучение души с телом; то воскресение, без сомнения, есть вторичное соединение души с телом, и новое восстановление падшего и разрушившегося живого существа. Итак, то же самое тело, которое разрушается и истлевает, восстанет нетленным. Ибо Создавший тело в начале из персти земной – не бессилён опять воскресить оное после того, как оно, по определению Создателя, разрушилось и опять обратилось в землю, из которой взято» ⁷⁷⁶ .

Представляя тело воскресения тождественным по существу с телом земной жизни человека, Писание содержит указания, что тела воскресения будут сохранять особенности своего внешнего вида и члены, какие они имели во время земной жизни. В этом убеждает главнейшим образом воскресение Христа, тело Которого было не только совершенным человеческим телом, имевшим все свои члены, но сохранило также свой наружный вид и даже раны от прободения копием и гвоздей (Иоан. 20, 25–27). Если таково было воскресшее тело Спасителя, то можно питать убеждение, что таковы же будут и тела всех воскресших, почему близкие, жившие совместно жизнью, будут узнавать друг друга по внешнему виду, восстановленному силою Божиею. «Не видевшие здесь друг друга, говорит св. Ефрем Сирин, увидят там, и мать узнает, что это – её сын, и сын узнает, что это – его мать» ⁷⁷⁷ . Однако крайностью было бы простираť индивидуальное тождество тела воскресения с земным до сохранения телом воскресения даже телесных недостатков, как слепота, хромота и под. Понятие о совершенстве будущего тела и его прославлении предполагает, что оно будет свободно от всех недостатков, что ему, следовательно, будут возвращены все те члены, какие оно потеряло в жизни вследствие болезни или других случайностей ⁷⁷⁸ . Правда, на теле Господа сохранились следы ран от копия и гвоздей, но мы не можем решиться назвать это недостатком Его воскресшего тела и скорее в сохранении их должны видеть увековечение совершенного Им дела искупления ⁷⁷⁹ . Впрочем при заключениях о тождестве внешнего вида тел воскресших с погребёнными нужна

осторожность, так как откровение не дает нам подробных указаний об этом.

Будет ли, в частности, индивидуальная тождественность тел воскресения с настоящими простираться до сохранения в будущей жизни полов и возрастов? В св. Писании есть места, которые дают повод иным высказывать мнение, что по смерти уничтожится различие полов между людьми. Одно место читается у апостола, который говорит, что во Христе Иисус несть мужеский пол, ни женский, но вси едино суть (Гал. 3, 28). К этому прибавляют еще слово Господа, сказавшего некогда, что в воскресении, т. е. в будущем веке, ни женятся, ни посягают; равни бо суть ангелам и сынове суть Божии (Лук. 20, 35–36). Но слова апостола не имеют отношения к загробной жизни; они показывают только, что пред Богом все равны, и что кто крестился во Христа, тот, кто бы он ни был, одинаково воспользуется благодатию, Им дарованною, и в этом отношении нет разницы между мужчинами и женщинами, как и между рабами и свободными, иудеями и еллинами. А слова Господа указывают только на то, что в будущем веке между мужчинами и женщинами не будет таких отношений, какие существуют ныне, по условиям земной жизни, но не содержать той мысли, что тогда не будет ни мужчин ни женщин ⁷⁸⁰. Важнее для решения вопроса и ближе слова Господа, Который на вопрос: позволительно ли по всякой вине разводиться с своею женою? ответил: несте ли чли, яко сотворивый искони, мужескт пол и женский сотворил я есть (Матф. 19, 4). Сотворенное изначала Богом не может уничтожиться. Муж и жена, при начале бытия мира, воззваны Творцом к жизни не для временного только совместительства, а для постоянного и неизменного украшения богозданного мира, чему должно служить и служить разнообразие тварей, населяющих мир. Мы только не должны представлять отношений между лицами обоих полов в будущем веке на подобие нынешних отношений. Все телесное, ныне часто нечистое, исчезнет, и останется одно духовное взаимоотношение. «Господь отрицал в воскресении браки, а не женщин, говорить блаж. Августин, и отрицал тогда, когда поднять был такой вопрос, который всего скорее разрешился бы

путем отрицания женского пола, если бы, Господу ведомо было, что его тогда не будет; напротив, Он утверждал, что пол этот будете, говоря: ни женятся, что имеет отношение к мужчинам, ни посягают, что имеет отношение к женщинам»; все это было бы совершенно неуместно, если бы по воекресении все были мужчинами. «Тогда, по словам блаж. Августина, тела человеческие очистятся только от недостатков, но природа останется. Женский же пол есть не недостаток, но природа», которая тогда, конечно, не будет ни зачинать, ни рождать, но будет продолжать существовать в женской организации для нового украшения, и никогда она не будет возбуждать похоти того, кто будет созерцать ее, подобно тому, как «и до грехопадения муж и жена были наги и не стыдились»; напротив, она послужит новою причиною прославлять мудрость и благодать Бога, Который некогда сотворил то, чего не было, и избавил от тления то, что сотворил. Кто таким образом сотворил оба пола, Тот и сохранить их ⁷⁸¹. Блаж. Иероним писал: «без плоти и костей, без крова и членов нельзя разуместь истины воскресения. Где плоть и кости, кровь и члены, там необходимо должно быть и различие пола. Где различие пола, там Иоанн – Иоанн, Мария – Мария»... «Когда говорится: будете подобны ангелам, обещается подобие, а не перемена естества» ⁷⁸².

По вопросу о возрастах, в каких воскреснуть умершие, в Писании не дается прямого ответа. Правда, у ап. Иоанна, в изображении того, как от жилищ смерти восставали и представляли на суд мертвые, малые и великие (Апок. 20, 12–13), некоторые хотели бы видеть указание на сохранение всеми воскресшими телами и своих различий по возрастам, но относит выражение малые и великие (μικροὺς καὶ μεγάλους) к различию людей именно по возрастам нет оснований. Древними учителями высказаны были по вопросу о возрасте воскресших не одинаковые мнения. Некоторые полагали, что умершие восстанут с сохранением прежних своих возрастов, только не будут иметь ни младенческой слабости, ни старческой немощи ⁷⁸³, другие, на основании слов апостола, что некогда достигнем вси... в мужа совершенна, в меру возраста исполнения

Христова (Еф. 4, 13), полагали, что все тела восстанут в возрасте полного совершеннолетия. Более вероятным представляется это последнее мнение, т. е. что тела, при воскресении, восстанут в возрасте совершеннолетия, подобно тому, как такими же вышли из рук Творца первозданные люди, наши родоначальники – Адам и Ева. Адаме и Еве не имели детства, не проходили периода постепенного возрастания, а сразу явилась нужею и женою совершенными, в телесной организации, владеющей полным развитием своих сил, и своих членов. В таком же виде, естественнее полагать, воззовет Господь к жизни и нас, когда, по Его изволению и силе, наступит день нашего воскресения. Тогда не будет ни рождения, ни материнского питания, не будет смены поколений, и все, когда-либо жившие, явятся на суд для восприятия мзды своей за дела земной жизни, – явятся в виде человека совершенного. Блаж. Августин полагает, что «каждый (по воскресении) получить свою меру возраста, какую он имел в юности, хотя и умер стариком, или имел бы, если умер раньше». «Тела умерших воскреснуть в возрасте не раньше и не позже юношеского, и именно в том своем возрасте и крепости, до какого возраста достиг и Христос на земле. Ведь и сами ученейшие люди века сего юношеский возраст полагают около тридцатых годов; достигши этой поры, человек склоняется к более мужественному, а затем к старческому возрасту». Впрочем, замечает блаж. Августин, «в будущей жизни, где не останется ни малейшей, ни умственной, ни телесной слабости, не представит никакой важности, будет ли иметь тело юношеский, или старческий вид. Поэтому, если кто-нибудь станет настаивать, что каждый воскреснет в том телесном виде, в каком умер, заводить с ним из-за этого предмета длинные споры не следует» ⁷⁸⁴. Из восточных учителей св. Ефрем Сирин писал: «равными воскресить Творец сынов Адамовых; как сотворил их равными, так равными же пробудить и от смерти. В воскресении нет ни больших, ни малых» ⁷⁸⁵.

Человеческая любознательность относительно тела воскресения ставить еще вопрос: в каком телесном виде

восстанут младенцы? Блаж. Августин на этот вопрос отвечает, что «они воскреснут не в том малом теле, в котором умерли, а дивным и мгновеннейшим действием Божиим получать то тело, которое имело развиться у них с течением времени... У умерших младенцев не было полной величины их тела, так как каждому младенцу не достает той меры высоты роста, которую имел бы он, если бы достиг полного возраста. Но мера эта существует для всех, и с нею каждый зачинается и рождается, – существует идеально, а не материально, подобно тому, как в семени скрыто существуют уже все члены, хотя некоторые, напр., зубы и другие, отсутствуют и после рождения. В этой, вложенной в телесную материю каждого, идее некоторым образом, как выразился бы я, зачаточествует то, чего нет или что сокрыто, но что с течением времени будет» ⁷⁸⁶. Такое же мнение высказывал и св. Ефрем Сирин. «Кто умер во чреве матери, и не вступил в жизнь, говорит он, того сделает совершеннолетним то же мгновение, которое возвратит жизнь мертвецам. Младенец, которого мать умерла вместе с ним во время чревоношения, при воскресении предстанет совершенным мужем и узнает мать свою, а она узнает детище свое... И преждевременно родившийся восстанет таким же, как и совершеннолетний» ⁷⁸⁷.

II. При полном тождестве ее прежним земным телом по существу и виду, тело воскресения будет весьма различно от последнего по своим свойствам и состоянию, так как, отлагая в смерти все следствия греха, воспримете от благодати Божией высшую, доступную его природе, степень совершенства. Воскресение имеет своею целью не только восстановить телесную природу человека, но и привести его к тому состоянию по телу, какое назначено ему согласно творческому предопределению о нем. Поэтому было бы недостаточно, если бы в воскресении было возвращено то тело, которое человеку имел во время земной жизни, обремененное многими следствиями греха. Совершенно недостаточно было бы также, если бы в земном теле были только изглажены все следствия греха, и оно было бы восстановлено в том состоянии, в каком находилось тело Адама до грехопадения, потому что

последнее, хотя и не имело в себе греховной порчи, но не обладало и тем совершенством, к которому предназначалось. Воля Божия о теле человека состоит в том, чтобы оно, преобразовавшись в образ второго Адама – Сына Божия (Рим. 8, 29; 1Кор. 15, 49), восстало таким, каким оно сделалось бы, если бы человек не согрешил. Свойства воскресших тел и будут таковы, что в воскресшем теле, с одной стороны, будут изглажены все следствия греха, а с другой, оно получить все доступные ему совершенства.

В Писании даются указания на свойства воскресших тел в евангельских изображениях телесности воскресшего Господа Иисуса, ибо Он преобразит тело смирения нашего, яко быти сему сообразну телу славы Его (Филип. 3, 21), и в определении будущих качеств воскресших тел, сравнительно с настоящими, у ап. Павла. Некоторых из христиан приводил в недоумение вопрос: в каком теле приидут мертвые (1Кор. 15, 35)? Разрешая это недоумение, апостол так описывает свойства воскресших тел (43–44 ст.): сеется в тление (ἐν φθорῇ), восстает в нетлении (ἐν ἀφθαρσίᾳ); сеется не в честь (ἐν ἀτιμίᾳ), восстает в славе (ἐν δόξῃ); сеется в немощи (ἐν ἀσθενείᾳ), восстает в силе (ἐν δυνάμει); сеется тело душевное (ψυχικόν), восстает тело духовное (σῶμα πνευματικόν). Общие свойства воскресших тел таким образом таковы.

Тела будут нетленны. Под нетлением прежде всего необходимо понимать способность тела не обращаться в прах, разлагаясь на свои основные элементы. Оно будет, следовательно, по самой природе своей противостоять разрушительной силе смерти, как далее и объясняет апостол: подобает бо тленному сему обещися в нетление, и мертвенному сему обещися в бессмертие (53 ст.; см. 49 и 54 ст.). Но, замечает блаж. Иероним, «не одно и то же бессмертие и нетление, точно так же, как иное смертное и иное тленное: все смертное есть в то же время и тленно; но не все тленное есть уже и смертное. Тленны тела, в которых нет души, и однако они не суть смертны, ибо они никогда не имели жизни, которая свойственна собственно одушевленным существам»⁷⁸⁸. Таким образом, нетление и бессмертие хотя тесно примыкают друг к

другу, однако каждое из них указывает на особое свойство воскресшего тела. Нетление может принадлежать предмету неодушевленному, или лишенному жизни, следовательно, в данном случае оно может быть относимо к телу человека, рассматриваемому независимо от его связи с духом. Тленность тела не влечет за собою необходимо смерти человека, как это видно из истории прародителей (Быт. 3, 22), но и наоборот, нетление тела еще не ручается за нескончаемость человеческого существования, потому что жизненное начало принадлежит не телу человека, а его духу. Поэтому полная победа над смертью должна состоять в том, чтобы тело сделалось не только нетленным, но и способным вечно стоять в полном единении с оживляющим его духом. И когда это произойдет, человечество достигнет полного бессметия, придет в состояние невозможности умереть, как и говорит Спаситель: сподобившиеся век он улучшить и воскресение, еже от мертвых... ни умерети бо ктому могут; равны бо суть ангелом (Лук, 20, 35–36). Тогда будет (сбудется) слово написанное: пожерта смерть победою (1Кор. 15, 54; Ис. 25, 8).

Так как с понятием нетления тела воскресения несовместимо не только представление о смерти, но и о всех явлениях, производимых ее силою в теле человека, то отсюда следует, что телам воскресших будут совершенно чужды всякого рода болезни и постепенность умирания, наблюдаемая ныне. Тайнозритель говорит, что на новой земле ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет (Апок. 21, 4), как и в райской жизни человека ему не угрожали ни болезни, ни старость, пока он не преступил божественной заповеди. Однако между состоянием прародителей до грехопадения и состоянием воскресших то весьма существенное различие, что в первом свобода от болезней и старости зависела от божественной благодати, подкреплявшей естественные жизненные силы духа чрез вкушение плодов древа жизни; по воскресении же она будет обуславливаться самою природою воскресшего тела. Нетление тела воскресения предполагает также, что оно не будет иметь нужды в обыкновенных пище и питии для поддержания своих сил. Не о хлебе едином жив будет человек, но о всяком глаголе,

исходящем из уст Божиих (Мф. 4, 4). Если бы тело воскресения настолько нуждалось в пище, что могло бы умереть без вкушения ее, то оно не могло бы назваться нетленным. Ап. Павел говорит: брашна чреву и чрево брашном; Бог же и сие и сия упразднит (καταρῦσει – лишит силы, значения; 1Кор. 6, 13), каковые слова можно понимать в том смысле, что в жизни по воскресении чрево перестанет служить для пищи, и пища перестанет существовать для чрева, т. е. что процесс питания не будет иметь места: в царстве славы ⁷⁸⁹. По словам того же апостола: несть бо царствие Божие брашно и питие, но правда и мир и радость о Дусе Святе (Рим. 14, 17). А в откровении Иоанна Богослова говорится о праведниках: они не будут уже ни алкать, ни жаждать, и не будет палить их солнце и никакой зной (Апок. 7, 16). Подобным же образом и по отношению к браку воскресние будут подобны ангелам.

Тела воскресения будут сильны в противоположность нашим земным телам, – телам немощи. Немощь нашего тела достаточно известна каждому. Она состоит в том, что крепость нашего тела находится в весьма большой зависимости от внешних условий, – питания, стихийных влияний, душевных движений и т. п. Тело душевное не может выносить продолжительного напряжения своих сил, постоянно требуя отдыха, и весьма часто заставляет дух отказываться от приведения в исполнение его высоких начинаний. Дух бодр, плоть же немощна, говорил Спаситель. По противоположнотию такой немощи земного тела силу тела воскресения надлежит полагать прежде всего в полноте его жизненных сил и неустанности их энергии. Тело воскресения не будет знать утомления и, следовательно, чувствовать потребности в отдыхе и сне; но будет разрушаться от влияния стихий и нуждаться для подкрепления своих сил в пище и питье. Неисчерпаемая полнота сил, которыми будет обладать духовное тело, произведет то, что в царстве славы не будет ни беспомощных старцев, ни младенцев, нуждающихся в уходе других, но все будут избыточествовать силами.

Воскресшие тела будут духовны, а не душевны, каковы нынешние тела. Есть тело душевное, и есть тело духовное,

говорит апостол (1Кор. 15, 34); и еще: бысть первый человек Адам в душу живу (стал душою живущею), последней Адам в дух животворящ (45 ст.); якоже облекохомся во образ перстного, да облечемся и во одраз небесного (49 ст.). – Тело есть орган духа, его одежда (2Кор. 5, 2–4), и в зависимости от нравственного состояния человека и отношения к духу может быть различаемо, с точки зрения апостола, как душевное и духовное. Нынешнее тело есть по преимуществу тело душевное; похоть сделалась неотемлемым свойством тела человеческого и между духом и плотью идет непрерывная борьба (Гал. 5, 17); она часто увлекает и дух в дела плоти: прелюбодеяние, блуд, нечистоту (ст. 19–21), и вообще тело порабощает душу, заставляя ее подчиняться низшим, чувственным влечениям (Рим. 7, 23), и стесняет и затемняет чисто духовные влечения, короче, оно есть тело страстное. Тело воскресшее будет духовное, бесстрастное. С изменением чрез воскресение тела душевного в тело духовное не только указанная борьба прекратится, и между духом и телом воцарится полная гармония, но и уничтожится самая возможность возникновения похоти. Тело будет совершенно приспособлено к воздействию на него духа и явится свободно и беспрепятственно служащим ему. И это не будет подчинением плоти духу, подобным тому, как это происходить у святых подвижников, так как похоть плоти, как бы ни была она подавлена, не уничтожается у них в настоящей жизни совершенно и всегда готова с новой силой выступить на борьбу с духом. Воскресшее же тело будет столь тесно усвоено духом, что само по себе сделается бесстрастным, будет в состоянии невозможности противоборствовать духу, тогда как в раю оно только могло не похотствовать на дух ⁷⁹⁰.

Вместе с приспособлением тела воскресения к жизни духа произойдет изменение его и в отношении состава, вследствие чего оно сделается духовным в смысле легкости и тонкости и с физической стороны. Это естественно, потому что наше земное тело при своей страстности отличается еще дебелистью и грубостью, который делают его неспособным вполне отдаться водительству духа. Возможность такого одухотворения тела не

должна представлять чего-либо неудобоприемлемого, так как в мире материи существуют разные степени материальности, переходы материи из одного состояния в другое, вследствие чего одни тела стоят ближе к области чистой материи, другие – к области духа. И апостол говорит: не всяка плоть таже плоть (такая же плоть): но ина плоть человеком, ина же плоть скотом, ина же рыдам, ина же птицам. И телеса небесная и телеса земная (1Кор. 15, 39–40). К телам небесным будет принадлежать по своим свойствам и наше воскресшее тело. Явление Господа по воскресении Своим ученикам дверем затворенным дает нам некоторое представление о том, в чем будет состоять одухотворение материи нашего тела ⁷⁹¹. Оно потеряет свою грубость, дебелисть, сделается тонким и пронизательным, а вследствие сего и более свободным от условий пространства. Оно будет столь же отлично от земного тела, как воздух или эфир по своей тонкости и подвижности отличен от земли, камня и т. п., на что может указывать самое наименование его духовным (πνευματικός, от πτεῦμα – Дух, дыхание, воздух) ⁷⁹². И ап. Павел говорит, что воскресшие и оставшиеся в живых, по восприятию тела воскресения, восхищены будут на облаках во сретение Господу на воздусех (εἰς ἄερα – в воздухе). Тем не менее наименование тела духовным (πνευματικόν) не обозначает, что тело воскресения потеряет свою материальную сущность, без которой оно не может быть и телом, что оно будет в собственном смысле воздушным или эфирным (мнение Оригена). Сопоставление тела воскресения с эфиром и наименование его воздушным, эфирным, столь употребительное у отцов и позднейших писателей, не имеют в виду точного определения природы будущего тела. Это образные выражения, имеющие глубокий смысл и основывающиеся на том, что мы не можем представить себе одухотворение материи ни под каким другим образом, подобно тому, как и самый дух не представим для нас иначе, как под образом как бы воздушного начала (сущности). Само собой понятно, что с таким своим одухотворением тела воскресения будут чужды всякой нечистоты и излишества, подобных в

земном теле (напр. разные от него отделения), – будут выражением своей идеальной природы ⁷⁹³.

Завершением всех указанных свойств тел воскресших явится их слава: Господь Иисус преобразить тело смирения нашего (τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν) так, что оно будет сообразно славному телу Его (Филип. 3, 31), восстанет в славе, т. е. оно будет одарено всеми доступными его природе совершенствами, и вместе отнято от него будет уничтожение (ἀτιμία – безчестие, позор), т. е. все недостатки нашей телесной природы, и между ними – тление, немощь, душевность. Но совершенство тела и свобода от всех телесных недостатков будет принадлежать в одинаковой мере всем воскресшим, и праведникам и грешникам. Поэтому славу воскресших тел недостаточно понимать лишь в этом смысле, т. е. свободы от всех недостатков и облечения доступными природе совершенствами. Без сомнения, причина большей или меньшей славы тела будет заключаться в нравственном состоянии самого человека, так как и Богочеловек вошел во славу Бога Отца путем высочайшего нравственного подвига и страданий. Но если нравственное совершенство есть основание (субъективное) будущей славы воскресшего тела, то и сущность славы, которая будет принадлежать воскресшим телам, можно полагать в отражении степени нравственного совершенства духа на теле. Возможность такого отношения между духом и телом видна из указанного апостолом свойства духовности, в силу которой тело делается послушным органом духа, всецело проникаясь им и само возвышаясь до степени духовности. Даже в настоящем состоянии лицо до известной степени может быть названо зеркалом души, так как на нем часто отражаются и оставляют известный след те или иные движения духа; в царстве же славы, когда дух и тело будут находиться в полной гармонии, вся внутренняя жизнь духа, его достоинство или недостоинство, уже необходимо должны будут особенным образом отражаться на теле ⁷⁹⁴. Что же касается того, каким важным для всех образом проявится слава тела воскресения, то Писание часто представляет славу, как свет. Так, лицо законодателя ветхого завета стало сиять лучами оттого, что Бог

говорил с ним (Исх. 34, 29); ап. Павел называет эту светоносность лица Моисеева славою: сыны Израилевы не могли смотреть на лице Моисеево по причине славы лица его (2Кор. 3, 7). Также, когда Господь Иисус Христос преобразился на Фаворе, являя пред учениками славу Свою (Лук. 9, 30–32; 2Петр. 1, 16–17), просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет (Мф. 17, 2; Марк. 9, 3; Лук. 9, 29), и еще в более ослепительном блеске явился Он Савлу на пути в Дамаск. (Деян. 9, 3–8; см. Апок. 1, 12–18) ⁷⁹⁵. Спаситель дал обетование, что праведницы просвятятся, яже солнце, во царствии Отца их (Мф. 13, 43). В виду указаний Писания, что свет есть естественное, видимое для всех проявление небесной славы, и под славою тела воскресения можно понимать его светоносность. Какого рода будет эта светоносность, определить это для нас невозможно, но было бы весьма грубым представлять ее, как обыкновенный земной свет. Это свет другого, высшего порядка, как показывает пример Моисея, на лице которого не могли взирать евреи, а также преображение Господа и явление Его Савлу, зрения которых, не могли вынести земные очи (Деян. 9, 8). В этом смысле объясняет слова Господа: тогда праведники воссияют, как солнце, в царстве Отца их, св. И. Златоуст. «Праведники, говорит он, будут иметь не только такое (как солнце) сияние; нет, они будут иметь гораздо большее: но Христос сказал так потому, что в видимых предметах невозможно найти лучшего образа»... «Итак, прибавляет к этому св. отец, когда мы услышим что-либо подобное этому, не будем останавливаться на словах, но от чувственных и видимых вещей станем заключать об особенном преимуществе духовных предметов» ⁷⁹⁶.

Слава, имеющая принадлежать воскресшим телам, будет иметь различные степени, как различные степени нравственного совершенства каждого отдельного человека: ина слава солнцу, говорите ап. Павел, и ина слава луне, и ина слава звездам: звезда бо от звезды разнствует во славе. Такожде и воскресение мертвых (1Кор. 15, 41–42).

Перечисляя все указанные свойства тел воскресения, ап. Павел имел в виду праведников, но не говорит о том, каковы

будут воскрешение тела грешников. Но так как Иисус Христос есть победитель смерти для всех людей и воскресение мертвых не зависит от нравственного состояния каждого отдельного человека, то все, что подлежит воскресению, должно воскреснуть в совершенном виде, и что, следовательно, все тела воскресших, как праведников, так и грешников, будут обладать одинаковыми совершенствами своей природы. В частности, и тела грешников, без сомнения, восстанут нетленны, потому что это свойство апостол усваивает вообще телам воскресших, когда говорил о умерших: вострубить бо, и мертвы восстанут нетлению (1Кор. 15, 52–53). В отношении к силе воскресших тел грешников также должно признать за ними свойство противостоять разрушительным влияниям стихий, не нуждаться в пище и питие для поддержания жизни и сил, свободу от болезней и старости, так как этого требует также и свойство нетления. Следовательно, и в отношении силы или крепости тела праведников и грешников будут одинаковы, хотя отсюда еще нельзя заключать, что те и другие будут поэтому одинаково могущественны в отношении к видимой природе. В жизни по воскресении, когда тело будет в полном подчинении духу, власть человека над видимой природой будет обуславливаться не силою и крепостью тела, а высотой нравственного совершенства духа, вследствие чего и самое различие сильных и слабых телесно не будет иметь никакого места. Не может быть сомнений также и в духовности тел грешников. Бессмертное тело не может быть по своему составу и свойствам таким же, как наше настоящее тело, или даже как тело Адама до грехопадения, потому что то и другое подлежат закону смерти. У апостола можно видеть подтверждение мысли о духовности всех воскресших тел в словах: как мы носили образ перстного, будем носить и образ недесного (1Кор. XV, 49). Под «мы» апостол понимает прежде всего себя и вообще верующих во Христа. Однако как образ перстного носят все люди, то естественно заключать, что и облечение в духовное тело будете уделом всех людей, так как Писание всегда противопоставляет Адаму И. Христа, не как главу только верующих, но и как главу всего человечества. Решительное различие тел праведников и

грешников представляет, по-видимому, свойство славы, которая никоим образом не может быть приписана грешникам и даже у праведников будет различна. Но если славу воскресших тел полагать, с одной стороны, в полном совершенстве тела, с другой, – в отражении на последнем нравственного состояния духа, то и в этом отношении нельзя не признать совершенной одинаковости по природе всех воскресших тел. Что касается первого рода славы, то в ней нельзя отказать телам грешников. Они будут обладать всеми возможными совершенствами, хотя последние, подобно дорогой повязке на дышущей зловонием ране, не славу, а вечный позор доставят обладающему ими духу. То же самое должно сказать и в отношении способности воскресшего тела отражать на себе нравственное состояние духа. Будучи в одинаковой степени присуще всем воскресшим телам, как духовным, в одних оно выразится, как бессмертная слава, для других же будет иметь своим следствием вечное обнаружение Их нравственного падения. По противоположению с телами праведников а в виду изображений в Писании славы под образом света, св. Ефрем Сирийский выражал мнение, что тела грешников будут темными ⁷⁹⁷. Однако насколько такой образ соответствует самой истине, нельзя определить, так как Писание не дает относительно этого указаний.

§ 201. Кончина мира

С воскресением мертвых и изменением живых последует кончина века (Мф. 13, 39; 24, 3; 28, 20). Под кончиною века или мира в учении откровения и церкви разумеется не совершенное разрушение и уничтожение его, а только преобразование, обновление мира, – такое изменение состояния вселенной, что она явится в новом, лучшем и совершеннейшем виде, соответственном прославленному состоянию будущих ее обитателей. Такая перемена в состоянии мира вещественного необходимо предполагается и требуется связью, в какой находятся судьбы мира вещественного с судьбами человека. Мир в настоящем его состоянии полон зла и нестроений; человеку он доставляет множество разнообразных скорбей и страданий. Но зло случайно в мире, а не заключается в первоначальной природе вещей; оно – следствие греха; не было бы греха, не было бы явлений зла и во внешнем мире. Но с уничтожением греха и смерти и возведением человека в состояние совершенства по телу должны быть истреблены и пагубный следствия, причиненные твари грехопадением, отъятие от земли проклятия и рабства тлению, вообще – изменение видимой природы, соответствующее состоянию прославленной телесности человека. Мир в настоящем его состоянии и не может быть приличным, блаженным и вечным жилищем для людей, членов славного царства Христова, которые воскреснуть с прославленными телами. Это выражает апостол, когда говорить, что тварь подвергшись рабству суете и тлению за грех ради человека, не только совоздыхает и соболезнует с нами, но и часть откровения сынов Божиих и уповаеете сама освободиться некогда от работы исления в свободу славы чад Божиих (Рим. 8, 19–22). Таким образом, будущее преобразование мира предполагается основными началами христианского мировоззрения, связано с существенными верованиями и чаяниями христианскими, так что даже если бы не было внешних указаний на эту истину в

Библии, то и тогда христиане решали бы вопросе о будущих судьбах мира не иначе, как велит это учение ⁷⁹⁸.

I. Учение о кончине существующего мира и появлении новых неба и земли возвещалось еще в ветхом завете, в позднейших книгах. Так, псалмопевец о настоящих, созданных Богом небе и земле, говорит: та погибнуть, Ты же пребывавши; и вся, яко риза, обетшают, и яко одежду свиеси я, и изменятся (Пс. 101, 27; ср. Евр. 1, 11–12). Здесь дается мысль, что один Бог вечен и неизменяем, а все, получившее бытие во времени, не вечно; начавшееся должно и окончиться. Так и небо и земля, подобно одежде, которая изнашивается и заменяется новой, постепенно стареются и клонятся к разрушению, так что со временем наступит нужда в замене их новыми, что и сделает Господь: нынешние небо и земля погибнут, но не в смысле уничтожатся, а изменятся; значить, погибнет только внешний вид, прежняя форма неба и земли. Еще яснее выражается о будущем обновлены неба и земли пр. Исаия: поднимите глаза ваши к небесам, и посмотрите на землю вниз: ибо небеса исчезнуть, как дым, и земля обветшает, как одежда, и жители ее также вымрут (Ис. 51, 6; сн. 34, 4). Но к этому он присовокупляет, что Господь создает новое небо и новую землю, который будут несравненно лучше настоящих: вот, Я творю – (евр. bara) новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце (65, 16); или: как новое небо и новая земля, которые Я сотворю (евр. asah) ⁷⁹⁹, всегда будут пред лицом Моим, говорит Господь, так будет и семья ваша (66, 22; сн. Пс. 45, 7; 49, 3–4) ⁸⁰⁰.

Но частнейшими чертами учение о кончине мира раскрывается в новом завете. Так, Иисус Христос в объяснении притчи о пшенице и плевелах, растущих в поле вместе до жатвы (Мф. 13, 39–40), говорил: жатва – кончина века есть (συντέλεια τοῦ αἰῶνος). В ответ ученикам на вопрос о времени и признаках кончины века, утверждая действительность кончины мира, Он предизображал и те грозные и необыкновенные потрясения, которые произойдут на небе и на земле пред кончиною мира: по скорби тех дней (бедствий пред вторым Его пришествием) солнце померкнет (σκοτισθήσεται – само

помрачится), и луна не даст света своего (αὐτῆς – обычного ее сияния, потому, конечно, что сама не будет более поучать его), и звезды спадут с небес, и силы небесные подвигнутся. Я тогда явится знамение Сына Человеческого (Мф. 24, 29; сн. Марк. 13, 24–25; у Луки 21, 25: к будут знамения в солнце и луне и звездах, и море восшумит и возмутится). Есть мнение, что эти слова Спасителя нужно понимать не буквально, что это образ потрясающего переворота. Но с чего взять образ? В нынешнем состоянии природы, даже при сильных землетрясениях, не видим такой действительности. Итак, остается принять, что Спаситель представляет действительность будущего, а посему должно видеть в словах Спасителя указание не на простые естественные явления, но на чрезвычайные, необыкновенные потрясения природу (σημεῖα – знамения у Лук.). Так, последнее помрачение солнца и луны не будет простым лунным и солнечным затмением, каковые явления никогда не бывают вместе, одновременно, но это будет совершенное прекращение света солнца, за которые необходимо последует, помрачение луны, заимствующей свой свет от солнца)⁸⁰¹. Затем, звезды (οἱ ἀστέρεις) – звезды в собственном смысле, а не метеоры – падающие звезды, падение которых ежедневно можно наблюдать, спадут с небесе (πесοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ)⁸⁰². Хотя в Апокалипсисе (6, 13) говорится, что падение будет на землю (εἰς τὴν γῆν), но это последнее невозможно уже потому, что каждая из звезд неизмеримо больше земли⁸⁰³. Поэтому падение звезд правильнее понимать в том смысле, что он отрешатся от той тверди небесной, в которой он, по библейскому и общежитейскому воззрениям, прикреплены, или, как бы постепенно, одна за другой, будет срываться с небесного свода (у ев. Марка – ἔσονται ἐκπίπτοντες) с тех мест, на которых в течение веков привыкли видеть их прочно укрепленными и неподвижными, что соединится с совершенным погашением их света и исчезновением из взора в мировом пространстве. Погашение или исчезновение света замечается и теперь с некоторыми звездами, а тогда такая судьба постигнет все звезды. Так одряхлевший и готовый к кончине мир погрузится в совершенный мрак (Иер. 4, 23). Наконец, необыкновенные

потрясения природы проявятся в том, что силы небесные (*δυνάμεις τῶν οὐρανῶν*) подвигнутся (*σαλευθήσονται*), т.е. придут в беспорядочное движение те космические силы, действием которых сохраняется мировая гармония (напр., сила тяготения) и которые поддерживают отношения небесных светил между собою и по отношению к земле (уставы неба – Иов. 38, 33; сн. Иер. 31, 35–36). Все эти грозные явления, можно думать (в виду Мф. 24, 32–33), будут предвозвещением и подготовлением мира к новому, лучшему образу его существования. В той же речи Иисус Христос говорил: небо и земля, т.е. вся совокупность творения, храм вселенной, мимоидет (*παρελεύσονται* – прейдут), слова же Моя не мимоидут (Мф. 24, 35). Это значить, что в противоположность вечным и непреложным словам Божиим, небо и земля, весь мир изменчив по образу его бытия (в 1Кор. 7, 31 – переходит образ мира сего), но не то, конечно, что он уничтожится в самой его сущности,

В таком же смысле учили о кончине мира и апостолы, т. е. – в смысле лишь преобразования, а не уничтожения мира.

Ап. Петр раскрывал это учение по поводу появления наглых ругателей, которые говорили: где обетование пришествия Его? Ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от начала творения, все остается также (2Петр. 3, 3–4). Указав ругателям, что первобытный мир погиб в волнах потопа (6 ст.), апостол предупреждает, что и нынешняя небеса и земля тем же Словом сокровена суть (содержимые тем же Словом) огню блюдома (*τεθησαυρισμένοι ἐῖσι* – сберегаются, сохраняются, как сокровища, драгоценность) на день суда и гибели нечестивых человек (7 ст.), – до тех пор, пока будут иметь цену в глазах Божиих, или пока вселенная будет служить своему благу назначению для человека. Но придет день Господень, яко тать в нощи, в онъ же небеса с шумом (*ῥοιζηδόν*) ⁸⁰⁴ мимоидут (*παρελεύσονται* , – сн. Мф. 24, 35), стихии (*στοιχεῖα*) же сжигаемы (*καυσούμενα*, – разгоревшись, воспламененные) разорятся (*λυθήσονται*, – разрушатся, но не уничтожатся; в 12 ст. говорится, что разгоревшаяся стихии *τήκεται*, – растают, как воск), земля же, и яже на ней дела, сгорят (10 ст.). Слова апостола показывают, что грозная перемена с миром

произойдет в день Господень, день суда и гибели нечестивых, т. е. в день решительного определения участи грешников. Предметом изменения будут: небеса, стихии, земля и дела, яже на ней. Выражение: небеса с шумом мимоидут дает понять, что под небом разумеются тела, поставленные на звездном небе; стихии обыкновенно означают первоначальный, простая вещества мира (Прем. Сол. 7, 17) ⁸⁰⁵; земля и дела, яже на ней, обозначают нашу планету и все то, что на ней находится: природа и искусство, деревья и вообще растения, минералы, животные, города и дома, орудия, учреждения (но не люди), вообще – все принадлежности земного обитаемого мира (ср. Авв. 2, 13), – все будет страшным образом разрушено. Таким образом, грозная перемена последует не только с землею, не только с солнечною системою, но вообще со всем вещественным миром, не исключая самых тонких начал мира. Орудием будущего обновления вселенной послужит огонь. Что должно разуметь под этим огнем, – обыкновенный ли огонь, или совсем особенный? Апостол указывает, что этому огню принадлежать свойства – жар и горение, и прямо говорит, что от действия его небеса разрушатся, стихии же в горении растают, придут как бы в расплавленное состояние (τήκεται), что можно представлять так, что этот огонь, возьмет верх над прочими стихиями и действием жара приведет их к такому состоянию, что они растают. К тому же последний всеобъемлющий огонь по его истребительному действию апостол сравнивает с водою потопа, но как там была обыкновенная вода, так и здесь лучше разуметь обыкновенный огонь, и вообще то, что называется огнем в естествознании ⁸⁰⁶. Имеющий произойти от огня мировой пожар должен обнять всю вселенную, начиная с воздуха, облаков до первоначальных веществ земли. Откуда явится всё истребляющий огонь? Этот вопрос издавна задавали и высказывали по этому вопросу различные мнения. Сравнение ап. Петром будущего мирового пожара с всемирным потопом (2Петр. 2, 5; 3, 6) делает вероятным предположение, что как при потопе источники вод открылись частью из небесных сфер, частью из бездн земли, так произойдет и огонь при конце мира. Действие этого огня – «огненного потопа» (по выражению блаж.

Феофилакта), или «огненной реки» (выражение св. Ефрема Сирина), будет состоять не в истреблении окончательном, или не в уничтожении решительном вещественного мира, а только в обновлении, очищении мира. Сам апостол не называет будущего разрушения настоящего мира уничтожением его, но употребляет такие выражения: небеса мимоидут, стихии растают, земля сгорит. То же подтверждается и тем, что будущее разрушение мира он сравнивает с постигшим древний мир потопом, выражаясь при этом, что тогдашний мир погиб, быв потоплен водою (ст. 6), но эта гибель состояла лишь в том, что потопе омыл только землю, изменил ее поверхность. Предвещая разрушение нынешнего мира, апостол и прямо говорить: нова же небесе и новы земли по обетованию Его чаем, в них же правда живет (13 ст.), т. е. нового неба, а не другого неба, новой земли, а не другой земли ожидаем. Новое небо и новая земля, следовательно, имеют произойти из прежних неба и земли. При этом последила слова: в них же правда живет, дают видеть, что, по разумению апостола, перемена для нынешнего неба и нынешней земли нужна только такая, чтобы не было в них неправды, чтобы в нем не осталось ничего из того беспорядочного и зловерного, что в них привнесено было грехом падшего человека.

Ап. Павел учит, что вся тварь (τῆσα ἡ κτίσις), т. е. весь мир вещественный, совоздыхает и сболезнует (с нами) даже до ныне, и ожидает откровения сынов Божиих, на уповании, что свободится от работы истления в свободу славы чад Божиих, подобно тому, как и мы сами в себе воздыхаем, всыновления чающе, избавления телу нашему (Рим. 8, 21–23), т. е. воскресения тел. Эти слова апостола ясно дают видеть, что имеющее совершиться прославление природы будет состоять не в уничтожении мира, а в освобождена твари от рабства тлению, или от суеты, и совершится это по крайней мере не прежде прославления сынов Божиих. По словам того же апостола: преходит бо образ (σχημα) мира сего (1Кор. 7, 31), но не мир, его сущность или природа. При этом выражение преходит (παράγει – наст, вр.) может указывать на то, что мир уже и теперь находится в таком состоянии, которое ведет его к

погибели. В послании к евреям, указав на данное Богом чрез пророка обетование: еще раз поколеблю не только землю, но и небо (Агг. 2, 7), апостол объясняет далее: слова, «еще раз», означают изменение колеблемого, как сотворенного, чтобы пребыло непоколебимое (Евр. 12, 26–27). Новое небо и новая земля, следовательно, в целом будут существовать вечно, не подвергаясь новым изменениям, конечно, потому, что вполне соответствуя непоколебимому царству Божию (ст. 28), не будут нуждаться в них.

Тайнозритель будущих судеб мира и царства Божия пишет, что он видел, как от лица Седящего на престол бежа небо и земля, и место не обретется им (Апок. 20, 10), т. е. в настоящем их состоянии, и увидел ново небо и землю нову; первое бо небо и земля первая преидоша, и моря несть кому (21, 1). Кроме того, он описывает Иерусалим новый, приготовленный, как невеста, украшенная для мужа своего; говорит, что он слышал голос с неба; се скиния Божия с человеки, и вселится (Бог) с ними: и ти людие Его будут, и Сам Бог будет с ними Бог их; и отимет Бог всяку слезу от очей их (Апок. 21, 2–4).

Итак, по ясному учению откровения, действительно последует в день Господень, день пришествия Христова, кончина мира – стихийных неба и земли, кончина не в смысле совершенного уничтожения, но решительного преобразования или обновления мира посредством огня. Из прежних неба и земли и вместо их явятся новое небо и новая земля, которые будут существовать вечно, не подвергаясь новым потрясениям; в них не будет рабства тлению, как нетленны будут и тела воскресших, и будет на новых небе и земле обитать правда.

Так понимали учение откровения о кончине мира и древние отцы церкви, разумея под кончиною мира не уничтожение его, но лишь обновление или преобразование его для обитания человека, имеющего восстать также в лучшем, обновленном виде. Приведем рассуждения некоторых из отцов церкви, наиболее ясно характеризующие святоотеческие представления по вопросу о кончине мира.

Св. Иринеи писал: «так как люди суть истинные люди, то необходимо истинным должно быть и местопребывание их, и не

обращаться в ничтожество, но преуспевать в своем бытии. Ибо на субстанция, ни сущность творения не уничтожается, – потому что истинен и верен Устроивший его; но преходит образ мира сего, т. е. то, в чем совершено преступление, потому что человеку обветшал в этом... Когда же пройдет этот образ и человек возобновится и окрепнет для нетления так, чтобы он не мог уже обветшать; то будет небо новое и земля новая, в которой будет пребывать новый человек, всегда о новом собеседующий с Богом» ⁸⁰⁷.

Св. Мефодий патарский, в виду крайних воззрений на будущую судьбу мира Оригена и единомысленных с ним, писал: «не надлежит говорить, что вселенная погибнет до основания, и не будет ни земли, ни воздуха, ни неба. Хотя для очищения и обновления весь мир, объятый нисшедшим огнем, загорится, однако же он не придет в совершенную гибель и разрушение. Ибо если веру лучше не быть, нежели быть, то почему Бог, сотворивший мир, избрал худшее? Но Бог ничего напрасно не творит. Посему Бог устроил, чтобы тварь существовала и продолжала бытие, как утверждает это и Премудрость (Прем. 1, 14) и ап. Павел (Рим. 8, 19–21). Тварь покорила (говорит ап. Павел) суете, но он ожидает, что тварь освободится от такого рабства, желая так назвать настоящий мир... Тварь ожидает избавления нашего от тления тела, дабы, когда мы восстанем и стряхнем с себя мертвенность плоти,... и когда избавимся от греха, избавиться и ей от тления и работать уже не суете, а правде... По истине, не тщетно и напрасно, не для гибели создал Бог вселенную, как думают суемудрые, но для того, чтобы она существовала, была обитаема и продолжала бытие. Посему и земля и небо необходимо опять будут существовать после сожжения и воспламенения всего... Вселенная, разрушившись, преобразится не в бесформенное вещество и не в такое состояние, в каком была прежде устройства, и не подвергнется совершенному уничтожению и тлению. А если земля будет существовать и после настоящего века, то по всей необходимости будут и обитатели, которые не будут умирать, ни жениться, ни родиться, но, подобно ангелам, неизменно в нетлении будут наслаждаться блаженством. Посему

безрассудно говорит, какую жизнь в то время будут проводить тела, когда не будет ни воздуха, ни земли и ничего другого»⁸⁰⁸.

Св. Кирилл Иерусалимский наставлял просвещаемых: «Господь Иисус придет со славою в конце мира сего, в последний день, потому что миру сему будет конец и сей сотворенный мир паки обновится. Так как растление, татьба и любодеяния, и всякий род грехов, разлился по земли, и кровь с кровью смешаны в мире (Ос. 11, 2); то, чтобы чудная обитель эта не осталась навсегда наполненною беззаконием, мир сей преидете, чтобы снова явиться лучшим... Не будем скорбеть, что мы одни умираем. И звезды скончаются; но, вероятно, и опять явятся. Свиет Господь небеса, но не для того, чтобы истребить их, а чтобы снова воздвигнуть в лучшем виде... Но скажет кто-либо: почему же ясно говорить (пр. Давид в Пс. 101, 26), что погибнуть? Но в каком смысле сказал пророк погибнуть, это видно из последующего: и вся, яко риза, обетшают, и яко одежду свиеши я, и изменятся. Как человеку приписывается гибель, по сказанному: видите, яко праведный погибне, и никтоже не приемлет сердцем (Ис. 57, 1), а между тем ожидается воскресение; так ожидаем как бы воскресения и небес»⁸⁰⁹.

Св. И. Златоуст, объясняя слова ап. Павла об участии видимой твари в будущем воскресении человека (Рим. 8, 20–21), говорить: «рассуждая о рабстве (твари), Павел показывает, от чего оно произошло, и причиною его почитает нас самих. Итак что же? Ужели тварь, терпящая за другого, терпит обиду? Ни мало... Ей не сделано чрез это никакой обиды; потому что чрез тебя же (человека) она опять будет нетленною, как это и указано словом — на уповании». Затем, останавливаясь на словах апостола: яко и сама тварь свободится, Златоуст так продолжает речь свою: «что значить: сама? Не ты один, но и то, что ниже тебя, что не имеет ни разума, ни чувства, и то будет с тобою участвовать в благах. Свободится, говорить апостол, от работы истления, т. е. не будет уже тленною, но сделается соответственную благобразию твоего тела. Как тварь соделалась тленною, когда тело твое стало тленным; так когда тело твое восстанет нетленным и тварь последует за ним и

соделается соответственной ему... Как кормилица, воспитывавшая царского сына, когда взойдет он на отеческий престол, имеет свою долю в царственных его благах; так и тварь, по словам апостола (будет причастна блаженной участи человека)... У людей также есть обыкновение одевать слуг в богатое платье для чести сына, когда ему надобно показаться во всем своем достоинстве. Так и Бог облакает тварь нетлением в свободу славы чад Божиих» ⁸¹⁰ .

Блаж. Августин кратко выразил то же воззрение на кончину мира в следующих положениях: «мир этот прейдет не в смысле совершенного уничтожения, а только изменения вещей, почему и апостол говорит: преходит бо образ мира сего. Уничтожится образ его, но не природа... Прейдет образ мира чрез сожжение его мировыми огнями, подобно тому, как потоп совершился чрез изводнение мировыми водами. В этом-то мировом пожаре уничтожатся совершенно от огня те свойства стихий тленных, которые соответствовали тленным телам нашим, а самая субстанция получит такие свойства, которые чрез удивительное изменение окажутся соответствующими телам бессмертным, так что мир, обновившись к лучшему, получит полное приспособление к людям, обновившимся к лучшему и по плоти» ⁸¹¹ .

Правильность этих представлений о кончине мира древняя церковь засвидетельствовала и на одном из вселенских соборов, когда осудила неправое мнение по атому вопросу Оригена и его последователей. Ориген, утверждая видоизменение нынешнего мира при конце веков, самое это видоизменение представлял настолько существенным и радикальным, что, по его предположению, будущий мир не должен иметь ничего сходного с настоящим, подобно тому, как и будущие воскресшие тела людей не будут иметь ничего общего с нынешними их телами. Такое понимание было равносильно признанию полного уничтожения нынешнего мира при его кончине, равно как и отрицанию будущего его только обновления или преобразования. Распространение этого мнения, принятого и манихеями, побудило подвергнуть это мнение суду церкви, что и было сделано на V-м вселенском

соборе. Собор этот, в числе других мнений Оригена, осудил и мнение о будущем совершенном уничтожении мира, выразив свое об этом определение так: «кто говорит, что последний суд и конец мира будет состоять в совершенном уничтожении тел и всего вещества, что конец мира сего будет началом новой невещественной природы и в этом новом мире ничего не будет материального, а будет одна только универсальная душа, – да будет анафема» ⁸¹².

II. Человеку естественно стремление проникнуть в Таинственное будущее. Будущее даже более привлекает человека, чем прошедшее. Понятно поэтому, что опыты разрешения вопроса о последней судьбе мира встречаются и в естественных религиях и в философии, а в последнее время этому вопросу уделяет внимание и естествознание.

Как в древности, так и теперь мысль о кончине мира казалась и кажется для мышления вполне удобоприемлемой: мир, состоящий из сложных и разрушимых веществ, некогда получил начало, следовательно, может и окончить свое бытие в настоящем его виде. Тем более естественно так думать, что мир в настоящем его состоянии весь во зле лежит, доставляет человеку не столько радости и счастья, сколько разнообразных скорбей, болезней, страданий. Безотрадн была бы участь человека, если бы все это осталось на вечность. Не лучше ли было бы небытие, чем жизнь в таком мире? ⁸¹³ Но и надеяться на естественное обновление земли или по крайней мере на изменение к лучшему порядка вещей, теперь существующего, невозможно, – так велика сила господствующего в природе зла ⁸¹⁴. Необходимо что-нибудь радикальное, что-нибудь необычайное, что с корнем могло бы вырвать зло; природа требует обновления, а не мелких исправлений и улучшений. Неудивительно поэтому, что верование в конец мира – одно из древнейших и широко распространенных в человечестве. Оно идет с глубокой древности чрез все народы.

О кончине мира и явлении новых миров, новых неба и земли, яснейшим образом говорится в религиозных сказаниях браминства (позднейшего), в персидской религии (Зороастра), египетской, в мифологии германцев ⁸¹⁵. Необходимость какого-

либо мирового переворота (катастрофы) для начала лучшего порядка вещей признавали и некоторые из древних философов, при чем охотно разделялось то мнение, что настоящий мир будет истреблен огнем (Гераклит, стоики, Платон, Сенека) ⁸¹⁶.

Все эти древние гадания и ожидания преобразования мира выражают убеждение, что мир действительно во зле лежит и невозможно для него вечное существование в настоящем его состоянии.

В новейшее время вопросом о том: вечен ли будет мир, задаются многие из представителей естествознания и пытаются разрешить его на основании данных положительной науки, (астрономии, геологии, физики, географии). Появился и существует целый ряд гипотез, предполагающих, что в будущем прекратить свое существование настоящая солнечная система и последует гибель земли и человечества. Научные гипотезы по этому вопросу разделяются на два разряда. Одни из них предсказывают естественное, медленное умирание вселенной, другие – быстрое, случайное и внезапное ее уничтожение.

Из гипотез первого рода, допускаемых ныне, можно указать на следующие.

Земля и все живущее на ней, говорят, могут погибнуть от холода. Жизнь нашей планеты зависит от солнца, дающего свет и теплоту. Но отдавая теплоту в холодное мировое пространство, солнце, как тело конечное, созданное с известным запасом теплоты, должно постепенно охлаждаться. Источники солнечной теплоты не могут вечно поддерживать солнце в его настоящем виде, но должны ослабевать. В прошлом солнце давало земле тепла несравненно более, чем сколько теперь дает, а в будущем будет давать и еще менее. Пройдут тысячелетия или миллионы лет (17 мил. лет у Гельмгольца, 150 м. л. – у Томсона) и солнце потухнет, как потухает лампа, когда в ней выгорит масло. Тогда светящаяся фотосфера солнца покроется черною корой, – признаки отвердевания (пятна) солнце уже обнаруживает и теперь, – а вместе с тем прекратится и лучеиспускание. Солнце умрет. Тогда и наша планета будет объята холодом и мраком и на ней жизнь прекратится.

Другие предполагают, что огонь прекратить существование мира. Гипотезы о разрушении мира огнем многочисленны. Так ученые, держащиеся теории равномерного распределения теплоты допускают, что в будущем, по действию различных естественных причин, теплота распределится равномерно между телами так что не будет различия температуры между ними, отчего расстояние между атомами тел дойдет до последнего предела, и их взаимное отношение будет неизменно. Тогда во вселенной не будет отдельных миров, потому что материя одинаково наполнит все пространство; будет лишь необъятное количество беспорядочной материи (хаос) и теплота. «Тогда, говорит бельгийский математик Фолье, по знаменитому выражению апостола (2Петр. 3, 12), элементы растают в огне»... «Таков фатальный конец мира, заключает тот же ученый: мир вышел из хаоса и снова обратится в хаос, с тем только различием, что тогда не будет правильных движений и вращений, которые одушевляли первобытный хаос; движения и круговращения сами будут превращаться в теплоту. Так кончится мир, не потеряв однако возможности снова образоваться в прежней формы. Первичные силы могут обнаружиться снова, так что мир не только не кончится, а начнется снова»⁸¹⁷.

Некоторые предполагают, что земля может погибнуть от того источника, который питает и греет ее, производя на ее поверхности все разнообразие жизни: земля может сойти с своей орбиты и упасть на солнце. Делающие такое предположение (В. Томсон, Клейн, Тиндаль, Клиффорд, Рейшль) допускают, что земная орбита, по которой движется земля, может измениться, так как земля встречает сопротивления или препятствия движению по своей орбите (от мирового эфира и метеоров). Следствием же этого может быть следующее. Известно, что движениями нашей планеты управляют: центробежная сила и сила тяготения. Как скоро для центробежной силы существует сопротивление, то вторая сила (тяготения) получает перевес и побуждает землю (и другие планеты) приблизиться к солнцу. Раз сошедши, вследствие преобладания силы притяжения, с своей орбиты, земля уже не

будет в состоянии сопротивляться дальнейшему приближению к солнцу, потому что сила притяжения возрастает с квадратом расстояния; вследствие этого приближение ее к солнцу, первоначально незначительное, будет возрастать постепенно, и наконец (через миллионы лет), вступив в область центрального притяжения, она с чрезвычайною быстротой устремится на солнце. Тоже может случиться и с другими планетами. От падения планет на солнце и взаимного столкновения с солнцем планеты, равной по массе, разовьется такое количество теплоты, что обе массы перейдут в паре, превратятся в туманную, тончайшую эфирную материю. Из нее может образоваться, полагают новое солнце, затем, отделившееся от него туманно-видное кольцо даст начало земле и прочим планетам (Клиффорд). Так могут явиться новое небо и новая земля по гаданиям ученых.

Указываются и другие возможные способы гибели земли. Исследуя движение рек, морей и океанов, изменяющих лице земли, и имея в виду, что вода постепенно размывает сушу и уносить известное количество твердой земли в океаны, допускают (Лаппаран, французский геолог), что некогда (по его мнению через 4 мил. лет) вся твердая земля (материки) будут исчезать под водою, и тогда, как говорить Писание, всякая возвышенность будет сокрушена, есть горы и холмы будут понижены. В волнах этого всемирного потопа погибнут и люди и вся наша цивилизация. Иные, находя, что в земной атмосфере происходит по разным причинам (вследствие уничтожения лесов и разных атмосферных изменений) уменьшение кислорода, допускают, что со временен кислород, питающий все живущее на земле, совсем исчезнет, и тогда земля обратится в безжизненную и бесплодную пустыню.

По этим гипотезам исчезновение жизни на земле или гибель самой земли будет происходить постепенно и время ее смерти ученые будут иметь возможность вычислить за много тысячелетие до ее наступления, – вычислить так же, как вычисляют солнечные затмения.

По другим гипотезам конец земли может наступить внезапно и неожиданно, – от какого-нибудь случайного

астрономического или геологического потрясения (катастрофы). Гипотез о механическом, случайной конце вселенной много, – сколько для нее может быть опасностей в природе. Такою опасностью является возможное столкновение земли, при движении ее около оси и по пути вокруг солнца, с равновесным или более тяжелым телом, напр., какою-либо кометою,двигающеюся со скоростью земли и в обратном направлении. Следствием столкновения земли с кометою было бы преобразование движения в теплоту, – все бы сгорело, все бы было сожжено. Мир погиб бы от огня. Такая же гибель земли от огня произошла бы при встрече земли с какою либо туманностью. Земля, говорят, и внутри себя носить огонь, могущий сжечь ее. Внутренность земли, по мнению многих ученых, представляет раскаленную, огненно-жидкую массу, о высоте температуры которой мы не можем составить себе понятия. Она так высока, что может обратить твердые тела в жидкое состояние, как об этом свидетельствуют извержения вулканов и землетрясения. От давления внутренних паров в будущем земля может точно так же разорваться, как иногда разрываются паровые котлы. И нельзя надеяться, что если этого не случилось доселе, то не случится в будущем. Внутри земли имеются теперь довольно обширные пустые пространства, где пары находят себе, хотя и мало, однако достаточно места; во может быть, что в эти пустоты земли как-нибудь проникнет вода океана. Эта вода обратится тотчас в пары, и земля погибнет. Частные землетрясения в вулканические извержения и происходят от проникновения воды в те области земли, где царить высокая температура. Некоторые пессимисты, находя, что жизнь есть зло и что с их стороны было бы благодеянием для человечества помочь ему избавиться от нее и погрузиться в небытие, проектировали даже искусственно прорыть такой канал во внутренность земли, который бы доставил нужное количество паров для того, чтобы взорвать нашу планету.

Сущность изложенных гипотез сводится к тому, что вселенная должна или постепенно прийти к своему концу, или внезапно погибнуть от действия тех или других естественных

сил. Каждая из этих гипотез предлагаемый ею образ гибели вселенной готова назвать неизбежным; однако в сущности все предлагают только возможные способы разрушения вселенной, а не то, как она разрушится на самом деле. Ни одна из них не есть и не может быть признаваема неопровержимою и на основании того же естествознания ⁸¹⁸. Естествознание, особенно при настоящем состоянии науки, не может идти далее гаданий и предположений, более или менее вероятных, о способе гибели вселенной и вообще о ее последней судьбе. Положительные основания для убеждения в будущем ее обновлении даются лишь в откровении Самого Творца и Промыслителя вселенной, Которому от века суть ведомы вся дела Его. Но утверждая, что вселенная будет иметь конец, т. е. положительная наука утверждает ту же истину, которую возвещало откровение еще задолго до появления научного естествознания. Обращает на себя внимание совпадет предположений опытной науки с откровенным учением о последней судьбе мира и в некоторых частностях. Предположения естествознания, что в будущем могут погаснуть солнце, луна и звезды, увеличится энергия вулканических сил, проявляющаяся в землетрясениях, что вследствие развития громадного количества тепла, возможно столкновение планет (силы небесных поколеблются) или падение их на солнце, а также разрушение земли от действия центрального огня, приближаются к новозаветному учению о разрушении мира огнем и как бы уясняют его. То же можно сказать и относительно предположений естествознания, что мир, в частности земля, не погибнет совершенно, но, возникши первоначально из хаотической туманности, действием теплоты снова можете обратиться в хаос, или туманно-видную материю, из которой возникнут новое небо и новая земля.

§ 202. Всеобщий суд. Его действительность, образ совершения и свойства

За воскресением мертвых и обновлением мира Господь Иисус Христос во второе Свое пришествие совершит суд, – суд всеобщий, открытый и торжественный, правосуднейший и страшный, решительный и последний. Тогда последует праведное воздаяние каждому по делам его и судьбы всех людей будут определены на вечные времена. Всеобщим судом и определением участи каждого на вечные времена и окончится все домостроительство нашего спасения.

Действительность будущего всемирного суда предвозвещалась еще в ветхозаветном откровении. Общие указания на различие судьбы праведников и грешников за пределами настоящей жизни находятся и в древнейших книгах ветхого завета, но указания на всеобщий суд содержатся в книгах позднейших. Так, пророки часто возвещали народу еврейскому и соседним языческим народам суд Божий, описывая этот суд в страшных, величественных чертах, и если в этих описаниях иные черты относятся к временным бедствиям, долженствующим постигнуть противников Иеговы, то другие несомненно относятся к временам Мессии (напр., Ис. 66, 15; Иоил. 3 гл.; Малах. 3, 17–4, 3), и не к духовному лишь суду, который принес и возвестил миру Господь при первом Своем пришествии (Иоил. 3, 19–21), но и к последнему суду. В книгах неканонических содержится уже определенное указание на будущий суд, который произведет Господь над праведными и нечестивыми (Прем. 3, 7–8; 5, 17–24; 2Мак. 7, 36). Наиболее же прямое изображение всемирного суда дается в видении пр. Даниила: зрях, говорит пророк, что престолы поставишася, и Ветхий деньми седе... Престол Его – пламень огненный, колеса Его – пылающий огонь. Река огненная течаше исходящи (выходила и проходила) пред Ним; тысяща тысяч служаху Ему, и тьмы тем предстояху Ему; судище (судьи) седе, и книги отверзошася... И се на облацех небесных яко Сын человек идый бяше, и даже до Ветхого деньми дойде, и пред Него

приведется. И Тому дадётся власть, и честь и царство, и вси людие, племена и языцы Тому поработают (служили Ему); власть Его – власть вечная, яже не преидет, и царство Его не рассыплется (Дан. 7, 9–14). В описанном видении пророк говорит о суде над противным Всевышнему царством (18. 22. 26–27 ст.), – суде, который окончится установлением на земле вечного царства Сына Человеческого. Указанные черты созерцаемого пророком суда могут быть приложимы только к последнему, страшному суду, а употребленные здесь пророком образы (престол, огненная река, тысячи тысяч служащих, книги) приближают пророчество и по его букве к новозаветному учению о суде.

Яснейшим же образом утверждается действительность всеобщего суда в новом завете.

I. Христос учил: приити имать Сын Человеческий во славе Отца Своего со ангелы святыми, и тогда воздаст – комуждо по деянием его (Мф. 16, 27). В беседе с учениками на горе Елеонской Он изобразил и самый суд, со всеми его последствиями, какой имеет быть произведен Им над всеми людьми, праведными и неправедными (Мф. 25, 31–46). Вообще всякий раз, когда говорил о Своем втором пришествии, всегда соединял с ним мысль о том, что тогда будет потребован у людей отчет и последует воздаяние каждому по делам его (Мф. 7, 21–23; 11, 22–24; 12, 36, 41–42; 19, 28–30; 24, 30 и мног. др.). Воскресение мертвых Он соединял с совершением суда над воскресшими (Иоан. 5, 28–29). Во многих притчах, убеждая к исполнению воли Отца небесного, Он также указывал на имеющий быть суд, напр., в притчах: о пшенице и плевелах, о неводе (Мф. 13 гл.), о неверном домоправителе (Лук. 16 гл.), о талантах (Мф. 25 гл.).

Согласно с наставлениями Спасителя и апостолы утверждали действительность всеобщего суда. Бог ныне повелевает человеком всем всюду покаяться, говорил ап. Павел в афинском ареопаге. Зане уставил есть день, в он же хочет судити вселенней в правде (Деян. 17, 31). Он же говорит: всем явится нам подобает пред судищем Христовым, да приимет кийждо, яже с телом содела, или блага или зла (2Кор.

5, 10). Этот великий день (Деян. 2, 20), когда Бог произведет суд над всеми, апостол называет днем гнева и откровения праведного суда Божия (Рим. 2, 5). Ап. Иуда пишет, приводя пророчество Еноха: се приидет Господь во тьмах святых ангел Своих, сотворити суд о всех, и изблitchити всех нечестивых о всех делах нечестия их (Иуд. 14–15 ст.). Тайновидцу Иоанну Богослову открыт был самый образ будущего суда (Ап. 20, 11–13). Кроме того апостолы, то для возбуждения к постоянной деятельности, то для утешения верующих в скорбях и бедствиях, напоминая о страшном суде Христовом, в своих посланиях указывают и многие частности и подробности относительно судящих и судимым на последнем суде, способа его совершения и самых свойств суда.

Церковь всегда содержала и исповедовала истину о будущем всемирном суде, как одну из главнейших. Верование это, находившееся в первоначальных частных символах древнейших церквей, внесено и в символ никео-цареградский, который научает веровать в Господа Иисуса «паки грядущего со славою судити живым и мертвым». Св. Поликарп, муж апостольский, об отвергающих всеобщий суд выразился так: «кто стал бы превращать слово Божие по своим прихотям и говорит, что нет ни воскресения, ни суда, тот первенец сатаны»
819

Но есть ли надобность в этом суде, когда Бог совершает суд над человеком и во время его жизни, и тотчас по смерти человека, когда и всемирною историей совершается суд над народами? Но суды Божии, совершающиеся в земной жизни, не могут быть окончательными, так как нравственное состояние человека не находится постоянно на одной степени», часто бывает так, что человек, которого постиг суд Божий, обращается на истинный путь и таким образом из чада гнева делается возлюбленным сыном Божиим. Такой педагогический смысл указываемым судам Божиим придает ап. Павел, когда говорит: будучи судимы, (мы) наказываемся (παιδισόμεθα) от Господа, чтобы не быть осужденными с миром (1Кор. XI, 32). Суд частный, совершающийся после смерти над душой каждого отдельного человека, носит на себе характер воздаяния, но не

влечет за собою полноты воздаяния и, кроме того, не можете быть назван окончательным так, как по молитвам церкви участь грешников может быть смягчена. Наконец, что касается утверждения, будто возвещаемый откровением «последний суд» не есть что-то особенное, чего бы не было в истории человечества, что мировая история есть мировой суд (мнение Шиллера, многими разделяемое), то при относительной истинности этого положения нельзя опускать из внимания и односторонности и неполноты суда всемирной истории. Конечно, в истории человечества непрестанно совершается божественный суд, потому что в ней обнаруживается божественная правда и ею руководит Промыслитель, но это нисколько не исключает последнего, особенного и единичного суда Божия. Можно даже сказать, что всякий суд истории есть именно предсказание о последнем суд Божием. Суд истории есть до некоторой степени суд человеческий и ему всегда будут присущи недостатки человеческого суда, а суд последний есть непосредственно суд Божий и потому справедливейший и совершеннейший. Ему подлежат не только все народы, как таковые, и не только выдающийся личности, как суду истории, но и все индивидуумы без исключения. И критерием на этом суде будут не внешние дела только, но и внутренние побуждения, столь часто ускользающий от взора человеческого. Суд истории, таким образом, найдет восполнение и завершение в суде Божием, органом и совершителем которого и будет Господь Иисус Христос при Своем славном, видимом пришествии.

II. Учение И. Христа и апостолов дает возможность составить некоторое представление и об образе или способе совершения последнего суда, хотя многое относительно этого суда открыто нам под покровом чувственных образов, понимание которых может быть доступно разумению нашему лишь отчасти.

Совершителем суда откровение представляет Сына Человеческого, Господа И. Христа. Сам Он свидетельствовал: Отец не судит никому же, но весь суд (κρίσις πᾶσαν) даде Сынови. Отец область (власть) даде Ему и суд творити, яко Сын

человеч есть (Иоан. 5, 22. 27) ⁸²⁰ . Дело искупления по предвечному совету Божию предназначено было совершить Сыну Божию. Поэтому же Сыну Божию, как Искупителю, подобает совершить, конечно, в единении с волею Бога Отца, и суд над родом человеческим, – как над усвоившими, так и не усвоившими плоды Его искупительного служения. Он Судия вселенной, ибо Сын человек есть, Искупитель мира. И как от вечности предопределено было Его вочеловечение, так в власть суда над миром принадлежит Ему от вечности же. Поэтому в словах: Отец Ему даде область суд творити нужно видеть указание не на время передачи Сыну Божию власти творить суд, принадлежащей Ему от вечности, а на основание, почему Он именно явится Судиею мира.

Так учили и апостолы. Ап. Петр говорит обращенному из язычества: и повелел нам (воскресший Иисус Христос) проповедати людям, яко Той (И. Христос) есть нареченный от Бога (ὁ ὠρισμένος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ) Судия живым и мертвым (Деян. 10, 42). Ап. Павел учит, что Бог будет – судить тайная (т. е. дела) человеком Иисусом Христом (διὰ Ι. Χριστοῦ – Рим. 2, 16; см. Деян. 17, 31). Это значит, что хотя видимым совершителем суда будет Искупитель мира, но это будет суд триипостасного Бога, однако чрез Сына Божия, как Искупителя человечества, – подобно тому, как дело нашего спасения есть дело Бога во Св. Троице, но совершителем спасения явился вочеловечившийся Сын Божий (Еф. 1, 4–5 и др.). Понятно отсюда, что ошибочно было бы видеть какое-либо противоречие между учением об И. Христе, как Судии вселенной, и теми свидетельствами Писания, в которых суд усвоится и Богу Отцу (напр. Мф. 18, 35; 22, 12–13; Римл. 2, 2–3. 6. 11; 14, 12; 12, 19).

При совершении суда над миром, по выражению Писания, Господь Иисус Христос, как Царь, пришедший потребовать отчета у Своих рабов (Лук. 19, 12–15), сядет на престоле славы Своея, окруженный ангелами (Мф. 25, 31) и престола велик бе (Апок. 20, 11). Престол славы, без сомнения, это, есть образное представление царского достоинства И. Христа, которое в полной своей славе откроется пред воскресшими и собравшимися для суда людьми (точно так же, как и

упоминаемое во 2Кор. 5, 10 судище Христово – βῆμα τοῦ Χριστοῦ), так как мы не можем представить себе вещественного престола или судилища, которое соответствовало бы божественной славе Судии. Слава эта откроется для всех как в том, что убедятся в прославлении Его Богом по человечеству, так и в том, что для всех на всеобщем суде видима будете слава Икупителя в величии и плодах совершенного Им дела искупления. Узревши Его славу, все могут убедиться, что Ему подобало и подобает воздавать такое же божественное почитание и поклонение, как и Отцу. И Иисус Христос говорил, что Бог Отец суд весь даде Сынови, да вси чтут Сына, яко же чтут Отца (Иоан. 5, 23).

В производстве суда, в качестве исполнителей воли Царя и Судии вселенной, примут участие ангелы, имеющие сопутствовать Ему при втором Его пришествии. В притче Спасителя о пшенице и плевелах представляется, что при кончине века жатели ангелы суть, что послет Сыт человеческий ангелы Своя, и соберут от царствия Его вся соблазны и творящих беззаконие (Мф. 13, 39–41). Ангелы же с трубным гласом велиим соберут и избранные Его от четырех ветр, от конец небес до конец их (Мф. 24, 31); ангелы изыдут и отлучат злые от среды праведных (13, 49); ангелам же усвоится приведение в исполнение божественного приговора над нечестивыми, – ввержение их в пещь огненную (Мф. 13, 42. 50; сн. 22, 13; Лук. 13, 28).

Есть в Писании изречения, в которых участие в суде приписывается и людям, – апостолам и святым вообще. Так, Иисус Христос обещает апостолам, которые оставили все и последовали за Ним: аминь глаголю вам, яко вы шедши по Мне, в пакибытие (ἐν τῇ παλιγγενσίᾳ), егда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своея, сядете и вы на двюнадесяте престолу, судяще обеманадесяте коленома Израилевома (Мф. 19, 28; см. Лук. 22, 30).

Ап. Павел пишет: не весте ли, яко святш мирови имут судити (κρίνοῦσι)? Не весте ли, яко ангелов судити имамамы (1 Кор. 6, 2–3; сн. Иуд. 14 ст.)? Но судить живых и мертвых будет Сам Богочеловек, Которому Бог Отец дал весь суд; Он есть

предопределенный Богом Судия живых и мертвых. Обетование же о седении апостолов на двенадцати престолах есть лишь образное предуказание того, что они при всеобщем суде будут в особенности превознесены над всеми, как ближайšie к Царю-Судии лица, будут по преимуществу разделять с Ним славу суда и царства ⁸²¹. Что же касается суда и осуждения ими двенадцати колен Израилевых, то участие их в суд должно ограничить тем, что они осудят чрез добрый пример нравственной своей жизни и деятельности вообще нечестивых из всех народов, особенно тех, которые, находясь в одинаковых с ними условиях и обстоятельствах, проходили однако же путь жизни далеко не одинаково с ними, – заслужили осуждение, отнимут у грешников, и прежде всего у своих современников, особенно из не уверовавших сынов Израиля, возможность оправдания. Но так как кроме двенадцати колен Израилевых остается еще множество народов и племен, которые предстанут всемирному суду, то не одни апостолы, но вообще святш миру имут судити, т. е. будут как бы живыми скрижалями закона Христова, по которому совершается суд, показывая на себе возможность для человека достигнуть нравственного совершенства и тем сделают явным для грешников, что злая воля привела этих последних к осуждению ⁸²².

Подсудимыми на всеобщем суде явятся все люди, – грешные и праведные, христиане и не христиане, живые и мертвые, и не только люди, но и падшие духи. На последний суд, говорил Христос, соберутся пред Ним вси языцы (πάντα τὰ ἔθνη, – Мф. 25, 32), – не языческие лишь, но все народы, существовавшие от начала мира, избранные от четырех ветр, от края небес до края их (24, 31) равно и все творящие соблазны и делающие беззаконие (13, 41). По словам ап. Павла, тогда имать Господь судити вселенней (Деян. 17, 31); всем явится нам подобает пред судищем Христовым (2Кор. 5, 10) и вси предстанут судищу сему (Рим. 14, 10), предстанут иудеи и язычники (Рим. 2, 9), живые и мертвые (Деян. 10, 42; 2Тим. 4, 1; 1Петр. 4, 3–5), т. е. имеющие воскреснуть из мертвых и те, которые останутся до воскресения в живых, но, подобно воскресшим, изменятся. Сам ап. Павел ожидает себе и всем,

возлюбившим явление Христа, венец правды в день оный (2Тим. 4, 8), т. е. день второго пришествия Христова и суда над миром.

В некоторых изречениях Писания, по-видимому, до известной степени ограничивается всеобщность суда. Таковы относительно неверующих слова псалмопевца: не воскреснуть нечестивии на суд (1, 5), и слова И. Христа: слушая словесе Моего и веруяй Пославшему Мя имать живот вечный, и на суд не приидет, но преидет от смерти в живот (Иоан. 5, 24; сн. 3, 18). На основании этих выражений еще в древности высказывалось мнение, что суд не будет простираться, с одной стороны, на совершенных в вере и жизни, с другой – на упорных грешников, во те и другие сразу после воскресения, без суда, пойдут в жизнь вечную или в вечное мучение. Но в этих изречениях Писания нет мысли, предполагаемой в них указанным мнением. Дело в том, что слово «суд» в самом Писании имеет различный смысл. Суд может значить или осуждение, и тогда Писание говорит, что верующий в Сына Божия не приходит на суд, или – суждение, в смысле признания правоты или виновности человека, и тогда он простирается одинаково на всех людей. В этом смысле были объясняемы древними учителями приведенный изречения Писания⁸²³. «Не сказал Св. Дух, пишет блаж. Феодорит, не воскреснут нечестивии, но на суд не воскреснут, т. е. воскреснут, но не на суд, а на осуждение, потому что не имеют нужды в обличении, при явности их нечестия, ожидающего одного наказания. Как убийц, взятых на самом месте преступления, судьи приводят на судилище не для того, чтобы обличать, но чтобы произнести над ними согласный с законами приговор; так прошедшие жизнь в нечестии немедленно – по воскресении понесут наказание, и не на суд будут приведены, но услышат приговор к казни»⁸²⁴.

На суд предстанут не только все люди, но и ангелы, не соблюдавшие своего начальства, но оставльшие свое жилище; Бог соблюдает их в вечных узах, под мраком, на суд великого дне (Иуд. 6 ст.; 2Петр. 2, 4). А ап. Павел учит: не весте ли, яко ангелов судити (ἄγγέλους κρινοῦμεν) имамы (1Кор. 6, 3). Под ангелами в словах ап. Павла правильнее разумеать ангелов

злых, как и разумели древние учителя. «Апостол выражение судити имамы употребил вместо осудим, говорит блаж. Феодорит; ангелами назвал демонов, потому что древле они были ангелами; осудят их святые, потому что, будучи обложены плотью, заботились о божественном служении, они же в бестелесном естестве возлюбили лукавство»⁸²⁵.

Предметом последнего суда и вместе основанием осуждения одних и оправдания других будут добрые ила злые дела представших на суд, мысли, слова и нравственный расположения каждого, их вера или неверие. Господь, учит апостол, в этот день воздаст коемуждо по делом его; овым убо, по терпению дела благого (в рус. цер. – которые постоянством в добром деле, т. е. ищут) славы и чести и нетления ищущим, живот вечный, а иже по рвению противляются (упорствуют) убо истине, повинуются же неправде, ярость и гнев (Рим. 2, 6–8). Всем должно явиться пред судищем Христовом, да примет кийждо, яже с телом содела (т. е. соответственно тому, что он делал, живя в теле), или блага, или зла (2Кор. 5, 10; сн. 11, 15; Гал. 6, 7–9; Иуд. 15). Но не только за дела, а и за слова свои каждый должен будет дать отчет: глаголю же вам, учит Спаситель, яко всяко слово праздное, еже еще рекут человецы, воздадут о нем слово в день судный. От словес бо своих оправдишися и от словес – своих осудишися (Мф. 12, 36–37). В особенности же ожидает людей осуждение за слова, которые с ожесточенностью произносились ими на Сына Человеческого (Иуд. 15 ст.). Наконец, и сердечные намерения будут предметом суда: когда приидет Господь, тогда Он во свете приведет тайная тьмы (φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους) и объявит советы сердечные (φανερῶσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν); и тогда похвала будет коемуждо от Бога (1Кор. 4, 5; сн. Рим. 2, 16; Апок. 2, 23). Другими словами, на последнем суде будут обнаружены и достойно оценены не только тайные дела, но и сокровенные сердечные намерения, мысли и желания, которыми люди руководились в действиях своих. Так как для Бога тайные дела, как и сердечные намерения каждого, всегда явны (Евр. 4, 13), то поде обнаружением их должно понимать такое просветление человеческой совести, вследствие которого воскресшему и

явившемуся на суде не только представятся все тайны, души, мысли и желания, но и их нравственное достоинство или недостоинство, и не для него лишь одного, но и для всех; так что для всех будете явно нравственное состояние каждого. Поэтому то и день суда называется днем откровения. Каждый будет судим по своим силам и дарованиям: всякому же, ему же дано будет много, много взыщется от него; и ему же предаша множайше (много вверено): множайше просят (взыщут) от него (Лук. 12, 48; сн. Мф. 25, 14–30, – притча о талантах). Будете принята во внимание и совокупность внешних условий, благоприятных или неблагоприятных для нравственного развития, при которых жили и так или иначе поступали люди, в особенности же известность или неизвестность им откровения Божия, как, напр., жителям Тира, Сидона и Ниневи, или же Хоразина, Вифсаиды и Капернаума (Мф. 11, 21–23; 12, 41). Раб, ведевый волю господина своего, и не уготовав, ни сотворив по воли его, биен будет много, неведевый же, сотворив же достойная ранам, биен будет мало, говорил Спаситель (Лук. 12, 47). А ап. Павел дает видеть, что не одинаково будут судимы люди, жившие под законом откровенным, и те, которые не имели такого закона: несть бо на лица зрения у Бога, говорить он. Елицы бо беззаконно согрешиша, беззаконно и погибнут, и елицы в законе согрешиша, законом суд примут (Рим. 2, 11–12). Нелицеприятие Божие на суде, по мысли апостола, обнаружится в том, что те, которые беззаконно, т. е. не имея писаного закона, а руководствуясь одним естественным законом (Рим. 2, 15), согрешили, те беззаконно и погибнут, т. е. не по писанному закону будут осуждены на вечное мучение, а по закону, написанному в сердце каждого (Рим. 2, 15). А которые в законе, т. е. имея писанный закон, согрешили, те по этому закону и судимы будут, и суд примут, т. е. осуждение.

В свидетельствах Писания, указывающих зависимость определений последней участи человека от дел, слов и помышлений человека, умалчивается о вере, как условии оправдания человека на последнем суде. В Писании даже нет мест, где бы говорилось, что люди будут судимы по их вере и делам вместе. Но мест, в которых вера или неверие признается

основанием оправдания или осуждения, много. Более того, Писание именно веру или неверие, не упоминая о делах, представляет мерою, определяющею нравственное достоинство человека и его последнюю участь, напр., в выше приведенных словах Спасителя: веруяй в Онъ не будет осужден, а не веруяй уже осужден есть, яко не верова во едиnorodного – Сына Божия (Иоан. 3, 18; сн. 36 ст.; 5, 24). Это может казаться глубоким самопротиворечием Писания в учении о том, почему будет судим человек, – по делам ли своим, или по вере. Но на самом деле, конечно, здесь противоречия нет. Когда Писание утверждает, что человек будет оправдан на суде за его веру, то оно разумеет не мертвое, бесплодное знание откровенных истин (Мф. VII. 21–23; Лук. XIII, 26–27), а веру, свидетельствуемую делами (Иак. 11, 18), и когда говорит, что предметом последнего суда будут дела человека, то имеет в виду их тесную связь с верой или неверием, которые служат их основанием.

Но если определение последней участи человека будет зависеть не от дел лишь и поведения человека в связи с внешними условиями жизни последнего, а и от веры, то какой же приговор правды Божией может быть о тех, которые жили по закону, написанному в сердце, ничего не зная о Спасителе мира? От нас сокрыты пути Божии. Для умерших до Христа милосердие Божие дало возможность слышать в загробной жизни проповедь о спасении мира, и уверовавшим проповеди наследовать жизнь вечную. Эта возможность не была отнята даже у тех людей, которые за свои грехи подверглись страшному истреблению чрез всемирный потоп. Возвещается ли благовесте о Христе в царстве мертвых душам тех, которые, не имея возможности услышать о Спасителе во время земной своей жизни, умерли после сошествия И. Христа во ад, Писание не говорит. Но нет препятствий допустить, что Господь, желающий, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины (1Тим. 2, 4; сн. 2Петр. 3, 9), может сообщить о спасении во Христе и душам, перешедшим без познания Христа в загробный мир.

Изображая последний суд судом строгой правды Божией, которая покажет в ясном свете, в совести каждого, обнаружит и пред другими дела и намерения сердца судимых, Писание, как на один из способов, каким совершится это выяснение нравственного достоинства каждого, указывает на книги суда и книгу жизни: и видех мертвецы, малыя и великие..., стояща пред Богом, и книги разгнушася: и ина книга отверзесе (раскрыта), яже есть животная (книга жизни); и суд приаша мертвецы от написанных в книгах, по делом их (Апок. 20, 12) ⁸²⁶. Само собой понятно, что это есть лишь олицетворенный образ производства суда, не допускающей буквального понимания. Под книгами, в которых с точностью изображена жизнь каждого человека, можно видеть лишь указание на всеведение Судьи, пред очами Которого все обнажено и открыто (Евр. 4, 13), а под раскрытием книг на суде – раскрытие всех дел и помышлений человека, всего в жизни человека, что составляет тайну для других, и, может быть, не было ясно сознаваемо его собственною совестью, а только известно было одному всеведущему Богу; все это откроется на суде, откроется пред каждым вся его жизнь. «Вероятно, говорит св. Василий В., что какою-то несказанною силою, во мгновение времени, все дела нашей жизни, как на картине, напечатлеются в памяти нашей души... И книги, упоминаемый у Даниила (7, 10), что иное означают, как не возбуждение Господом в памяти человеческой образов всего содеянного, чтобы каждый вспомнил свои дела, и чтобы мы видели, за что подвергаемся наказанию ⁸²⁷. По мысли блаж. Августина: «если последнюю книгу (книгу жизни каждого) представлять телесным образом, – кто в состоянии определить ее величину и длину? Или сколько бы потребовалось времени на прочтение книги, в которой описана вся жизнь всех и каждого?». Поэтому под книгой, по которой происходит суд, рассуждает он, нужно разуметь «некую божественную силу, действием которой воспроизведутся в памяти и с удивительною живостью станут пред умственными очами каждого все дела его, как добрые, так и злые... В ней как бы читается то, что по действию ее воспроизводится в памяти» ⁸²⁸.

Соответственно выяснение нравственного состояния судимых последует разделение добрых и злых и произнесение приговора над теми и другими. И разделит их друг от друга Сын Человеческий, яко же пастырь разлучаешь овцы от козлишь. И поставит овцы одесную Себе, а козлища ошуюю. Тогда речет Царь сущим одесную Его: приидите, благословеннии Отца Моего, наследуйте уготованное вам царствие от сложения мира: взалкахся бо, и даете Ми ясти; возжадахся, и напоисте Мя; странен бех, и введосте Мене; наг, и одъясте Мя; болен, и посетите Мене; в темнице бех, и приидосте ко Мне ⁸²⁹. Тогда отвечают Ему праведницы, глаголюще: Господи! когда Тя видехом алуща, и напитахом? или жаждуща, и напоихом? когда же Тя видехом странна, и введохомъ? или нага, и одеяхом? когда же Тя видехом боляща, или в темнице, и приидохом к Тебе? ⁸³⁰ И отвечав, Царь речет им: аминь глаголю вам, понеже сотвористе единому сих братьий Моих меньших, Мне сотвористе. Тогда речет и сущим ошуюю Его: идите от Мене, проклятии, во огонь вечный, уготованный диаволу и аггелом его: взалкахся бо, и не даете Ми ясти; возжадахся, и не напоисте Мене; странен бех, и не введосте Мене; наг, и не одеясте Мене; болен и в темнице, и не посетите Мене. Тогда отвечают Ему и тии, глаголюще: Господи, когда Тя видехом алчуща или жаждуща, или странна, или нага, или больна, или в темнице, и не послужихом Тебе? ⁸³¹ Тогда отвечает им, глаголя: аминь глаголю вам, понеже не сотвористе единому сих меньших, ни Мне сотвористе. И идут сии в муку вечную (Мф. 25, 32–46).

III. Таким образом суд, какой имеет произвести над вселенною Сын Божий, по свойствам будет таков.

1) Это будет суд торжественный и открытый, потому что совершен будет Господом неба и земли, облеченным полною славою Божества и в присутствии всех ангелов света.

2) Суд всемирный, или всеобщий, потому что будет простираться на всех людей и на самих ангелов падших.

3) Суд строгой правды, ибо совершен будет Тем, Кто, как Бог, всеведущ и любит правду, не допуская лицепрятая. Это будет день гнева и откровения праведного суда Божия.

4) Суд решительный и последний, на котором участь судимых будет определена на всю вечность, и за которым последует полнота воздаяния.

О месте последнего суда. Человеческая любознательность пытается разрешить вопрос о месте последнего суда. Довольно распространено мнение, что суд произойдет близ Иерусалима, в т. н. долине Иосафатовой. Основывается оно на словах пр. Иоиль; соберу все народы и приведу их в долину Иосафата и там произведу над ними суд (3, 2; сн. 12 ст.). Слова эти понимаются в том смысле, что пр. Иоиль говорит о страшном суде и под долиной, о которой упоминает, понимает географически определенную местность ⁸³². С первым можно согласиться (сн. 2, 30–32; 3, 12–15), но ошибочно, будто пророк указывает для будущего суда и определенное место на земле. Соответствующие выражению; «долина Иосафатова», слова, употребленные в еврейском подлиннике (el eitek jehoschaphath), значат собственно: «долина, где судить Иегова», но LXX и Вульгата усмотрели в этом выражении собственное имя. Но если бы даже признать, что пророк употребит здесь собственное имя, то и тогда едва ли было бы можно делать какие-либо заключения о месте страшного суда. Пророк мог употребить данное выражение совершенно не имея в виду географически определенной долины, но помня лишь, что здесь совершился суд Божий над тремя побежденными царем Иосафатом народами (эдомитянами, амаликитянами и моавитянами), особенно то, что самое имя Иосафат значить «суд Божий», или «Бог судит» ⁸³³.

В протестантском мире некоторые, на основании указания апостола (1Сол. 4, 17), что верующие будут восхищены в сретение Господу и после того всегда будут с Господом, предполагают что суд произойдет в воздухе, при чем принимают, что благочестивые должны предстать пред судебным престолом в воздухе, а нечестивые гораздо ниже – на земле ⁸³⁴. Но из слов апостола, что Господь проходит воздух шествуя, сойдет с неба, а святые встретят Его идущего, скорее можно вывести, что Господь в сопровождении святых и ангелов сойдет на землю, чем останется в воздухе. Другие

места Писания, в которых говорится, что Господь сойдет с неба (Мф. 16, 27; 24, 30; 25, 31; 26, 64; Лук. 21, 27–28; Деян. 1, 11, 1Сол. 4, 16), очевидно, на землю, предполагают, что суд произойдет на земле.

§ 203. Кончина благодатного царства Христова и открытие царства славы. Ложность хилиазма

I. Со вторым пришествием Христовым и всеобщим судом последует кончина благодатного царства Христова и откроется вечное царство славы.

Благодатное царство Христово или церковь воинствующая приспособлена к временному домостроительству человеческого спасения, имея целью только воспитание и приготовление святых и возведение в соединение веры и познание Сына Божия, доколе все достигнуто в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христа (Еф. 4, 12). Но ко времени второго пришествия Христова для суда над миром евангелие будет проповедано по всей вселенной. Все предназначенные к царству Божию войдут в него, а враги этого царства и самая смерть будут побеждены. На всеобщем же суде плевелы, мешающие росту пшеницы, будут отделены. Старый мир прекратит свое существование. Домостроительство спасения, состоящее в приложении и усвоении людям спасительных заслуг И. Христа, завершится. Понятно, что с завершением его должно окончиться и существование благодатного царства – церкви, находящейся в состоянии непрестанных подвигов и борьбы с врагами – видимыми а невидимыми. Наступит та кончина, о которой говорит апостол: а затем, т. е. за воскресением мертвых, кончина, егда предаст царство Богу и Отцу, егда испразднит всяко начальство и всяку власть и силу. Подобаает бо Ему царствовать, дондеже положит вся враги под ногами Своима. Последний же враг испразднится смерть... Егда же (Бог Отец) покорит Ему всяческая, тогда и Сам Сын покорится покоршему Ему всяческая, да будет Бог всяческая во всех (1Кор. 15, 24–28). В этих словах апостола разумеется именно царство, которое принадлежит И. Христу прежде Его второго пришествия, т.е. временное по домостроительству царство Христово, – церковь, в которой Он есть глава (Еф. 1, 20–23), правит всеми ее судьбами и царствует в ней духовно-нравственно, невидимо или благодатно (Иоан. 18, 37; Еф. 4, 11–

13). Это царство Он предаст Богу Отцу. Тогда исполнится то определение вечного совета Св. Троицы, о котором Сын говорил Отцу: се, иду сотворить волю Твою, Боже (Евр. 10, 7).

Но с преданием этого Своего царства Богу и Отцу не окончится царствование Христово. Тогда откроется во всей силе к славе то царство, уготованное для праведников от сложения мира, рождение и воспитание чад для которого составляло задачу церкви. Это царство Иисус Христос называл то царствием Божиим (Марк. 9, 1. 47; 10, 14; Лук. 13, 28. 29; сн. 1Кор. 7, 9–10; 15, 50; 2Сол. 1, 5), то царством Отца Своего (Мф. 26, 29), то домом Отца Своего, в котором много приготовлено обителей для Его последователей (Иоан. 14, 2), всем этим показывая, что будущее царство будет царством особеннейшего и ближайшего присутствия Отчего, а также явления Его неизреченного величия, любви и благодати. Но в то же время Иисус Христос прямо и ясно учил, что это царство не есть только царство Бога Отца, или вообще царство Пресвятыя Троицы, но и Его собственное, непосредственно Ему, как Икупителю, принадлежащее царство. Все приведший к Отцу и Сам Ему покорившийся, Он будет со Отцом и Духом царствовать, ибо Отец дает Сыну все, что имеет. Аз, говорил Он Своим ученикам, завещаю вам, якоже завеща Мне Отец Мой, царство, да ясте и пиете на трапезе Моей в царствии Моем (Лук. 22, 29–30), а в откровении чрез Иоанна Богослова дал обетование: побеждающему дам сести со Мною на престоле Моем, яко же Аз победих и сядох со Отцом Моим на престоле Его (Апок. 3, 21). Это же царство Он называл царством Сына Человеческого (Мф. 16, 28; сн. 13, 41). Точно также и апостолы именовали это царство не только царством Божиим (1Кор. 6, 9; 15, 50; Гал. 5, 21; 2Сол. 1, 5), но и царством Господа нашего и Спаса Иисуса Христа (2Петр. 1, 11; 2Тим. 4, 18; Апок. 11, 15), царством Христа и Бога (Еф. 5, 5). В этом царстве Господь Иисус, купно со Отцом и Св. Духом, будет царствовать, как Царь славы (Пс. 23, 10) и Победитель всех врагов Своих (Апок. 3, 21), для всех видимо явившись в это царство во славе Отца Своего (Мф. 16, 27) и как Сын Человеческий (Мф. 25, 31). Царствию Его, имеющему наступить с началом вечной для праведников жизни

по душе и по телу и на обновленных небе и земле, непосредственно после всеобщего суда, не будет конца (Лук. 1, 33; Апок. 11, 15). С Ним же, Господом Иисусом, воцарятся и верующие в Него (2Тим. 2, 12; сн. Рим. 8, 17).

II. Понятно отсюда, как должно смотреть на хилиастические ($\chi\iota\lambda\iota\alpha\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ – тысячелетие) надежды и ожидания второго пришествия Христова для основания Им земного 1000-летнего царства, возникшие еще в первые века христианства и проходящие чрез всю историю церкви. Сущность этих чаяний у древних хилиастов состояла в следующем. Господь Иисус Христос задолго до кончины мира опять придет на землю, победит Своих врагов, упразднит власть сатаны на тысячу лет, воскресит умерших праведников («первое воскресение»), устроит царство на земле, и будет царствовать с воскресшими и прославленными праведниками тысячу лет. В награду за свои подвиги и страдания праведники будут наслаждаться всеми благами – духовными и чувственными и им дано будет господствовать над всем остальным человечеством. По прошествии этого времени, сатана, связанный на тысячу лет, будет снова развязан и вместе с антихристом, своим орудием, и его последователями, вступит в ожесточенную борьбу с церковью Христовой, но эта брань кончится погибелью сатаны и антихриста вместе с его приверженцами, и тогда-то последует «второе», всеобщее воскресение, кончина мира, всеобщий суд и всеобщее вечное воздаяние. Но при этом в учении древних хилиастов необходимо различать два вида. Одни из них проповедовали, что когда Христос устроит 1000-летнее царство Свое на земле, то восстановит Иерусалим в прежнем его блеске и величии, снова введет исполнение всех предписаний и постановлений обрядового закона Моисеева со всеми ветхозаветными жертвами, и утверждали, что счастье и блаженство праведников будет состоять тогда во всевозможных чувственных радостях и наслаждениях. В такой грубой форме хилиазме появился на почве иудейской, под влиянием, с одной стороны, чисто национальных иудейских представлений о Мессии, как Владыке и Царе Израиля, и Его царстве, как земном, чувственном царстве, с другой, – под влиянием

порабощения и гнета иудеев чужеземными властителями. Развивался этот вид хилиазма среди иудействующих сект первых веков христианства ⁸³⁵. Другие хилиасты, напротив, утверждали, что блаженство праведников в земном 1000-летнем царстве Христовом будет заключаться в удовольствиях чистых, духовных, и вовсе не проповедовали ни возобновления Иерусалима, ни обрядового закона Моисеева. В этой форме хилиазм получил начало и первоначальное развитие под влиянием гонений, воздвигаемых на первенствующую церковь Христову. Хилиастические чаяния в этом духе разделяли многие из древнейших учителей церкви и они (чаяния) держались среди древних христиане пока церковь не освободилась от внешних гонений ⁸³⁶.

В новейшее время хилиастическое учение, но с некоторыми изменениями и особенностями по сравнению с древним хилиазмом, возобновлено было разного рода мистическими сектами, образовавшимися под влиянием реформации XVI в. (анабаптистами, последователями Шведенборга, мормонами и подобными мистиками). Имеют «защитников хилиастические воззрения и среди новейших протестантских богословов (напр. Роте, Лютарда, Хр. К. Гофмана, Гreve и др.). Некоторые из новейших писателей (напр. В. Монод) даже стали соединять хилиастические чаяния с воззрениями социологии и политической экономии и движениями рабочих классов на западе. Последними хилиастическое учение раскрывается в том смысле, что при втором пришествии Христовом водворится на земле «правда», составляющая сущность царства Божия, – правда в том смысле, как она понимается социализмом (уравнение труда и капитала, общее благоденствие, новый социальный строй и т. д.) ⁸³⁷.

Неосновательность хилиастических предположение и чаяний о двукратном воскресении мертвых и пришествии Христовом за 1000-лет до кончины мира, о каком-то особом царстве Христовом, отличном от царства благодати (церкви) и царства славы, можно видеть из изложенного учения об основных истинах христианского эсхатологического учения. Церковь, осудив на втором вселенском собор (381 г.) все

заблуждения Аполлинария, осудила и его учение о тысячелетии Христовом. В виду этого последнего на соборе внесены были в самый символ слова о Христе: «Его же царствию не будет конца».

§ 204. Блаженное состояние и жизнь праведных в уготованном им царстве. Степени и вечность их блаженства

I. Благословенные Отца небесного в уготованном им от сотворения мира царстве будут иметь «жизнь столь блаженную, что мы не в состоянии и понять, представить и изобразить этого блаженства» (Катех. 12 чл.). Око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Бог любящим Его (1Кор. 2, 9). Вем человека о Христе говорит ап. Павел о себе, который восхищен бысть до третьего небесе, ... в рай, и слыша неизреченные глаголы, их же не лет (нельзя) есть человеку глаголати, т. е. пересказать (2Кор. 12, 2. 4). Писание изображает состояние прославленных праведников большею частью подобиями и образами, взятыми с предметов величественных и прекрасных. Небесные блага оно называет сокровищем (Мф. 19, 21; 1Петр. 1, 4), наследством нетленным, чистым, неувядаемым (2Петр. 1, 4; сн. Еф. 1, 14; 1Кор. 3, 24; Гал. 3, 24), сториною наградой (Мф. 19, 16; 17, 29) венцем жизни (Иак. 1, 12), венцем правды (2Тим. 4, 8), венцем славы (1Петр. 5, 4), покоем и субботством (Евр. 4, 9–10). Впрочем откровение так много сообщает вам о вечной жизни и небесных благах праведников, что можно составить некоторое представление о их будущем блаженстве.

Как на наивысшее из всех благ, уготованных праведникам бесконечною любовью Спасителя нашего, откровение указывает на непосредственное созерцание и ближайшее общение их с Господом И. Христом и чрез Него с Богом Отцом и Духом Святым. Спаситель говорить Своим ученикам: да не смущается сердце ваше; веруйте в Бога и в Мя веруйте. Паки прииду и пойму вы к Себе. Да идеже есть Аз и вы будете (Иоан. 14, 1–3). В молитве к Отцу Он взывал: Отче, их же дал еси Мне, хочу, да идеже семь Аз, и тии будут со Мною: да видят (θεωρῶσι) славу Мою, юже дал еси Мне (17. 24). Видение это касательно человеческой природы Христа Спасителя, конечно, будет чрез телесное чувство зрения. Побеждающему дам сести на

престоле Моем, якоже и Аз победих и седох со Отцем Моим на престоле Его, говорил Он же в откровении ап. Иоанну (Ап. 3, 21; сн. Мф. 19, 27–29). Упование блаженного видения и общения со Христом Спасителем более всего утешало и одушевляло апостолов. Ап. Павел желает разрешиться и со Христом бытии (Фил. 1, 23) и внушает верующим, что они в будущей жизни всегда с Господом будут (1Сол. 4, 17), с Ним воцарятся (2Тим. 2, 11–12) и познают Его лицом к лицу (1Кор. 13, 12). Ап. Иоанн говорит, что мы узрим тогда Христа Спасителя, якоже есть (1Иоан. 3, 2). Тогда праведники явятся действительно наследницы убо Богу, сонаследницы же Христу (Рим. 8, 17).

Пребывая постоянно с Господом Иисусом в царстве Христа и Бога, праведники через И. Христа и Духа Святого и к Богу Отцу будут так близки, как близки бывают дети к своему родному отцу, живя в его доме (Иоан. 14, 2), будут едино с Отцем: да еси едино будут: яко же Ты, Отче, во Мне и Аз в Тебе, да и тии в Нас едино будут (Иоан. 17, 21), молился Иисус Христос Своему Отцу о верующих. В откровении ап. Иоанна говорится, что блаженное царство славы будет скинией Божией с человеки, где Он вселится с ними; и тии людие Его будут, и Сам Бог (триипостасный) будет с ними (Апок. 21, 3). Престол Бога и Агнца будет в нем и рабы Его будут служить Ему (Апок. 22, 3). По словам ап. Павла, тогда Бог будет всяческая во всех (1Кор. 15, 18). Конечно, и теперь Он во всех: о Нем бо живем, движемся и есмы (Деян. 17, 28).

Но тогда это совершится и проявлено будет некоторым особым образом, столько совершеннейшим, что настоящее исполнено всяческих Богом сравнительно с тем есть будто неисполнение. На земле воссоединение с Богом совершается Таинственно чрез И. Христа благодатью Св. Духа, но когда облекутся все в нетленный тела, тогда и с человечеством Спасителя сочетаются полнев, а чрез Него с Божеством – приискреннее, ближе, живее и существеннее, насколько могут вмещать общение с Ним. Конечно, как всегда Бог есть сокровеннейший, так и тогда Он пребудет таковым. Но есть степени Его откровения. Иначе Он в нас, иначе в ангелах, и из ангелов иначе в херувимах, серафимах и престолах. Так и в

людях, удостоенных усыновление и участия в благах царства славы, Он откроется столь полно, что настоящее будет сравнительно с тем незначительно.

Как на следствия особенного общения и единения человека с Богом в царстве славы, св. Писание указывает на удовлетворение всех высших стремлений и потребностей душ праведников. По откровению ап. Иоанна, Бог будет и светом для праведников, просвещающим их, и древом животным, питающим их своими плодами, и источником воды животных, напоющим их (Апок. 21, 6. 22–23).

В частности, тогда они обретут возможно полное удовлетворение ума, жаждущего истины и лишь отчасти находящего удовлетворение здесь. Видим ныне (Бога), говорите ап. Павел, якоже зеркалом в гадании (как бы сквозь тусклое стекло, гадательно), тогда же лицом к лицу; ныне разумею отчасти, тогда же познаю, яко же и познан бых (1Кор. 13, 12). В этих словах апостол указывает различие и превосходство ведения, какое будете даровано в жизни по воскресении, по сравнению с настоящим, в двояком отношении: количественном и качественном. В первом, – он называет знание, доступное человеку в настоящем веке, знанием отчасти (ἐκ μέρους), частичным, неполным по сравнению с будущим. Егда же приидет совершенное, тогда еже отчасти, упразднится (10 ст.), – «упразднится не знание, а неполнота знания, потому что мы будем знать не только это, но и гораздо большее»⁸³⁸. Говоря о настоящем нашем знании, апостол без сомнения, понимает знание тайн царства небесного (Мф. 13, И), а не богатство мудростью мира, которая часто является безумием пред Богом (1Кор. 1, 18). Этого же рода совершенное знание апостол имеет в виду и в будущем, т. е. знание истин, относящихся к религии. Правда, с усилением познавательной способности человека по воскресении, что естественно предполагается совершенным знанием божественных тайн, а также с изменением условий существования, необходимо должны расшириться пределы знания истин, составляющих теперь загадку для человеческого ума, но как далеко будет простираться наше познание в этом отношении, о том Писание не сообщает нам⁸³⁹. Относительно

глубины и совершенства будущего познания апостол приводит два сравнения: понимание младенца и мужа (в 11 ст.) ⁸⁴⁰ и видения сквозь тусклое стекло и лицом к лицу. Первое сравнение дает разуметь, что в будущем веке знание будет столь совершеннейшим пред нынешним, сколько совершеннее знание мужа пред знанием младенца; тогда упразднится это, младенческому подобное знание, которое мы имеем теперь. Второе сравнение показывает, что наше настоящее богословие и вообще познание тайн царства Божия по сравнению с будущим настолько несовершенно, гадательно, неполно, насколько несовершенным может быть познание предмета, доступного рассмотрению или Познанию сквозь тусклое стекло по сравнению с познанием того же предмета чрез непосредственное его рассмотрение ⁸⁴¹. В настоящей жизни мы можем иметь познание о непостижимом Божестве, – и не только из рассматривания сотворенных вещей, но и из того откровения, провозвестниками которого были апостолы и сам Павел. В этом последнем возвещаются нам все истины, необходимые для нашего спасения, однако оно есть откровение Бога человеку, а не собственное познание Бога человеком. Бог открывается здесь в слове, а человек должен верою усвоить открытые ему истины, не видя самого предмета, о котором говорим, ибо мы верою ходим, а не видением (2Кор. 5, 7). В жизни же по воскресении упразднятся вера и надежда (1Кор. 13, 8–10), так как все то, во что мы веровали, будем видеть лицом к лицу, и на что нанялись, будем переживать. На это непосредственное знание, которое недоступно человеку в настоящем веке, частью вследствие немощности его силе (Иоан. 16, 12), частью вследствие несовершенства и греховности настоящего тела плоти (2Кор. 5, 6. 7; 1Иоан. 3, 2), и происходящую отсюда ясность познания и указывает выражение апостола: лицом к лицу ⁸⁴². Само собою понятно, что апостол называет знание будущей жизни совершенным только по сравнению с нынешним знанием. Бог в существе Своем всегда останется непостижимым (1Кор. 2, 11). Не зрят Его непосредственно и самые высшие существа, а только в проявлениях Его славы. Большого и совершеннейшего лицезрения Божия не будет, как то, которого

удостоятся верующие в лице Господа Иисуса и в Нем достойные узрят славу Св. Троицы (1Иоан. 3, 2) ⁸⁴³.

Воля блаженных обитателей царства славы будет свободна от всякой нечистоты и греховности, ибо греха там совершенно не будет (1Кор. 15, 56–57), ничто скверное не войдет туда (Апок. 21, 27), и Господь представит тогда славу церковь, не имущу скверны или порока или нечто от таковых, но да будет свята и непорочна (Еф. 21, 27). Праведники насытятся тогда правды, которой здесь алкали и жаждали (Мф. 5, 6). Любовь к Богу и неотделимая от нее любовь к ближним, которая николиже отпадает (1Кор. 13, 8), раскроется тогда в них совершеннейшим образом и даст воле их решительно и вечно неизменное направление к единому добру, так что они будут вне всякой опасности уклониться от этого направления. Тогда осуществится единение воли человеческой с волею Божьею, ибо кто любит Бога, заповеди Его соблюдает (Иоан. 14, 23).

Достижение разумом всех своих высших стремлений в видении Бога и успокоение воли чрез полное свободное единение ее с волею Божией, естественно, должно иметь своим непосредственным следствием удовлетворение всем чистым требованиям чувства в блаженстве. Когда удовлетворены все высшие стремления свободно-разумной природы, устранится причина столь постоянных и неизбежных в земной жизни духовных страданий, недовольства, происходящих от неудовлетворенности потребностей и стремлений богоподобной души человеческой. В нагорной беседе Своей Спаситель учит, что каждое из небесных благ в своей отдельности может доставить человеку блаженство, так как Он называет блаженными тех, которых есть царство небесное, которые получают небесное утешение, которые наследуют новую землю, которые насытятся правдою и т. д. (Мф. 5, 3–12). Сколько же блаженным должен чувствовать себя человек, который получит всю полноту небесных благ и когда при этом борьба добра и зла в самом человеке и во всем мире совершенно прекратится и наступит вечное торжество добра? Это будете истинное субботство, тот покой, в который войдут все истинно-верующие (Евр. 4, 9–11), испытывая мир с самим собой и с Богом,

успокоение от борьбы с внешними врагами и внутренней борьбы страстей.

Блаженному состоянию праведников, зависящему единственно от внутреннего общения с Богом и удовлетворения духовных потребностей, будут соответствовать и отчасти собою его пополнять состояние их по телу и та тварная среда, в которой они будут обращаться и жить. Тело, которое теперь у нас является источником бесчисленных скорбей и болезней, тогда будет изъято от всех недостатков и нужд, губительного влияния стихий, болезней и смерти, и не потребует тех изнурительных забот и тяжких трудов, каких требует теперь для своего сохранения, питания, одеяния. Все это пройдет и всякие внешние поводы к страданию уничтожатся. Они (праведники) не будут уже ни алкать, ни жаждать, и не будет палить их солнце и никакой зной: идо Агнец, Который среди престола, будет пасти их и водить их на живые источники вод... И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло (Апок. 7, 16–17; 21, 4). Для души праведников тело не будет тогда, как теперь, темною и тесною обители, стесняющею ее во всех действиях, равно не будет того страшного противодействия греховной плоти духу, которую совершенно подавить здесь на земле не может ни один праведник. Оно будет духовно и жало греха в нем истребится. Праведники введутся в прекрасное царство природы. На новом небе и новой земле не будет ни одного из тех зол, который теперь превращают для нас землю в место изгнания и наказания, но будут, напротив, все блага, подобно тому, как был преисполнен ими древний рай-жилище первых людей. Он будете отобразом славы Божией (Апок. 21, 23). И там будут земные твари, но только они будут свободны от рабства тления, не будут воздыхать под тяжким игом этого рабства и способны к участию в свободе славы чад Божиих (Рим. 8, 20–21). В составе новой земли или обиталища праведников войдет только то, что есть наилучшего и драгоценнейшего в обновленном вещественном мире (Апок. 21, 10. 27). А такое состояние обновленной твари сколько будет представлять собою поводов и предметов для благоговейного, а вместе с

этим и блаженного созерцания величественных дел премудрости и благодати Божьей в новом видимом мире! Праведники будут пользоваться тем господством над тварью, которым пользовался невинный человек, так как восстановление человека благодатью есть восстановление невинного человека с его правами и преимуществами (Апок. 22, 1–5).

Со всем этим соединится взаимное ближайшее общение праведников между собою и с ангелами. Все званные и последовавшие призыванию от восток и запад приидут и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в царствии небесном (Мф. 8, 11), все едино будут, будучи связаны между собою узами чистейшей любви, как дети одного общего Отца. Таким образом, каждый блаженный обитатель царства славы узнает там и войдет в общение с теми, с которыми здесь был связан духовными узами чистой любви, родства и дружбы, но особенно отрадно то, что увидит там всех святых Божиих, – праотцев, патриархов, пророков, апостолов, мучеников и вообще всех праведников. Святые будут иметь там общение и с ангелами и всеми чистейшими духами. Это обещает ап. Павел, когда говорит, что все праведники не только приступят, но и действительно приобщатся ко граду Бога живого, Иерусалиму небесному, и тьмам ангелов, торжеству и церкви первородных, на небесех написанных (Евр. 12, 22–23). Апостол Иоанн видел все общество святых Божиих, сходящих с неба, в виде одного здания Божия, в виде Иерусалима нового (Апок. 21, 2. 10–11). Такое общение не может не быть источником блаженства для праведников, тем более, что взаимной любви ничто там не будете нарушать, ибо там не будет честолюбия, корыстолюбия, зависти и людей с такими пороками, как и плотских потребностей.

Теми же чертами, как и в откровении, изображали будущее блаженство праведников и древние учителя церкви. Как на первый и высший источник блаженства они указывали на общение праведников с Богом и Христом и вследствие этого на удовлетворение стремлений их познающего духа и вообще высших потребностей их духовно-нравственной природы. Блаж.

Августин, обобщая те великие блага, какие будут происходить для праведников от непосредственного видения Бога и такого же общения с Ним, говорит: «наградой добродетели будет служить там Тот, Кто даровал добродетель и обетовал ей Самого Себя, лучше и выше Кого не может быть ничего. Ибо сказанное Им через пророка: и буду вам Бог и вы будете Мои люди (Лев. 26, 12), что иное значить, как не это: Я буду тем, откуда будет проистекать довольство, всем, чего только люди будут желать честно, – и жизнью, и здоровьем, и питанием, и богатством, и славой, и честью, и миром, и всяким вообще благом? Такой же истинный смысл имеют и слова апостола: да будет Бог всяческая во всех (1Кор. 15, 28). Он будет целью наших желаний, Кого мы будем лицезреть без конца, любить без охлаждения и восхвалять без утомления»⁸⁴⁴.

Другие стороны блаженства праведников особенно живыми чертами изображает св. И. Златоуст. «Представь себе состояние той жизни, пишет он, насколько возможно это представить, ибо вполне изобразить ее по достоинству не в состоянии никакое слово, но из того, что слышим, как-бы из каких-нибудь загадок, мы можем получить некоторое неясное представление об ней. Отбеже, сказано, болезнь, и печаль, и воздыхание (Ис. 35, 10). Что же может быть блаженнее этой жизни? Не нужно там бояться ни бедности, ни болезни; не видно ни обижающего, ни обижаемого, ни раздражающего, ни раздражаемого, ни гневающегося, на завидующего, ни распаляемого непристойною похотью, ни заботящегося о снискании потребного в жизни, ни мучимого желанием господства и власти: ибо вся буря наших страстей, затихнувши, прекратится, и все будет в мире, веселы и радости, все тихо и спокойно, все день, и ясность, и свете, – свет не этот нынешний, но другой, который на столько светлее этого, насколько этот (солнечный) ярче света от свечи. Ибо там свет ни помрачается ни ночью, ни от сгущения облаков; не жжет и не палит тел, потому что ни там ни ночи, ни вечера, ни холода, ни жара, ни другой какой перемены времен; но иное какое-то состояние, такое, которое узнают одни достойные. Нет там ни старости, ни спутников старости; но все тленное изгнано, потому что

повсюду господствует нетленная слава. А что всего этого важнее, – это непрерывное наслаждение общением со Христом, вместе с ангелами, с архангелами, с горними силами. Посмотри теперь на небо, и перейди мыслью к тому, что выше неба, представь себе преобразованную всю тварь: она уже не останется такою, но будет гораздо прекраснее и светлее, и на сколько золото блестящее олова, настолько тогдашнее устройство будет лучше настоящего, ибо свободится от работы истления... Она представить нам нетленное благолепие. Так как она должна принять тела нетленные, то и сама преобразится в лучшее состояние. Нигде, не будет тогда раздора и борьбы, потому что велико согласие в лице святых, при всегдашнем взаимном между всеми единомыслии. Не нужно там бояться на диавола и демонских козней, ни грозы геенской, ни смерти – ни этой нынешней, ни той, которая гораздо страшнее этой: но всякий такой страх будет уничтожен» ⁸⁴⁵.

II. Хотя все праведники будут наслаждаться блаженством, однако блаженство их будет иметь свои степени, соответственно труду и нравственному достоинству каждого. Это предполагается самым понятием о бесконечном правосудии Божиим и неодинаково раскрывшейся в самых людях способности к блаженству. Спаситель учил: в дому Отца Моего обители мнози суть (Иоан. 14, 2). Слова эти можно понимать не в смысле лишь указания на количественную множественность обителей или обширность помещений многих равных обителей, но и качественное их различие. Господь различает также награду пророков и праведников: приемляй пророка во имя пророче, мзду пророчу примете, и приемляй праведника во имя праведниче, мзду праведничу примете. И иже аще напоит единого от малых сих чашею студены воды токмо во имя ученика, аминь глаголю вам, не погубить мзды, своея (Мф. 10; 41–42). Апостолам Он обещал, что они в пакибытии займут исключительное в сравнении с остальными верующими положение (Мф. 19, 28; Лук. 22, 80). Ап. Павел пишет: аз насадах, Аполлос напои, Бог же возрасти... Насаждаяй же и напаяяй едино суть (суть одно); кийждо же свою мзду примет по своему труду (1Кор. 3, 6. 8). Он же говорит о делах

милосердия, что сеяй скудостью скудостью и пожнет; а сеяй о благословении (щедро), о благословении (щедро) и пожнет (2Кор. 9, 6). Слова апостола о различных степенях прославления тела (1Кор. 15, 41 – ина слава солнцу и пр.) также предполагают различные степени блаженства.

Полагали различие степеней и видов блаженства и древние учителя. «Каждая из добродетелей, говорить св. Григорий Б., есть особый путь к спасению, и несомненно приводит к одной какой-либо из вечных и блаженных обителей. Ибо как различны роды жизни, так и обителей у Бога много, и они разделяются и назначаются каждому по его достоинству. Посему пусть один исполняет одну добродетель, другой – другую, иной – многие, а кто-нибудь, если возможно, и все; только да шествует каждый безостановочно, да стремится вперед и следует неуклонно по стопам того доброго путеводителя, который прямо направляет стезю его и тесным путем, сквозь узкие врата, выводит на широту блаженства небесного» ⁸⁴⁶. По словам св. И. Златоуста, в различии издвоздаяния «убеждает нас не только наше умозаключение, но и слово Божие. Ибо Сам Господь говорить: воздаст коемуждо по деянием его... и в доме Отца Моего обители многи суть, и ап. Павел: ина слава солнцу и ина слава луне... Зная все это, никогда не перестанем творить добрые дела, будем неутомимы, и если не возможем стать на ряду с солнцем или луною, то не пренебрежем местом со звездами. Ибо если и такого рода только покажем добродетель, можем быть на небеса... Если не будем ни золотом, ни драгоценным камнем, то, по крайней мере, удержим качество серебра, и останемся на своем основании; только бы нам не дойти до качества того вещества, которое легко сожигает огонь» ⁸⁴⁷. Блаж. Августин, утверждая различие «степеней чести и славы» в будущем граде Божием, к этому добавляет: «блаженный град тот будет видеть в себе, то великое благо, что низший не будет завидовать там высшему, как не завидуют теперь архангелам прочие ангелы; каждый тогда не захочет быть тем, чего не получил, хотя и соединен будет, с получившим самыми тесными узами согласия, подобно тому, как в теле глаз не желает быть пальцем, хотя тот и другой

член заключаются в одном неразрывном составе тела. Таким образом, один будет иметь дар меньший, чем другой, но иметь его будут, не желая большего» ⁸⁴⁸ .

III. Как славное царство Христово есть царство вечное (Дан. 7, 27; 1Тим. 6, 16; 2Петр. 1, 11), которому не будет конца (Лук. 1, 33), и Христос будет царствовать во веки веков (Апок. 11, 15), так и блаженная жизнь праведников в этом царстве не будет иметь конца, но будет вечною. Вечность блаженства праведников предполагается невозможностью для них падения вообще в загробной жизни, особенно же по воскресении, когда они вступят в наслаждение вечною жизнью и всеми ее благами. Аз живот вечный дам им, говорил Спаситель, и не погибнуть во веки, и не восхитить их никтоже от руки Моея (Иоан. 10, 28; сн. 3, 16), – никто не отнимешь их радости (16, 22). Оправданные на последнем суде и призванные к блаженству праведницы идут в живот вечный (Мф. 25, 46). Ту же мысль о вечности блаженства образно выразил Спаситель, назвав те влагаища, которые должны готовить себе на небесах Его ученики для сбережения своих духовных сокровищ, не ветшающими, а самые сокровища их не оскудевающими и не подвергающимися опасности ни расхищения от воров, ни снесения от моли (Лук. 12, 33; сн. Мф. 6, 20). Тому же учили и апостолы, когда царство Христово, в котором будут находиться праведники, всегда пребывая с Господом (1Сол. 4, 17), называли вечным (2Петр. 1, 11), а то, что они получают по заслугам своим и чем будут наслаждаться, называли животом вечным (1Иоан. 2, 25; Тит. 1, 2), вечною славою (1Петр. 5, 10; 2Кор. 4, 17. 18), наследием нетленным и неувядаемым, (1Петр. 1, 4), – имением, на небесах пребывающим, или непреходящим (Евр. 10, 34), а также – неувядаемым венцем славы (1Петр. 5, 4).

§ 205. Состояние осужденных. Степени мучений грешников

I. Участь нераскаянных грешников после всеобщего суда противоположна состоянию праведных. Их ожидает величайшее горе (Мф. 11, 21; 23, 13–16; 23, 29; Лук. 11, 43–47 и др.); они идут в муку вечную (Мф. 25, 46). На сколько будет мучительно их состояние, об этом мы не в состоянии и составить себе точного понятия, – так оно страшно, мучительно. Св. Писание мучения осужденных на последнем суде изображает преимущественно с отрицательной стороны, указывая те блага, которых лишает человека грех, и часто в образах, применительно к нынешнему разумению нашему.

Грешники, по изображениям Писания, лишены будут всех тех благ, какие возвратила и умножила для людей искупительная деятельность Спасителя, и наследниками которых являются праведные. Все эти блага объединяются в одном представлении о царствии Божием, в которое войдут праведники. Грешники же не наследуют царства небесного, но будут находиться в удалении от Бога и Его царствия и под действием гнева или осуждения Божия. Идите от Мене проклятии (Мф. 25, 41), – услышат они приговор Верховного Судии, не вем вас,... отступите от Мене вси делатели неправды (Лук. 13, 27; сн. Мф. 7, 21). Кто не верует в Сына Божия, не узрит живота, но гнев Божий пребывает на нем (Иоан. 3, 36; Рим. 2, 5–10). Вследствие такого определения правды Божьей недостойнии сынове царствия изгнани будут во тьму кромешную (τὸ ἐξώτερον – внешнюю; Мф. 8, 11–12), и находясь в муках, будут зреть Авраама издалежа и праведников на лоне его (Лук. 16, 23). А такое грозное отвержение Богом грешников от царства Божия и при том навсегда, соединенное с лишением их всех Его милостей, с пребыванием на них гнева Божия, понятно, произведет и будет производить в душах их невообразимо тяжелые внутренние страдания. На сколько будут сильны эти страдания, указывают слова Спасителя о находящихся во тьме кромешней: ту будет плачь и скрежет

зубов (Мф. 22, 13; Лук. 13, 28). Плач этот, нужно думать, будет следствием того, что грешники ясно представят всю свою земную жизнь, исполненную пороков и преступление, вследствие которых лишились блаженной вечной жизни, будут испытывать ужасные угрызения совести, мучительнейшее, впрочем, бесполезное сожаление об опущенном времени и средствах к приобретению блаженства, убедившись в то же время на последнем суде, что на них праведно пребывает гнев Божий. Однако этот плач, или, по выражению апостола, скорбь (θλίψις – тягость, горе, душевная мука) и теснота (στενοχωρία – мука телесная, теснота, которая муча тело, томить душу) на всяку душу человека, творящего злое (τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν, т. е. не просто творящего зло, но делающего зло со тщанием, – такого, который не только творить злое, но остается во зле и не раскаивается; – Рим. 2, 9) по потерянным благам не такого рода, чтобы смягчить их сердце и сделать способными к восприятию божественной благодати. Она соединится со скрежетом зубов, – с озлобленностью и ненавистью, а не смиренным сознанием своей греховности и искренним раскаянием в сделанных грехах. Уже при первом грехе человек, вместо раскаяния, старался оправдать себя, обвиняя в своем падении другое лицо или обстоятельства. Подобное будет и в загробной жизни. Вообще, можно думать, что злоба будет господствующим чувством в чадах диавола (Иоан. 8, 44).

Понятно, что при таком упорстве во зле и нераскаянности внутренняя жизнь отверженных Богом ничего не будет заключать в себе духовно-жизненного, святого и отрадного. Тяжка для человека потеря света естественного; но еще тяжелее удаление от Источника духовного света и жизни. Без сияния Света вечного не только нет просвещения для ума, но нет ни покоя для сердца, ни добра для воли. Духовное состояние нераскаянных грешников посему явится состоянием мучительного ощущения пустоты и томления в сердце, не развлекаемых более ни миром, ни плотню. Стремления к чувственной и рассеянной жизни, которые они питали в себе целую жизнь и воспитали до крайности, при невозможности удовлетворить этим стремлениям, еще более будут увеличивать

мучительность такого внутреннего состояния. А вследствие этого внутренняя жизнь нераскаянных грешников скорее будет похожа на смерть, чем на жизнь, почему, по сравнению с телесного смертью, уничтоженной всеобщим воскресением, может быть названа второю смертью (Апок. 20, 14).

Так изображали состояние отверженных Богом и древние учителя. «Общение с Богом, говорит св. Ириней, есть жизнь и свет, и наслаждение всеми благами, какие есть у Него. А тех, которые по своему произволению отступают от Него, Он подвергает отлучению от Себя, которое сами они избрали. Разлучение с Богом есть смерть, как удаление от света есть тьма, и отчуждение от Бога есть лишение всех благ, какие есть у Него. Посему те, которые чрез отступничество свое утратят вышеупомянутое (общение с Богом), как лишенные всех благ, будут находиться во всяческом мучении, не потому, впрочем, чтобы Бог Сам по Себе наперед подверг их наказанию, а потому, что наказание (само собою) постигнет их вследствие лишения всех благ» ⁸⁴⁹. Св. И. Златоуст, заметив по поводу слов Верховного Судьи; идите от Мене проклятии, – «проклятии не от Отца, ибо не Он проклял их, но собственный их дела», так изображает печальные последствия отвержения от Бога для осужденных; «для имеющего чувство и разум быть отверженным от Бога значит вытерпеть уже геенну... Нестерпима геенна и мучение в ней; но если представить и тысячи геенн, то все это ничего не будет значить в сравнения с несчастьем – лишиться блаженной славы (общения с Богом), возненавидену быть от Христа и слышать от Него: не вем вас, и обвинение, что мы, видя Его алчущим, не напители. По истине, лучше подвергнуться бесчисленным ударам молнии, нежели видеть, как кроткое лице Господа отвращается от нас, ясное око Его не хочет взирать на нас... Многие безрассудные желали бы только избавиться геенны, но я считаю гораздо мучительнейшим геенны наказанием – не быть в славе царских чертогов; и тому, кто лишился ее, думаю, плакать должно не столько о геенских мучениях, сколько о лишении небесных благ; ибо это одно есть жесточайшее из всех наказаний. Ныне мы часто, видя царя со множеством копьеносцев входящим в царские чертоги,

почитаем счастливыми приближенных к нему и участвующих с ним в разговоре, совете и прочей чести... А в отношении к Царю всяческих... ужели мы не почтем крайним наказанием не быть включенными в тот лик, который около Него, и рады будем, если только избавимся от геенны?»⁸⁵⁰.

Кроме мучений, вызываемых лишением небесных благ, Писание говорит и о положительных мучениях грешников. Эти мучения представляются в нем под образом червя неумирающего, и гораздо чаще – огня неугасимого. Господь осужденным на страшном суде скажет: идите от Мене прокляты в огонь вечный (Мф. 25, 41). В притче о богатом и Лазаре богат изображается страждущим во пламени (Лук. 16, 24). Ап. Павел свидетельствует, что Судия живых и мертвых во огни пламене даст отмщение неведущим Бога и непослушающим благовествования Господа нашего Иисуса Христа (2Сол. 1, 8; сн. Евр. 10, 27). В других же местах Писания вместе с огнем упоминается еще о черве неумирающем: лучше ти внити в живот хрому, говорите Иисус Христос, предостерегая от соблазнов, неже две нозе имущу ввержену быти в геенну, во огонь неугасающий, идеже червь их не умирает и огонь не угасает (Марк. 9, 45–46; сн. 44 и 48 ст.)⁸⁵¹. Что выражения об огне и черве нельзя понимать в строго буквальном смысле, а следует признать в них образы, которыми Писание хочет дать нам некоторое представление о мучении грешников, открывается уже из того одного, что червь не может жить при неугасающем огне; не может он также и пожирать тело грешника, так как последнее по воскресении делается нетленным. Точно также и огонь, неугасающий никогда и не имеющий нужды в поддержании его какими-либо горючими веществами, опаляющий свои жертвы, но никогда не сожигающий и не уничтожающий их, – такой, что он существует рядом с крайнею тьмою, ибо адские мучения представляются и под образом глубокой тьмы (Мф. 25, 30; Иуд. 6 и 13 ст.), уготован диаволу и ангелам его, существам бесплотным, не может быть отождествляем с здешним земным огнем. Наименования места мучений: геенна огненная, печь огненная, озеро огненное и серное суть наименования образные, что также располагает

видеть образы и в «огне неугасающем» и «черве неумирающем» ⁸⁵². Однако эти образы по отношению к состоянию осужденных нельзя понимать лишь в том смысле, что мучения грешников будут состоять только в лишении всех благ, какие будут дарованы праведникам, каковое лишение составляет лишь следствие ожесточения во зле. Огонь и червь не означают сильной скорби о лишении небесных благ, так как ввержение в геенну огненную или предание грешников мучениям усвоится Судьи и всегда противопоставляется дарованию блаженства праведникам. Этими образами, следовательно, дается понять, что грешники подвергнутся еще положительным мучениям. Мало этого, эти образы указывают и на чрезвычайную мучительность страданий грешников по воскресении. Действительно, трудно себе представить более сильное мучение, чем горение в огне. Но Писание не довольствуется одним этим образом, а усиливает его указанием на червя. В этом нельзя не видеть намерения его показать человеку, что будущие мучения грешников превосходить все, что может представить земная действительность, – и даже воображение.

Какие мучения понимать под «огнем неугасающим» и «червем неумирающим», внутренние или внешние, и какой из этих образов означает те или другие? О черве сказано: червь их (αὐτῶν) не умирает. Прибавка «их» дает основание для заключения, что это наказание неразлучно связано с осужденными, и что, следовательно, вызывается не внешними причинами, а внутренними. Посему поде червем неусыпающим естественнее разумеать внутренние мучения грешников, то же, что обозначается плачем и скрежетом зубов, а также скорбию и теснотою творящего злое. Из древних учителей одни поде червем разумели мучения злой совести, а другие склонны были видеть в нем некоторое материальное орудие мучений. Так, по мысли св. Григория Нисского, геенский червь – это есть «неумирающий червь совести, всегда грызущий душу стыдом и возобновляющий страдания напоминаем о сделанном в жизни худо» ⁸⁵³. По словам же Василия В., это будет «какой то ядоносный и плотоядный червь, который будет пожирать все с

жадностью, никогда не насыщаясь и своим пожиранием будет производить нестерпимые боли» ⁸⁵⁴ . Об огне геенском утверждается, что он уготован диаволу и ангелам его; он представляется находящимся в месте пребывания осужденных, которое называется пещию огненною, озером огненным, а потому можно думать, что под ним Писание разумеет внешние мучения. Правда, из древних учителей некоторые и под огнем, как и под червем, понимали мучения злой совести, которая, по выражению блаж. Феофилакта, «будет угрызать, как червь, и жечь как огонь», но другие более склонялись к тому, что под огнем нужно разуместь некоторое положительное наказание правды Божией, но, конечно, самый огонь представляли сообразным с свойствами будущих тел, особенным, непохожим на настоящий. «Услышав об огне, говорить св. И. Златоуст, не думай, будто тамошний огонь похож на здешний огонь; этот, что захватить, сожжет, и изменить на другое; а тот, кого обьет однажды, будет жечь всегда, и никогда не перестанет, почему и называется неугасимым... Оный огонь как не истребляет, так и не светить» ⁸⁵⁵ . По мнению блаж. Августина, «какой это огонь а в какой части мира или в каком ряду вещей он будет, никто, как думаю, того не знает, разве кому покажет Духе Святой» ⁸⁵⁶ .

Область или место обитания отверженных представляется в Писании совершенною противоположностью блаженному жилищу праведных, отдаленною и отдельною от царства праведников. Наименования, усвояемые этому месту Писанием, показывают, что оно способно причинят своим обитателям одни тяжелые и жгучие муки. Правда, все эти наименования имеют образный характер и не могут быть понимаемы в буквальном смысле, однако всеми ими одинаково утверждается мысль о мучительности и тяжести состояния осужденных. Таковыми наименованиями являются: геенна или геенна огненная (Марк. 9, 45. 47; Мф. 5, 22. 29; Лук. 12, 5 и др.), пещь огненная (Мф. 13, 50; сн. 24 и 30 ст.) ⁸⁵⁷ , озеро огненное и жупельное или горящее серою (Апок. 10, 20; 12, 8), в которое смерть и ад ввержены быста (20, 14) ⁸⁵⁸ , бездна страшная и для самых демонов (Лук. 8, 31), также тьма крошечная (Мф. 8, 12; 22, 13; 25, 30) ⁸⁵⁹ и ад, отделенный пропастью от жилища праведных и в то же время

полный жгучего и мучительного пламени (Лук. 16, 23–26). Пребывая в таком месте, отверженные, вместо Бога и небесных чинов ангельских, будут зреть истинного виновника греха и смерти – диавола с ангелами его (Мф. 25, 41; 2Петр. 2, 4; Иуд. 6 ст.) Злобные демоны, осужденные на одинаковую участь с грешным человеком, не могут сообщить ему ничего, кроме стенаний безотрадной скорби, кроме проклятий ожесточенной злобы, хулы, ругательства, скрежета зубов. Там они вместо избранных святых Божиих будут находиться в общении с одними подобными же себе, терзаемыми муками и отчаянием, нечестивцами: вне (града небесного) – псы и чародеи, любодее и убийцы и идолослужители и всяк любяй и творяй лжу, говорит тайнозритель (Апок. 22, 15). Что касается того, где именно в новом мире будет находиться назначенное для грешников место, то Писание дает лишь разуместь, что оно будет вне и совершенно вдали от predetermined праведникам царствия Божия, но не определяет пространственного его положения. Поэтому и всякие попытки определить местонахождение геенны или ада были бы напрасны. Усиливающимся сделать это св. И. Златоуст преподает такое наставление: «спрашиваешь, где и в каком месте будет геенна? Но что тебе до этого за дело? Нужно знать, что она есть, а не то, где и в каком месте она скрывается... По моему (впрочем) мнению, она будет где-нибудь вне всего этого мира; как царские темницы и рудокопни бывають вдали, так и геенна будет где-нибудь вне этой вселенной ⁸⁶⁰ .

II. Состояние лишенных участия в благах царства Божия и вверженных в ад вообще будет нестерпимо и мучительно, – так мучительно, что, по словам Писания, в те дни взыщут человецы смерти, и не обрящут ее; и вожделеют умереть, и убежит от них смерть (Апок. 9, 6). Однако мучения их не будут для всех одинаковы, какие различны и степени блаженства праведников. Понятие о совершеннейшей правде Божией требует чтобы муки грешников были – соразмерны с степенью и мерою их грехов, по делам каждого, и, следовательно, неравны. Откровение и учит, что будут различные степени мучений. Так, Иисус Христос, указывая на будущую печальную участь не

исполнивших Его велений или больше или меньше получивших от Него даров, говорил: раб, ведевый волю господина своего и не уготовав (не был готов), ни сотворив по воле его, биен будешь много; неведевый же, сотворив же достойная ранам, биен будет мало (Лук. 12, 47–48). Изрекая горе жителям Хоразина и Вифсаиды, которые не покаялись, говорил, что Тиру и Сидону отраднее будет в день судный, неже вам (Мф. 11, 22), и отраднее будет земли Содомстей и Гоморстей в день судный, неже граду тому, который не примет апостолов (Мф. 10, 15). О фарисеях, иже снедают дома вдовиц и лицемерно подолзе молятся, указывал, что сии примут лишнее (большее) осуждение (Лук. 20, 47).

Некоторые из древних учителей видели указание на различные степени мучений в различных наименованиях как самого местопребывания грешников, так а самых мучений. «Если Бог есть праведный Судия, не только добрым, но и порочным воздающий каждому по делам его, писал Василий В., то иной может оказаться достойным огня неугасимого, но или слабейшего, или более пожигающего, другой – червя неумирающего, но опять причиняющего боль или более легкую, или более жестокую, по достоинству каждого, и иной – геенны, в которой, без сомнения, есть разные роды мучений, и другой – тьмы кромешней, где один (будет) доведен только до плача, иной же, от усиленных мучений, и до скрежета зубов. Самая тьма кромешная (внешняя), без сомнения, показывает, что есть нечто и внутреннее. И сказанное в Притчах: во дне ада (Притч. 9, 18) дает разуметь, что некоторые, хотя – во аде, но не во дне ада, где терпят легчайшее мучение» ⁸⁶¹. Подобным образом рассуждал св. Ефрем Сирин. «Разные есть роды мучений, как слышали мы в евангелии, пишет он. Есть тьма кромешная, а из сего видно, что есть и другая тьма глубочайшая; геенна огненная – иное место мучения; скрежет зубом – особое также место, червь неусыпающий – в ином месте; озеро огненное – опять иное место; тартарь (2Петр. 2, 4) – также свое место; огонь неугасающий – особая страна; преисподняя (Фил. 2, 10) и пагуба (Мф. 7, 13) – на своих местах; дальнейшие страны земли (Еф. 4, 8) – иное место; ад, где пребывают грешники, и дно адово –

самое мучительное место. На сии-то мучения будут распределены несчастные, – каждый по мере грехов своих, или более тяжких, или более сносных, по написанному: пленицами своих грехов кийждо затызается (Притч. 5, 22). То же значить и сказанное: биен будешь много, и биен будешь мало. Как есть различие наказаний здесь, так и в будущем веке... Как много способов спасения и много обителей в царстве небесном; так много видов греха и греховных дел, и много родов мучений. Иначе (напр.) будет мучиться прелюбодей, иначе – блудник, иначе – убийца, и иначе – вор и пьяница. «Каждый отходить на место мучения, какое уготавал себе злыми делами своими» ⁸⁶² .

§ 206. Вечность мучений

Разнообразие степеней мучений не предполагает ни мало, что участь грешников после воскресения и страшного суда может измениться. Ни для кого из осужденных, какая бы степень мучений ни была определена для него правдою Божией, не останется возможности и надежды освободиться когда-либо из уз ада, как остается такая надежда для некоторых после частного суда)⁸⁶³.

Учение о вечности мучений принадлежит к числу таких истин откровения, против которых восстают с особенным упорством. Казалось и кажется невероятным, чтобы за кратковременную жизнь Господь подвергал вечным мучениям. И действительно, как бы ни были различны степени будущих мучений, но не иметь покоя от мучений во веки веков (Апок. 14, 10), – это такое бедствие, с которым в здешней жизни ничто не может быть сравнено. На земле нет такой скорби, которой не облегчало бы всеисцеляющее время, нет и такого – телесного страдания, которое с течением времени не прекращалось бы так или иначе⁸⁶⁴. Не удивительно поэтому, что с древнейших времен и до настоящего времени были и есть противники учения о вечности мучений. Одни из них усиливаются доказать мнение о т. и. апокатастасис, другие – мнение о совершенном уничтожении непризванных к блаженной – жизни.

Сущность учения об апокатастасисе состоит в том, что грешники и даже демоны будут терпеть мучения не вечно, а только пока не очистятся от грехов своих, ибо и самые мучения назначаются им правдою Божией не для наказания лишь, а и для нравственного их уврачевания. Очистившись же от зла мучительным действием геенского огня, все грешники и все демоны сделаются участниками вечной жизни. Рано или поздно, но совершится таким образом устройство всех (ἀποκατάστασις τῶν πάντων, – Деян. 3, 21), т. е. восстановление всей твари в состояние совершенства и блаженства. Тогда-то и будет достигнута последняя цель домостроительства и Бог будет *вся*ческая во всех (1Кор. 15, 28). Наиболее видным представителем

этого воззрения в древности был Ориген, а в настоящее время оно принимается некоторыми протестантскими сектами, защищается многими и из протестантских богословов ⁸⁶⁵. Питают и выражают сочувствие к этому воззрению и многие из православно верующих, не могущие примирить мысль о вечности мучений с своим нравственным сознанием.

На ряду с поборниками мнения Оригена почти во все века существовали и в наше время существуют защитники мнения, по которому непризванные к блаженной жизни подвергнутся совершенному уничтожению. В древности это мнение защищал Арновий африканский. По его мнению, человеческая душа по отношению к бессмертию имеет «срединную природу» между Богом, единым имеющим бессмертие, и между тем, что необходимо должно иметь конец. Она может умереть, но может и не умереть, что зависит от ее свободы. Приближаясь к Богу, вступая с Ним в более и более тесное общение (чрез познание Бога и Таинства Крещения и причащения), человек становится причастником бессмертия; но удаляясь от Бога, он идет к верной и совершенной «погибели», к «смерти», в смысле уничтожения бытия души. Посредствующим орудием уничтожения душе будет огонь, которым он истребляются, «подвергаясь в нем весьма продолжительному жестокому мучению» ⁸⁶⁶. В последующее время это воззрение подверглось видоизменениям и переработке (у социниан и в протестантском богословии), с удержанием однако мысли о гибели душе нечестивых в смысле их уничтожения. Одни предполагают, что это уничтожение совершится внешнею силою, другие, – что оно произойдет без вмешательства силы Божией, чрез внутренне саморазложение души, самоугасание в ней жизни, как не имеющей в себе залога бессмертия. При этом или вовсе не допускается воскресения людей нечестивых, или если и признается, то лишь для того, чтобы они по воскресении выслушали приговоре: идите от Мене... и затем погибли ⁸⁶⁷.

Но ни учение об апокатастасисе, ни теории условного бессмертия не имеют для себя опоры в учении откровения. Напротив, утверждая, всеобщность воскресения, т. е. как

праведных, так и нечестивых, откровение с совершенною ясностью учит, что мучения будут вечны.

Указание на вечность мучений в загробной жизни можно находить еще в ветхом завете, – и в прикровенно-образных выражениях об отчуждении злых и непокорных от покоя Божия (Пс. 94, 7–11; сн. Евр. 3, 3–7; 4, 1–11), и в прямых свидетельствах, особенно у пророков. Так, устами пр. Даниила возвещается: и мнози от спящих в земной персти восстанут (т. е. воскреснут), сии в жизнь вечную, а они в укоризну и стыдные вечное (Дан. 12, 2; сн. Ис. 33, 14; 66, 24; Иер. 17, 4; Иуд. 16, 17).

Иоанн Креститель, которым завершилось ветхозаветное пророчество, говорит о грядущем Месии: Ему же лопата в руке Его, и отребит (очистит) гумно Свое, и соберет пшеницу Свою в житницу Свою, плевые же сожжет огнем неугасающим (Мф. 3, 12; Лук. 3, 17; сн. положительное наставление Спасителя об огне неугасающем у Марк. 9, 43). Выражение – огонь неугасающий в образной речи – Предтечи Господня значит тоже, что огонь вечный.

И. Христос, Судия вселенной, яснейшим образом выражал мысль о вечности мучений, называя неугасающий огонь вечным и пребывание в нем мукою вечною. На последнем суде стоящим ошуюю Он скажет: идите от Мене проклятии во огонь вечный, уготованный диаволу и аггелом его... И идут сии в муку вечную, праведницы же в живот вечный (Мф. 25, 41. 46; сн. 18, 8).

Ап. Павел о неведущих Бога и непослушавших благовествования И. Христа говорит, что они муку примут, погибель вечную от лица Господня, и от славы крепости Его, егда приидет прославиться во святых Своих (2Сол. 1, 9–10). Ап. Иуда напоминает, что наглым ругателям мрак тьмы во веки блюдется (Иуд. 13 ст.).

В откровении Иоанна говорится, что адские мучения будут продолжаться во веки веков: диавол и его орудия мучения будут день и ночь во веки веков (Апок. 20, 10), что дым мучения их (поклоняющихся зверю и образу его и принимающее начертание его) во веки веков восходит, и не имеют покоя день и ночь (14, 11). Выражение во веки веков (превосходная степень), употребляемое в Писании для означения вечной славы и

державы Божией (1Петр. 4, 11; 5, 11; Гал. 1, 5; Филип. 4, 20; 1Тим. 1, 17; 2Тим. 4, 18; Евр. 13, 21), и у самого Иоанна – для выражения вечности существа Божия (Апок. 4, 9–10; 10, 6; 15, 7), вечного царства и жизни Спасителя (1, 18; 11, 5), не допускают иного истолкования, как в смысле нескончаемой вечности. И о блаженстве праведников ап. Иоанне выражается также: воцарятся во веки веков (Ап. 22, 5).

Утверждая вечность мучений, нигде Писание не говорит, чтобы для осужденных на последнем суде оставалось еще средство к изменению своей участи. Напротив, ясно и решительно говорит оно, что придет ночь, егда никтоже может делати (Иоан. 9, 4; Гал. 10), что в настоящей жизни назначено трудиться, а там получать плату, здесь сеять, а там жать (Мф. 25, 19. 23. 30; Рим. 2, 6; Гал. 6, 7–8; 2Кор. 5, 10). О хуле на Св. Духа Спаситель прямо говорил: иже речет на Духа Святого, не отпустится ему ни в сей век, ни в будущий (Мф. 12, 31–32; у Марк. 3, 28–29: иже восхулит на Духа Св., не имать отпущения во веки, но повинен есть вечному суду).

Защитники апокатастасиса стараются ослабить силу этих свидетельств Писания, утверждая, что слова: век (αἰών), вечный (αἰώνιος), во веки (εἰς τοὺς αἰῶνας), будто бы в приложении к будущим мучениям означают неопределенно-продолжительное, но не бесконечное продолжение времени, что вообще в Писании они не всегда имеют свое собственное и буквальное значение⁸⁶⁸. В таком значении оно встречается в ветхом завете, напр., там, где Бог обещает дать Аврааму и семени его всю землю ханааню во одержание вечное (Быт. 17, 8; сн. 13, 15; Исх. 12, 14), чего на самом деле не было; закон Моисеев называется вечным (Вар. 4, 1), иудеям повелевается совершать пасху и приносить пасхальную жертву вечно (Лев. 3, 17; 6, 18. 22; сн. 24, 9; Притч. 22, 28; Ис. 32, 14), тогда как этот закон имел временное значение (Рим. 7, 6; Евр. 11, 15; 2Кор. 3, 11); престол Давида называется вечным (Пс. 86, 28). Иногда же слова «вечный», «во веки» употребляются для обозначения определенно известного периода времени, напр., в словах о желающем остаться рабом: да провертит ему ухо господин его шилом, и да поработает ему во веки (Исх. 26, 5–6; сн. 1Цар. 20, 23). Но если в этих и

подобных местах ветхого завета слово вечный и действительно употребляется в значении ограниченного продолжения времени, то в других оно употребляется для обозначения бесконечного продолжения времени, напр., царства и власти Божией (Иерем. 10, 10; Дан. 7, 14. 27; Пс. 9, 8). В новом завете оно употребляется для означения вечного существа Божия (Рим. 14, 25), вечно блаженной жизни праведных (Мф. 19, 16. 29; Лук. 16, 9; Иоан. 3, 15. 16. 36; 5, 24. 39; Деян. 13, 46. 48), будущей вечной славы их (2Кор. 4, 17). Единственным средством определить, какое время разумеется под веком или вечностью в каждом отдельном случае, – конечное или бесконечное, может служить только контекст. Но контекст не благоприятствует пониманию слова «вечный» в значении ограниченного времени в тех местах Писания, в которых говорится о продолжительности адских мучений. В словах Спасителя, равно и в словах пр. Даниила и у ап. Павла, вечное мучение нечестивых противопоставляется вечному блаженству праведных: идут сии в муку вечную, праведницы же в живот вечный. Но если блаженная жизнь праведных будет продолжаться бесконечно, а это не оспаривается никем, то и мучения грешников вечны в том же смысле. «Если будете когда-нибудь конец вечному мучению, говорит Василий В., то и вечная жизнь, без сомнения, должна иметь конец. А если не смеем думать этого о жизни, то какое имеем основание полагать конец вечному мучению? И о мучении и о жизни употреблено одно и то же слово – вечный. Оказано: идут сии в муку вечную, а праведницы в живот вечный»⁸⁶⁹. «Если блаженство и осуждение вечны, то и другое должны быть или ограничено, или безгранично вечными, рассуждает блаж. Августин. Ибо при одном том же смысле слова сказать: вечная жизнь будет без конца, а вечное мучение, напротив, будет иметь конец. – весьма нелепо. А потому, как вечная жизнь святых будет бесконечна, так, без сомнения, не будет иметь конца и вечное мучение»⁸⁷⁰.

Многие из противников учения о вечности мучений, не решаясь отвергать того, что в Писании есть указания на вечность мучений, однако говорит, что Бог только угрожает людям вечными мучениями, дабы удержать их от грехов, но на

самом деле, как милосердный Отец, помилует их, подобно тому, как нередко поступают земные законодатели и начальники ⁸⁷¹. Писание представляет и примеры такого неисполнения Богом Своих угроз. Так, напр., Иона от лица Божия угрожал гибелью Ниневии, по истечении трех дней, – и однако угроза Божия осталась без исполнения. Правда, по цели, для какой Бог открыл людям о вечности мучений, это откровение можно назвать и угрозой. Но выражается учение о вечности мучений не в виде угрозы, но как безусловное и непреложное определение Божие. Спаситель, когда говорил: идите от Мене проклятие... и идут сии в муку вечную, не угрожает, а только пророчески изображает то, что имеет последовать после страшного суда. На суде, а тем более после суда угрожать, с целью отклонить от проступков, и не уместно. Да и вообще невозможно допустить, чтобы Бог – вечная истина и правда, угрожал человеку тем, чего Он ни в каком случае не намерен исполнить, т. е. угрозой ложною. Всесвятой и премудрый не может иметь и надобности употреблять ложные угрозы для достижения благих целей. Что же касается до неисполнившейся угрозы ниневитянам, то каждая угроза возвещает наказание в случай неисполнения известного условия; если условие выполнено, то и угроза по справедливости не приводится в исполнение. Ниневитяне покались, а поэтому и угроза по отношению к ним переменялась в помилование. Но когда требование воли Божией, соединяемое с угрозой, не выполняется, Бог приводит в исполнение Свои угрозы. Писание указывает не мало опытов исполнения Богом Своих угроз, напр., изгнание прародителей из рая, наказание людей потопом, египтян – казнями, иудеев – отвержением и истреблением города и храма.

Усиливаясь устранить значение прямых свидетельств Писания о вечности мучений, защитники учения о восстановлении всей твари в первобытное состояние находят, что будто бы это учение выражено в Писании, у ап. Петра и Павла.

Так, у ап. Петра видят, указание на приведет всех разумно-свободных существ к Богу в словах: приидут времена

прохладна (отрады) от лица Господня, и послет Он преднареченного (προεκρηυμένου) вам Христа Иисуса, Его же подобает небеси убо прияти (Которого небо должно было принять) даже до лет устроения всех (ἀποκαταστάσεως πάντων), яже глагола Бог усты всех святых Своих пророк от века (Деян. 3, 20–21). Под устроением всех нужно разуметь будто бы имеющее последовать восстановление всей твари в первобытное состояние. Но такое толкование нельзя признать правильным. Слово ἀποκατάστασις имеет двоякое значение: или значение восстановления в прежнее состояние, или значение исполнения, совершения ⁸⁷². Что первое значение этого слова неуместно в речи апостола, а необходимо должно быть принято второе, это очевидно из слов: устроения всех, яже глагола Бог усты всех святых Своих пророк от века. Апостол, обличая иудеев в распятии И. Христа (ст. 13–18), убеждает их к раскаянию (ст. 19), обещает вторичное пришествие Христа (ст. 20), и в доказательство будущего пришествия далее говорить, что небеса приняли Христа только до тех пор, пока не исполнится все предсказанное пророками, – конечно, об устроении благодатного царства Христова, о повсеместном распространении учения Христова и т. п.) ⁸⁷³.

Ап. Павел будто бы еще яснее проповедует о всеобщем восстановлении всех тварей в состояние славы и блаженства и даже прямо говорит, что по откровении царства славы будет Бог всяческая во всех (1Кор. 15, 22–28) ⁸⁷⁴. А где Бог, там свет, жизнь и блаженство. Но что апостол – не проповедник всеобщего восстановления, об этом он сам свидетельствует, когда говорит о нечестивых, что они муку примут, погибель вечную от лица, Господня и от славы крепости Его (2Сол. 1, 9–10). Не противоречит же сам себе апостол. Правда, где Бог, там свет, жизнь и блаженство, но только для тех, которые имеют очи видети (Рим. 11, 8–10), имеют чистое сердце, способное жить в Боге и наслаждаться блаженством лицезрения Божия (Мф. 5, 6–8). И естественный свет для больных глазами бывает тяжел и невыносим; тем более нестерпим свет Божества для душ, омраченных грехом. Для чистых сердцем Бог действительно есть свет и жизнь: для омраченных грехом Бог есть огонь

поядаяй (Евр. 12, 29). И тогда как первые будут вкушать неизреченное блаженство в лицезрении Божиим, последних одна мысль о Боге будет приводить в ужас и трепет, подобно тому, как падшие духи веруют и трепещут (Гак. 2, 19). Бог будет всяческая во всех, но от этого не будут блаженны неспособные к блаженству и недостойные блаженства. И естественный свет освещает все вещи видимого мира, но от этого не делаются прозрачными и светящимися тела темные и непроницаемые светом ⁸⁷⁵.

Итак, в св. Писании нельзя найти оснований к тому, чтобы признавать мучения грешников во аде временными или очистительными. Оно ясно и решительно утверждает вечность мучений диавола и нераскаянных грешников.

Церковь постоянно исповедовала и ныне исповедует, как непреложную истину, что мучения нераскаянных грешников, как и падших духов, будут вечны. Это постоянное верование церкви видно не только из согласного учения отцов и учителей церкви всех веков, из которых многие, утверждая вечность мучений, прямо опровергали мысль о всеобщей восстановлении твари и разрешали недоумения против верования в вечность мучений. Оно было выражено и на соборах по поводу лжеучения Оригена. Так, в конце IV в., когда довольно широко стали распространяться заблуждения Оригена и из религиозно-философских мнений грозили превратиться в сознании некоторых в христианские верования, то на александрийском соборе (399 г.) епископами всего Египта, Ливии и Пентаполя, под председательством патр. Феофила, между другими заблуждениями было осуждено и его мнение, что «некогда царство Христово кончится, и диавол, со всеми сквернами грехов, освобожденный, украсится равною честью и со Христом соединится» ⁸⁷⁶. Такое же соборное осуждение произнесено было на это и другие ошибочные мнения оригенистов св. Епифанием ⁸⁷⁷. Но так как мнение оригенистов продолжало приобретать сторонников и после этих осуждений, то церковь высказала свой голос по этому вопросу и на V-м вселенском соборе (553 г.). На этом соборе, было принято и одобрено относительно всеобщего апокатастасиса такое определение,

предложенное в слове императора Юстиниана: «кто говорит или думает, что мучение демонов и нечестивых людей временно, и, после некоторого времени будете иметь конец, а затем последует восстановление демонов и нечестивых людей в первобытное состояние, – да будет анафема»⁸⁷⁸.

Как не только ясно выраженное в откровении, но и определенно исповеданное и утвержденное вселенской церковью, верование в вечность мучений содержится всеми христианскими исповеданиями, не исключая и протестантства (Conf. august. art. XVII). В частности и православная церковь исповедует, что «неверующие и беззаконники будут преданы вечной смерти или, иначе сказать, вечному огню, вечному мучению вместе с диаволами» (Катех. 12 чл.). В символе Афанасиевом также говорится: «благая содеявши пойдут в жизнь вечную, злая же – во огонь вечный».

Учение откровения и церкви о вечности мучений многим кажется недопустимым с точки зрения рассудочного мышления. Богословско-философские соображения собственно лежать и в основе воззрений, отрицающих учение откровения о последней судьбе разумно-свободных созданий, отверженных на веки от царства Божия, Учение это стараются поставить в противоречие с учением о цели творения, плодах искупления, свойствами Божиими – с Божией премудростью, благодатью, правосудием, всемогуществом, предведением, и т. д. Но все этого рода недоумения и возражения против учения о вечности мучений могут казаться имеющими силу только на первый взгляд. Они потеряют свою кажущуюся силу, если им противопоставить один вопрос и иметь достаточные основания для положительного его разрешения, именно вопрос: может ли сотворенное существо, человеческий духе, оставаться в нераскаянном ожесточении на всю вечность? Трудно представить, чтобы Бог осудил на вечные мучения существа хотя грешные, но покаявшиеся в грехах, хотя не успевшие оправдать своего покаяния деятельным обращением к добру, но алчущие и жаждущие правды. Сам Спаситель обещает удовлетворение этой духовной алчбе и жажде (Мф. 5, 6). Он же свидетельствует, что все согрешения и хуления сынов

человеческих могут получить отпущение или прощение. За один только грех никогда не будет прощения: это – грех или хула на Духа Святого (Мф. 12, 32; Марк. 3, 29), грех к смерти, о котором ап. Иоанн не заповедует и молиться (1Иоан. 5, 14–16). Грех или хула на Духа Св. есть упорное противление очевидной истине Божией, совершенное неверие и нераскаянность, упорное отвержение благодати, соединенное с отвращением от всего, что свято и богоугодно (Евр. 10, 26. 29); или, говоря иначе – грехе против Духа Святого есть ожесточение во зле, злоба нераскаянная, окончательно потерявшая всякую приемлемость благодати. Вот грех, который за свою нераскаянность будет осужден на вечные мучения. Можете ли человеческий дух оставаться в таком нераскаянном ожесточении на всю вечность? Нет никакого основания отвечать на этот вопрос отрицательно. Дух человеческий сотворен с способностью нескончаемого развития, и эту способность он можете обращать как к добру, так и ко злу. Если он принимает доброе направление, то в нем открывается возможность нескончаемого усовершенствования в добре, безостановочного и вечного стремления к своей цели – к уподоблению Богу и теснейшему единению с Ним. Точно также, если он принимает злое направление, в нем открывается возможность безостановочного стремления по пути зла, безвозвратного и нескончаемого стремления от своей цели, удаления от Бога. И как любовь к добру, в своем нескончаемом стремлении к Богу, постепенно возрастает, крепнет и усиливается, так что, наконец, в свободном существе прекращается самая возможность зла, как прекратилась она в ангелах, и прекратится в душах, отшедших из этой жизни с верою и покаянием; так и злоба, в постоянном стремлении по своему пути, будет постепенно возрастать и усиливаться, так что в существе, погрязшем во зле, пройдет самая нравственная возможность добра, как прошла она в бесах, и, конечно, пройдет в душах людей, отшедших отсюда и пребывающих там в ожесточении и нераскаянности. Правда, во время земной жизни обыкновеннее – человеческая злоба представляет собою страшную беспечность о спасении, а не сознательное отвержение и презрение ко всякой спасительной и благодатной

помощи. Впрочем, и в настоящей жизни бывают примеры ужасающей силы зла. В продолжении жизни человек ни чему не верит, живет так, как будто нет ни Бога, ни будущей жизни, издевается и ругается над верою, как над слабостью или мечтою, или, как говорит апостол, не почитает за святыню кровь завета, которою от освящен, и ругается над Духом благодати (Евр. 6, 20). Приходить смерть: и при ее виде человек не вразумляется, оставаясь нераскаянным; презрением отвечает он на советы и убеждения обратиться пред смертью с покаянием к Богу. Злоба, достигшая такой напряженной силы в краткое продолжение земной жизни, за пределами этой жизни, конечно, скоро можете созреть, и усилиться до нераскаянного ожесточения во зле.

Возможность пребывания в состоянии нераскаянного ожесточения во зле будет понятнее, если вникнуть во внутреннее начало и в сущность этого ожесточения. Грех, который за свою нераскаянность будет осужден на вечные мучения, есть тот же грех, которым пал начальник зла, и которым он увлек и человека. Это – духовная гордость, дерзкое стремление твари к независимости от Бога, – к равенству с Ним, самообожание или самообоготворение. Грех этот, постоянно возрастая и усиливаясь в мере существ нравственных, пред началом вечных мучений откроется с особенною страшною силою и обнаружить в себе явную и открытую вражду на Бога, презрение ко всем Его дарам и обетованиям и до безумия гордое притязание твари на божескую честь и достоинство. Пред самым же концом мира злоба сбросит с себя всякий вид благочестия в лице антихриста. Этот человек греха, сын погибели, явится открытым врагом Божиим, с богохульною дерзостью отвергающим всякую зависимость от Бога и всякое поклонение Ему (2Сол. 2, 3–4). Таким же, конечно, духом горделивого богохульства и ненависти к Богу будут проникнуты и его последователи (Лук. 18, 8; Матф. 24, 12). В таком-то ужасном состоянии ожесточенной вражды против Бога и ненависти в Нему, нераскаянные враги Божии сойдут в место мучения. Вся вероятность на стороне мнения, что такая злоба есть злоба нераскаянная, которая никогда не

может смягчиться, но будет продолжаться целую вечность, и постоянно возрастать и усиливаться. Опыты показывают, что и в продолжение здешней, краткой жизни, если человек всем существом отдается какой-нибудь страсти, она делается непреодолимою, и совершенно овладевает умом и волею человека. А гордость, и особенно духовная, есть самая упорная и несокрушимая из всех человеческих страстей. И невозможно представить, по каким бы побуждениям закоренелая, горделивая вражда на Бога могла перейти когда-нибудь в искреннее смирение и в смиренное сознание ничтожества твари пред Творцом, чтобы существо, горделиво презирающее дары Божии, примирилось с Богом за те мучения, которым оно будет подвергнуто по праведному суду Божию. Конечно, наказание и страдание имеет смягчающую и вразумляющую силу, но только над душами не загорбелыми в зле, которые, поражаемый в своих земных привязанностях, обращаются к Богу, и в Нем ищут себе утешения и успокоения. Но так ли действует наказание или страдание на человека глубоко порочного и нечестивого? Оно не смягчает его, а только ожесточает. Под гнетом страдания, его прежняя холодность к Богу обыкновенно переходит в чувство враждебное, в ненависть, в богохульство. Такое же влияние будут иметь и адские мучения на ожесточенных грешников. И на земле видим примеры, что человек, объятый гордостью, не только отрекается от благ, но и обрекает себя на тяжкие лишения и нищету, из-за того только, чтобы не унижить своей гордости. В лишениях и бедствиях, претерпеваемых из гордости, есть для гордого своего рода удовлетворение. Если так упорна гордость и на земле, уступчивее ли она будет во аде, в существах, ожесточенных против Бога? Мысль о Божием всемогуществе не может также ослабить враждебного чувства к Богу в ожесточенных врагах Божиих. Эта мысль будет только усиливать их ожесточение. Они будут находить для себя пищу в сознании своего неподчинения и открытой вражды с Тем, могуществу Которого нет пределов.

Таким образом, если разумное существо на всю вечность может оставаться в состоянии нераскаянной злобы и непримиримой вражды с Богом: то как существо неспособное к

блаженному единению с Богом, – оно должно быть удалено от Него, и как существо злобное – должно быть ограничено в своей злой деятельности, заключено в темницу, и притом – на всю вечность, потому что и злоба такого существа есть злоба нераскаянная и непримиримая, которая никогда не прекратится, но будет продолжаться и усиливаться целую вечность. Для вечных и нераскаянных врагов Божиих, следовательно, должны быть вечные мучения также, как для неисправимых преступников на земле признаются необходимыми пожизненные изгнания или заключения.

При мысли, что дух человеческий, подобно падшим бесплотным духам, может на целую вечность оставаться в нераскаянном ожесточении и постоянно возрастать в своей злобе и ненависти к Богу, уже не сильны делаются возражения против учения о вечности мучений.

Если будут вечные мучения, то Бог, говорят, не достигает цели творения, или достигает ее не вполне. Бог воззвал к бытию разумный и свободные существа для вечного и блаженного единения с Собою, но вопреки Своей цели Творец вынужден устроить темницу, в которую на всю вечность будут заключены существа, назначенные для блаженства. Но такая недостижимость цели возможна ли для премудрости Всемогущего? – Правда, Бог предназначил человеку высокую цель – богоподобно и вечное блаженное общение с Собою, но, сотворив его свободным, поставил достижение этой цели в зависимость от свободы тварей. Следовательно, не падает вины на Божие всемогущество, если свободная тварь не хочет идти к предназначенной ей цели. Всемогущество все может, но не разрушает нравственного царства, не превращает всего мира в машину, движимую силою необходимости, не отнимает у человека свободы. Премудрость Божия требует, чтобы свободная тварь имела достаточные средства для достижения предназначенной ей цели. Совершенно достаточные средства даны были и человеку невинному, и с преизбытком достаточные дарованы человеку по падении, восстанавливаемому. Следовательно, не Премудрость виновна, если свободное существо, имея все средства ко спасению и блаженству, не

принимаете этих средств, но отвергает их (Евр. 10, 29) и тем лишает себя блаженства. Виноват ли отец, который дал сыну все средства для благоустроенной жизни, а тот изжил свое состояние блудно, и впал в нищету? Таким образом, вечные мучения ожесточенных тварей нисколько не противоречат ни Божью всемогуществу, ни Божией премудрости. Бог достигает Своей цели творения в такой мере, в какой достижение ее делает возможным свобода тварей; следовательно, достигает ее вполне, потому что и первоначально в уме Божиим цель эта была не безусловная, но условливалась свободой тварей.

Находят вечные мучения невозможными после искупления. Неужели, говорят, заслуги Икупителя не сильны еще покрыть пред божественным правосудием все согрешения человеческие? Неужели и после искупительной жертвы Сына Божия некоторые из людей еще будут осуждены на вечные мучения? То правда, что искупительная жертва бесконечно превышает все долги человеческие пред Богом, что все грехи наши в сравнении с нею, как капля в сравнении с морем. Но она только тогда очищает грехи человека, когда он свободно усвоит себе деятельною верою заслуги Икупителя, отверзает свое сердце для воздействий на него спасающей благодати. Не на Бога и Его благодать, следовательно, падает вина, если находятся люди, которые не имеют ни веры, ни покаяния, но с гордостью отвергают все благодатные средства спасения. Кровь Икупителя, ими попорченная, благодать Его, ими отвергнутая и поруганная, будут вопиять на них пред Богом, и только усугубят вину их. Таким образом, и бесценные заслуги Икупителя не принесут спасения ожесточенным грешникам, не потому, что эти заслуги не сильны спасти их, но потому, что сами грешники своим произвольным упорством делают себя неспособными к участию в дарах, заслугами Спасителя приобретенных.

Бог высочайше правосуден. Сообразно ли, говорят, с Его правдою за грехи краткой земной жизни осуждать на вечные мучения? – Но, как говорить св. И. Златоуст, «грехи судятся не по времени согрешения, но по самому существу преступлений»⁸⁷⁹. И маловажные грехи часто совершаются продолжительно, и тяжкие – мгновенно. Притом, в вечных мучениях будут казнимы

не только временные грехи земной жизни, глубоко повредившие и ожесточившие душу, но гораздо более – нераскаянная злоба и непримиримая ненависть к добру, так что вечное мучение будет сопутствовать вечному ожесточению твари и ее нескончаемому пребыванию в греховности.

Бог есть благодать и любовь. Как же согласить с благодатью Божьей вечные мучения тварей, по благодати вызванных к бытию? – Действительно, Сам Бог свидетельствует, что любовь Его к человеку сильнее, чем любовь матери к своему младенцу (Ис. 49, 15), или любовь отца к своему сыну (Мф. 7, 9–10). Все, что только может сделать земной отец для воспитания и образования своего сына, все это совершенно ничтожно в сравнении с теми средствами, который Бог употребил для спасения человека. При всем том, найдутся существа, которые отвергнуть все эти спасительные и благодатные средства. Ужели же и на такие существа благодать Божия должна изливать свои дары и щедроты? Не значило ли бы это – давать святая псом, и пометать бисер пред свиньями (Мф. 7, 6)? Еще могла бы низойти благодать Божия, как и нисходить, к грешникам, которые грешили по человеческой немощи, по неведению, – к грешникам, которые каются в своих вольных и невольных согрешениях, и просят прощения и помилования; но на вечные мучения будут осуждены нераскаянные грешники, враги Божии, презирующие дары и щедроты Божьей благодати. Конечно, не от Бога зависит их погибель: благодать Божия спасла бы их, если бы они хотели только принять спасение. Если гибнуть, значить – отвергают спасение. Благодать Божия есть такое свойство божественной воли, по которому Бог сообщает столько благ каждой твари, сколько она только может вместить по своей природе. Что же благодать Божия может сделать с такими существами, которые сами сделали себя неспособными к духовным благам и еще с гордостью отвергают их? Благодать Божия может только оставить им бытие, которое сами они наполнили муками бессильной злобы и страданиями.

Говорят, что вечные мучения, как наказание, не имеющее целью исправление наказуемых, есть бесцельная жестокость и мщение, недостойное Бога. Но что бы сказало человеческое

правосудие, если бы ему представили следующее соображение. В обществе есть преступники ожесточенные и закоренелые; никакое наказание не исправит их: следовательно, всякое наказание, на них налагаемое, есть бесцельная и бесполезная жестокость, а потому такие злодеи должны быть освобождены от всякого наказания, и им должна быть предоставлена полная свобода действия? И человеческое правосудие, опираясь на непреложный и всеми признаваемый закон правды, не только обрекает преступника на пожизненное изгнание или заключение, но за великие преступления осуждает злодея на смертную казнь. При чем, конечно, уже не имеется в виду исправление казнимого. Закон правды требует, чтобы нарушение этого закона было наказано, независимо от других целей, каковы, напр., исправление наказуемой, устрашение других и пр. Цели эти могут быть и не быть; но прямая цель наказания есть воздаяние за преступления, требуемое законом правосудия. И сам преступник, основываясь на собственном сознании, принимает назначенное ему наказание не в виде исправительной меры, хотя оно и может быть такою мерою, но принимает его, как возмездие за нарушение закона.

Если будут вечные мучения для некоторых, то зачем Бог создал их? Он знал их несчастную судьбу. Не лучше ли было бы вовсе не давать им бытия, чем осуждать на вечные мучения? Бог, конечно; еще до творения мира знал число людей, которые вместе с диаволом и ангелами его подвергнутся вечным мукам; но Бог также от вечности провидел, что бесчисленное множество людей будут наслаждаться вечною блаженною жизнью. Если бы провиденная Богом гибель ожесточенных грешников могла остановить творческую благодать, восхотевшую создать разумных тварей; то почему-же и блаженство праведных и спасаемых, также провиденное Богом, не могло подвинуть Его к творению? Неужели хотят, чтобы из-за злых Бог отказал в бытии и во всех его радостях и добрым? «В таком случае, замечает св. И. Дамаскин, зло победило бы благодать Божию»⁸⁸⁰. «Бог знал, говорит св. И. Златоуст, что Адам падет; но видел, что от него произойдут Авель, Енос, Енох, Ной, Илия,

произойдут пророки, дивные апостолы – украшение естества, и богоносные облака мучеников, источающие благочестие» ⁸⁸¹ .

Но если Бог даровал бытие разумно-свободным существам для блаженства, а между тем иным из них по причине их греховности оно должно остаться недоступным во всю вечность, то не лучше ли им перестать существовать, чем находиться в вечных мучениях? В этом смысле разрешаются возражения против вечности мучений древними и новейшими сторонниками мнения об уничтожении бытия душ, неспособных к блаженству. Находят, что это мнение подтверждается и самим Писанием, особенно теми его местами, в которых говорится о гибели человека (напр. Мф. 7, 13; 18, 14; Иоан. 3, 15; 10, 28; 2Петр. 3, 7. 16; Рим. 2, 12; 9, 22; Филипп. 3, 19; Евр. 10, 39 и др.), о гибели вечной (2Сол. 1, 9), о второй смерти (Апок. 2, 11; 20, 6. 14; 21, 8). Но под погибелью вечною и вечною смертью Писание понимает не уничтожение бытия душ, а состояние вечного. осуждение (как это особенно видно из 2Сол. 1, 9), вечной скорби и мучений, лишение истинной жизни души в удалении от Источника жизни – Бога. Душа сама в себе, в своей природе носит залог бессмертия; в ней нет задатков к собственному разложению, – она не может умертвить себя. Как имеющая бытие от Творца, она могла бы и прекратить свое существование лишь Его волею, ибо «Создавшему возможно уничтожить и бессмертное» ⁸⁸² . Но не допустимо, чтобы Бог разрушил Свое собственное создание – «образ» Его всесовершенства. Всеобщность же воскресения, которое есть воссоединение души с телом, и прямо предполагает бессмертие души, а положительное учение откровения о вечности мучений удостоверяет, что и действительно не последует уничтожения бытия души. Об осужденных на мучения говорится, что хотя они и пожелали бы умереть, но не могут, – смерть убежит от них (Апок. 9, 6). Неосновательно новейшие сторонники мнения об уничтожении душ нечестивых (иначе, – теории факультативного бессмертия или кондиционализма) заявляют, что учение о нескончаемых мучениях грешников есть нелепое варварство, достойное лишь «палачей средних веков», что этому учению «место в музее истории догматов» ⁸⁸³ . Такие рассуждения лишь суетная

сантиментальность, которая хочет быть выше любви Божией. Исходят рассуждения этого рода из того, что вечные мучения грешников мыслятся внешним наказанием, действием карающей воли Божией по жестокому (деспотическому) ее суду. На самом же деле вечные мучения приготовлены самим человеком и есть естественный плод нравственного состояния каждого. Кто не позаботился об одежде, тот необходимо страдает от холода в своей обнаженности. Яркий луч бывает нестерпим для больного глаза, и он инстинктивно отвращается от света, чтобы пребывать во тьме. То же и за гробом, где каждый и приобретает и лишается в той мере, в какой он обеспечил свое будущее. Грешники сами закрывают себе путь к блаженству и обрекаются на мучения. Обвинять в этом промысл Божий было бы несправедливо.

Примечания

¹ - В речах Спасителя слово *μυστήριον* , особенно в соединении с выражениями царство Божие, царство небесное, имеет весьма широкий смысл Под тайнами (*τὰ μυστήρια*) царство, небесного в Его учении понимается все то, что входит в объем понятия царства небесного, имеющего в устах Спасителя весьма обширное содержание Иногда же в евангелиях под *μυστήριον* понимается Таинственное учение, сообщаемое некоторым только лицам, без прикровенности, без притч (Марк. 4, 11; Лук. 8, 10; Мф. 13, 11). Апостолы употребляли это выражение для обозначения или всего учения веры Христовой, называя его тайною благовествования (Еф. 6, 19), тайною Христовою (Кол. 4, 3), сокрытой от век и от родов, ныне же открытой (Кол. 1, 25–27), вообще тайнами веры (1Тим. 3, 9; 1Кор. 13, 2), – или частных истин веры, напр веткой благочестия тайною ап. Павел называет все важнейшие дела Христовы, начиная от воплощения и оканчивая вознесением (1Тим 3, 16), тайною – спасение чрез Христа всех людей (Еф. 1, 9) вступление в церковь язычников (3, 3–4), будущее обращение иудеев (Рим 11, 25), изменение при кончине мира живых (1Кор. 15, 51). В Апокалипсисе это слово употребляется в значении вообще пророчества или Таинственного предсказания (10, 7). Наконец, встречается то же слово в значении символа, образа (Апок. 1, 20; 17, 7; Еф. 5, 32) В виду такого употребления *μυστήριον* в новом завете едва ли справедливо видят некоторые в наименовании ап. Павлом себя и других апостолов строителями таин Божиих (1Кор. 4, 1) указание на Таинства в тесном смысле. Под «строением таин Божиих» апостол, вероятно, разумел то же, что под «возвещением тайны благовествования» (Еф. 6, 19; Кол. 4, 3), или же вообще весь процесс усвоения человеку и человеком спасения Христова, по вере во Христа, при участии апостолов, как служителей Христовых Нередко встречается *μυστήριον* и в ветхом завете, в переводе 70-ти. Употребляется оно здесь: 1) в значении вообще Таинственного (Дан. 2. 18–19; 4, 6); 2) в значении Таинственного

учения (Прем. 2, 2; 6, 23; 8. 4); 3), а иногда для обозначения языческих мистерий (Прем. 14, 15).

² - Св. Прав. исп. вопр. 99; Катих. о 10 чл.: Посл. вост. патр. чл. 15.

³ - Филарета митр. Слова, изд 1848 г. II, 185–186 стр. Сн. Городкова А. Догм. Богословие по сочинениям м. Филарета 229–230 стр.

⁴ - Кирил. иерус. Оглас. поуч. III, 2; Тайнов. поуч. III, 3.

⁵ - Афанас. Orat. in. bapt. Christi. II t. p. 803, ed. Morel Сн. Макария м. Догм. Бог. §243

⁶ - Злат. На Матф. Бес LXXXII, 4.

⁷ - Август. Da doctr. christ. II. 1; De civit. Dei, X, 5; De pecc. orig-. XL

⁸ - См у Филарета митр. Историко-догматическое обозрение учения о Таинствах. Из академ. его чтений (1819 г.). Москва. 1900 г. 6 стр. Издание ж. «Радость Христианина», в прилож. за 1900 г. VI к. и 1901 г. I, X и XII кн.

⁹ - «Таинства», говорится в «Аугсб. испов.» (чл. ХШ, 1), назначены для того, чтобы они служили знаками и свидетельствами (signa et testimonia) благоволения Божия по отношению к нам, данными для возбуждения и укрепления веры в пользующихся ими.

¹⁰ - Так действительно и рассуждает Меланхтон: «обрезание есть ничто, так и Крещение есть ничто; они скорее суть свидетельства или σφραγίδες божественной воли по отношению к тебе; через них утверждается твоя совесть, если она сомневается в благодати, благоволении Божиим к тебе» (Символика Мёлера, стр. 259). Нет различия, говорил Лютер, «между Таинствами ветхого и нового заветов, ибо ни те, ни другие не дают божественной благодати» (Luther's Werke. Erlang. 1826–55. B. 24, S. 65) См Маргаритова О. Лютеранское учение в его историческом развитии при жизни М. Лютера. Москва 1895 г. 53 стр.

¹¹ - Dorner. Geschichte der protest. Theologie. 159.

¹² - «Внешнее слово», говорит Лютер «есть путь и средство, чрез которое мы приходим к вере и получаем Духа; ибо Бог

решил, что никто не должен и не может веровать и получать Св. Духа без проповеди евангелия» (Luther's Werke. В. 45, S. 358–359). «Дух Св. никому не дает веры и Своего дара без проповеди или устного слова, но действует и производит веру чрез это устное слово в ком хочет». (Ibid. В. 65. S. 90). См. Маргаритова. Лютер, учение и пр. 96–97 стр.

¹³ - В «Большом катехизисе» Лютера (IV, 52–53 по изд. Myller's) о Таинстве Крещения говорится: «мы утверждаем, что не в том заключается величайшая сила для нас (т. е. Таинства Крещения), – верует или не верует тот, кто крестится; ибо чрез это ничего не отнимается, (*nihil desrahitur*) от Крещения. Вся сила Таинства заключается в слове и заповеди Божией... Чрез присоединение к вод (Крещения) слова, Крещение должно считаться правильно совершенным, даже когда нет веры» (*non accedente fide*).

¹⁴ - В своих сочинениях Лютер прямо утверждал, что Таинства не дают нам ничего особенного, что прощение грехов одинаково раздается как в них, так и в евангелии (L. Werke, В. 29, S. 295–6), что в проповеди евангелия есть то же, что и в Таинствах (ibid. S. 345). См. у Маргаритова, в указ. сочинении, 102–103 стр.

¹⁵ - В «Кратком катехизисе» Лютера на вопрос: «зачем установлены Таинства, когда нам обещаны уже в слове Божиим небесные блага»? – дается такой ответ: «оба Таинства (т. е. Крещение и причащение) – большие печати, которыми небесные блага, обетованный в слове Божиим всем вообще, предлагаются, сообщаются и утверждаются каждому в отдельности; потому – то их и называют «видимым словом». «Из этого мы познаем», говорится здесь же, «великое, отеческое милосердие Бога, который не только что хочет даровать нам, людям, небесные блага и дары Свои, но еще даровать их так, чтобы мы, слабые и маловерные люди, могли быть уверены в получении их и радовались бы тому». См. Кратк. кат. Лютера в объясн. и русск. перев. Каспари, 1895 г. 2 изд. Отд. IV, 234–235 стр.

¹⁶ - Zwingli. De vera et falsa relig. opp. 111, pag. 231.

¹⁷ - Epistolar. Lib. I, p 60.

¹⁸ - Heidelb katech. qu. 65–69; Genev. kateeh. De sacramentis; Helv. I, 19–23; Gallic. 34; Schot. 21. По этому вопросу см. ст. «Замчания на учение реформатов о существе Таинств» в Прав. Собес. 1866 г. I ч.

¹⁹ - Согласно с этим и в гомилии Of Common Prayer and Sacraments говорится, что Таинства, «по точному смыслу слова», суть «внешние знаки, ясно установленные в новом завете, в которых соединено обетование благодатного прощения наших грехов, и нашего освящения и соединения со Христом» Св. Лепорского П. И. проф. XXXIX членов церкви англиканской. Хр. Чт. 1904 г. I т. 614 стр.

²⁰ - Подобные суждения встречаются в русской литературе, – не сектантской лишь только. В одном из произведений известного писателя – иерарха, нап., излагается: «мы не можем согласиться с тем, что автор (В. С. Соловьев), по-видимому, уделяет на долю пастырей только священнодействие, на которое он опять же смотрит не как на акт моральный (возлюбим друг друга да единомыслие исповеми), но как на акт только «мистический», т. е. как на какое-то священное волшебство. Любимая его речь – о Таинствах, как материальных средствах благодати, о духовно-мистическом теле церкви и т. п.» См. ст. архим Антония (ныне архиеп. волынского). Как относится служение общественному благу к заботе о спасении своей собственной души? Вопр. Филос. и Психол. Кн. XII. Март, 1892 г. 76–77 стр.

²¹ - Злат. На Матф. Бес. LXXXII, 4

²² - Григ. Б. Сл. 40, на Крещение (III ч. 277 стр. по изд. в рус. дерев. 1844 г.) То же утверждали и другие отцы церкви. См. напр. Кирилла иер. Оглас. сл. III, 2; Григория нис. Сл. на день светов. (VIII ч. 5–6 стр., по изд. в рус. пер. 1872 г.); Дамаск. Точн. изд. прав. веры. IV, 9 и 13.

²³ - В этом, можно думать, и причина того, почему установлено именно семь Таинств, а не менее, хотя это, конечно, вполне ведомо лишь только Тому, Кому угодно было установить семь Таинств. Даются и иные ответы на вопро о

причине установления седмичного числа Таинств, но их нельзя признать удовлетворительными. Так, напр., говорят, что седмичное число вообще пользовалось особенным уважением у всех народов древнего мира – евреев, греков и римлян. Евреи это число считали священным, как символ полноты и совершенства, имея в виду, что и Сам Бог освятил это число в деле творения мира. Оттого-то, напр., и Авраам взял семь агнцев при заключении союза с Авимелехом (Быт. 21, 28–30), и Моисей семь раз кропил елеем на св. алтарь (Лев. 7, 10–11; Исх. 29, 37; 30, 20–30), и т. д. Греки число 7 считали за символ совершенства, потому что оно состоит из двух чисел 3 и 4; но 3 входит в состав треугольника, а 4 в состав квадрата, треугольнике, же и квадрате – начало всех возможных геометрических фигур. Римляне судьбу человека приписывали влиянию планет, а планет считали семь (именно – Солнце, Сатурн. Луна, Меркурий, Венера, Марс и Юпитер). Но все это совершенно произвольные и искусственные сближения с седмичным числом Таинств. Говорят еще, что седмичное число Таинств соответствует семи дарам Духа Святого, силою Которого совершаются Таинства, а потому и установлено Таинств семь. Но этот ответ только тогда можно было бы признать удовлетворительным, когда бы каждый дар Св. Духа соответствовал благодати каждого Таинства, но такого соответствия нет.

²⁴ - На западе формула о седмичном числе Таинств явилась ранее, чем на востоке. Уже в начале XII в. она встречается в завещании Оттона. еп. бамбергского, который внушал жителям Померании, им обращенным в христианство (1124 г.), веровать в «семь Таинств церкви», ссылаясь при этом на всегдашнее предание церкви об установлении Господом семи Таинств (*quae tradita nobis a Domino*). Гуго Виктор (†1140–1141 г.) писал, что в церкви христианской «семь главных Таинств» (*septem sunt sacramenta principalia*), из коих пять: Крещение, Миропомазание (*confirmatio*), Евхаристия, покаяние, Елеосвящение (*unctio infirmorum*) преподаются всем, а два: священство и брак – не всем. Вскоре за сим Петр Ломбард (†1164 г.) изложил систематически учение о семи Таинствах. На

востоке перечисление всех семи Таинств встречается у первого у монаха Иова (†1270 г) в таком 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». Делают догадку, что помещение одного излишнего священнодействия (схима) в круг седмичного числа Таинств сделано Иовом в целях поддержания авторитета монашества, почему для сохранения седмичного числа Таинстве допущено объединение двух различных Таинств – покаяния и Елеосвящения. Причисление монашества к Таинствам сделано Иовом, вероятно, под влиянием известного под именем Дионисия Ареопагита сочинения «О церковной иерархии», в котором монашество отнесено к числу Таинств. В IX в., следуя этому сочинению, монашество относил к числу Таинств и Феодор Студит (Письма, II ч. CLXV пис. к Григорию сыну, – II т 555 стр. в рус. пер.). В том же XIII веке, в грамотах (1277 г.) 1. Векка, императора Михаила Палеолога и сына его Андроника встречается исчисление семи Таинств без всякого отличия от нынешнего, с указанием при этом особенностей западной церкви в совершении каждого из Таинств. Симеон Солунский и последующие; писатели уже постоянно говорят, что в церкви семь Таинств, – те самый, кои мы теперь содержим Но хотя формула о седмичном числе Таинств на востоке явилась позднее, чем на западе, однако совершенно недопустима мысль о заимствовании этого учения церковью восточною у западной. XIII-й век был временем самых неприязненных отношений греческого востока к латинскому западу. Нововведение, пришедшее с запада, нашло бы на востоке обличителей, в которых никогда не было недостатка против всего западного, Сравнение восточных формул о числе Таинств с западными также свидетельствует о самобытности первых. См. о сем у проф. Катанского А. Л. Догматическое учение о семи церковных Таинствах в творениях древнейших отцов и писателей церкви до Оригена включительно. СПб. 1877 г. 415–423 стр.

²⁵ - К сожалению, нечто подобное начинает встречаться и в русской богословской литературе. Так, в статьях: «Великороссийское и мало-российское богословие XVI и XVII веков» (напечатаны в прибавлении к ж. «Миссионерское Обозрение» за 1903 г.) автор, иеромонах Тарасий, высказываем, такие утверждения: «киевские богословы XVII столетия впервые познакомили русских христиан с учением о семи Таинствах», что «в XVI ст. русская церковь ничего не знала о седмичном числе Таинств», что «это учение – католическое как по происхождению (Петр Ломбардский), так и по несомненно юридической тенденции» (авг. № 12, 119–120 стр.), что усвоение семи Таинствам богоустановленности, как и прочее признаки Таинств, «не выдерживают критики» (121 стр.), что «в церковной практике есть другие священнодействия, вполне удовлетворяющие этим условия», т. е. имеющие признаки Таинства, но «почему – то не удостоенные схластиками имени Таинств. Есть даже священнодействие, имеющее величайшую важность для всей жизни восприявших его и всегда признаваемое вместе с Крещением, Евхаристией и хиротонией великим проявлением божественной благодати, но тем не менее схластиками признаваемое ниже простой исповеди, ниже Елеосвящения. Мы имеем в виду пострижение в монашество»... (121 стр.). Заключение таких рассуждений служит следующее: «относительно учения о семи Таинствах должно сказать, что мы уже сказали о трех служениях Господа, т. е. что учение, имеющее своим источником творения еретиков, не может быть живым и действенным» (124 стр.). Утверждения иеромонаха Тарасия сколько смелы и решительны, столь же пусты и бездоказательны, даже намеренно тенденциозны в отношении лиц, удостоенных только хиротонии (состоящих и в браке) и хиротонии и «пострижения в монашество»... Не являются ли подобный рассуждения отчасти пробным опытом подложить догматические основания – к порядкам и явлениям жизни церковно-практической?... На киевском миссионерском съезде 1908 г. было заявлено, по сообщению «Миссион. Обозрения», что «книга (иером. Тарасия) пущена (вероятно, – в печать) по благословению преосвященного Антония

(волынского)». Сообщая о сем, «Мисс. Об.» ничем не дает понять, что приводимое им заявление не соответствует действительности (Мисс. Об. 1908 г., № 12, 1683 стр.), а следовало бы журналу «внутренней миссии» предупреждать соблазн и смущение. Порождение же соблазна и распространено ложных и намеренно-тенденциозных воззрений несовместимо с само рекомендацией журнала «внутренней миссии» о своей «посильной службе церкви и отечеству»...

²⁶ - Подробнее о сем см. в указан, исследовании о Таинствах проф. Катанского, – в «введении» и «приложении».

²⁷ - Древне-отеческие свидетельства о каждом из Таинств обычно приводятся при изложении частного учения о Таинствах. В частности, свидетельства учителей первых трех веков христианства о всех семи Таинствах рассмотрены в выше указ. труде проф. Катанского. Догмат, уч. о семи церк. Таинствах в творениях древнейших учителей церкви до Оригена включительно. Довольно полное обозрение откровенного и древне-отеческого учения о каждом из семи Таинств можно находить, кроме систем догматического богословия, в трудах. Евсевия еп. Беседы о семи церковных Таинствах. СПб. 1850 г. (первоначально были напечатаны в «Приб. к твор. отц. ц.» в рус. перев. за 1846 и 1847 г.; позднее изданы под заглавием: «О православной вере. Поучения. II кн.» СПб. 1863 г.). Игнатия еп. О Таинствах единой, святой, соборной и апостольской церкви. Опыт археологически. СПб. 1863 г. См. еще: Смирнова Ф, Происхождение и литургический характер Таинств (Тр. Киев. Ак. 1874 г. 12 кн.; 1875 г. 1 кн.) и Богослужение христианское со времени апостолов до IV в. (там же, 1873 г. 4–5 кн.; 1874 г. 11 кн.; 1875 г. II–III т.; 1876 г. I–II т.). – О Таинствах православной церкви (Пр. Об. 1874 г. 1 и 2 кн.). Ястребова М. Ф. проф. О Таинствах. Из лекций по Догм. Богословию (Тр. Киев. Ак. 1907 г. II–III т.; 1908 г. 1 т.).

²⁸ - В «Кратком катехизисе» Лютера об этом говорится так: «существенных признаков в Таинстве три: установление И. Христом, земные знаки и небесные новозаветные блага». Таких священнодействий в христианской церкви, при которых встречаются все эти три признака, «только два – св. Крещение и

св. причащение». В церкви Христовой есть, конечно, и другие священнодействия, «но если в них не достает одного или двух из вышеупомянутых признаков, то они не могут быть поставлены наравне со св. Крещением, или св. причащением, и хотя они и священные действия, но не Таинства» Таинств же только «два: святое Крещение и святое причащение» (Кратк кат. Лютера в русском перев. Каспари, 233–234 стр.). О двух только Таинствах говорится и в символических книгах реформатства.

²⁹ - Разбор протестантских доказательств этого рода можно читать у арх. Иннокентия. «Обличит. Богословие». Каз. 1864 г. IV т. 190–242 стр.

³⁰ - Соколова Б. А. проф.. Иерархия англиканской епископальной церкви. Серг. пос. 1897 г. 254–256 стр. Лепорского проф. XXXIX чл. англик. церкви. Хр. Чт. 1904 г. I т. 614–619 стр. Довольно понятно желание английских ученых богословов убедить, будто англиканская церковь не отвергает седмиричного числа Таинств, и в особенности Таинства священства. С этим связан вопрос, сделавшийся в последнее время предметом особенного внимания и в нашей богословской литературе, о законности и действительности англиканской иерархии. Если в числе отвергаемых в символических книгах англиканства пяти Таинств и священство – не Таинство, то нельзя признавать законною и действительною и англиканскую иерархию, недействительны и совершаемый ею Таинства.

³¹ - Не только в «XXXIX членах веры», но и в других англиканских вероизложениях утверждается, что Таинств только два. «Сколько Таинств Христос установил в церкви?» – спрашивает англиканский катехизис, и затем отвечает: «только два, как всеобщие – необходимые для спасения, а именно: Крещение и вечерю Господню» – Книга гомилий говорит: «что касается числа Таинств, то если понимать их согласно точному смыслу Таинства, – а именно, как видимые знаки ясно предписанные в новом завете, с которыми соединено обетование отпущения грехов наших и нашей святости и соединения во Христе, – их только два, а именно: Крещение и вечеря Господня». См. у Соколова, Англ. иерархия. 351–352 стр.

³² - Прав, испов. 100: Посл. вост. патр. 10 и 17 чл; Простр. катих. о 10 чл.

³³ - В «Прав испов.» говорится: «сие Таинство (т. е. Крещение), принятое однажды, не повторяется, если только крестящийся православно верует в единого триипостасного Бога и если он выше сказанные слова: «во имя Отца и Сына и Святого Духа, аминь» произнесет точно и неизменно, по разумению католической и православной церкви» (отв. на вопр, 102; см. Посл. патр. 16 чл.).

³⁴ - Янус. Папа и собор. 76–77. 311 стр. См. о том же еще у проф. Беляева Н. Я. Пелагианский принцип в рим. католичестве (Прав. Соб. 1871 г. I ч. 232–235 стр.), и у проф. Соколова И. П. Учете р.-католической церкви о т. священства, СПб. 1907 г. Вып. 1. 349 стр. и след. Борьба против симонии сама по себе, конечно, заслуживает полного сочувствия и одобрения, но не до потери догматических преданий. Канонами вселенской церкви виновных в симонии повелевается «извергать», «подвергать лишению степени», «делать чуждыми достоинства или должности» (авост. пр. 29; IV всел. пр. 2; VI всел. 22; VII всел. 5, 19; Васил. В. 90). Значить нельзя подвергать сомнению действительность рукоположения даже и по отношению к виновным в симонии. Если бы, по взгляду церкви, рукоположение на мзде было недействительным, то не могло бы иметь места и повеление лишать виновных в симонии священного достоинства или степени, потому что у них отнималось бы то, чего они не имели. Еще несообразнее со вселенскими преданиями объявлять недействительность Таинства даже в таких случаях, когда при рукоположении не было никакой симонии. Но верхом отступлений римской церкви от древне-вселенской являются случаи перепосвящения, которое канонами строго воспрещено (ап. пр. 68; карф. соб. 36 и 59).

³⁵ - Canon, et. deer. cone, trident. Sess VII De sacramentis, cap. XI. Вопрос о намерении совершителя Таинств, как условия их действительности, возник на западе в средние века. У Фомы Аквината в его «Summae theologiae» этот вопрос раскрывается уже с некоторою подробностью и в смысле необходимости

намерения для действительности Таинств. В XV в. в том же смысле были сделаны заявления по этому предмету папами Мартином V и Евгением IV. В одном из своих декретов последней говорит: «все Таинства совершаются тремя (т. е. условиями), а именно: веществом, как материей, словами, как формой, и личностью священника, совершающего Таинство с намерением делать то, что делает церковь; если чего-либо из сих не достает, Таинство не совершается» См. у проф. Соколова. Иерархия англ. церкви. 372–373 стр.

³⁶ - Полный перевод буллы Apost Curae см. в Богосл. Вестн. 1896 г. ноябрь. 323 стр.

³⁷ - Соколова проф. Иерарх англ. церкви. 270–278 стр.

³⁸ - Так, в «Прав, исповедании» говорится: «священник освящает Таинство силою Св. Духа, изъявляя намерение освятить оное» (отв. на вопр. 100). По-гречески последнее выражение читается так: μετὰ γνώμης ἀποπεφασισμένης τοῦ ἑνὰ τὸ αὐιάσει; в славянском переводе – «с мыслью изреченною еже освятити тую» (тайну), т. е. такую, которая проявила себя во вне, а не внутреннюю мыслью, скрытую в душе священнослужителя. В «Послании вост. патр.» говорится, что Таинство Крещения совершается священником, но по нужде может быть совершено и простым человеком, только православным и (по греч. тексту) имеющим намерение, соответственное божественному Крещению (καὶ σκοπὸν ἔχοντος τὸν ἀρμόδιον τῷ θεῷ βαπτίσματι), в синод. пер. «Послания»: «понимающим важность, божественного Крещения» (16 чл.).

³⁹ - Тихона Задонского. Должность священническая. О седми тайнах св. I т. 2 стр. по изд. 1898 г.

⁴⁰ - О подобных исключительных случаях была речь еще во времена блаж. Августина. И тогда ставили вопрос: может ли быть признано Таинством, когда бы кто, напр, совершил Крещение без намерения священнодействовать, но воспроизводил обряды церкви в шутку, ради забавы, в подражание, или даже в насмешку? Сам блаж. Августин не дал на этот вопрос определенного ответа, но предпочитал ожидать особенных божественных указаний (De baptismo contra

donatistos, lib. VII, cap. 53). У Руфина находится рассказ, повторяемый Созоменом и отчасти Сократом, такого содержания. Св. Афанасий алекс, будучи еще отроком, играл однажды с своими сверстниками на берегу моря. В игре своей они воспроизводили некоторые священнодействия, при чем отрок Афанасий изображал из себя епископа, а некоторые из его товарищей – пресвитеров. Александрийский епископ того времени, св. Александр, случайно увидел детскую игру и обратил на нее особенное внимание. Приказав привести к себе игравших детей, он, вместе с своими пресвитерами, стал расспрашивать их, и, между прочим, узнал, что они совершили Крещение над несколькими из своих сотоварищей, в действительности доселе еще не крещенными. Епископ в точности исследовал, как действовали и что именно произносили дети, изображая обряд Крещения, и убедился, что их игра правильно воспроизводила то, что действительно совершается в церкви. Тогда епископ, по совещании с клиром своим, будто-бы постановил, что совершенное детьми Крещение следует признать действительным, и таким образом повторять его снова в церкви не должно. (Руфина, «Церк. истор.» I, 15, См. Сократа: «Истор. церк.» I, 15 и Созомена: «Церк. ист.» II, 17). Но рассказ Руфина по существу своему невероятен и авторитетные исследователи признают его баснею.

⁴¹ - В «Учительном известии», в речи о т. Евхаристии, встречаются такие наставления: «к тайне сей святых, еже совершити Тело и Кровь Господа нашего И. Христа, первее нужные вещи потребны суть сия: хиротописанный иерей от архиерея, намерение и волю священнику имети крепко к совершению тайны тела и крове Господни»... и далее: «о сем известно да ведут иереи, яко... аще намерения не имеет о том... и аще служити дерзнете кто тако... тайна тела и крове Христа Бога нашего никакоже совершится». Но «Учительное известие» («Воумление от архиерея»), составленное монахом Евфимием, по поручению патр. Иоакима, по собственному признанию составителя, собрано им «от книг киевских, белорусских и иных», в которые в XVII в. вошли и некоторые латинские

мнения. В частности, латинское мнение об *intentio* заимствовано составителем «Воумления» из требника П. Могилы (пп. 229–230). См. Мирковича Гр. О времени пресуществления св. даров. Спор, бывший в Москве в XVII в. Вильна. 1888 г. 253–254 стр.

⁴² - Злат. На Мф. Вес. L, 3. См. О предат. Иуды, Бес. I, 6 (II т.).

⁴³ - На 1 Кор. Вес. VIII, 1.

⁴⁴ - На 2 Тим. Бес. II, 3. См. на Иоан. Бес. LXXXVI, 4.

⁴⁵ - На Деян. Бес. XIV, 3.

⁴⁶ - Григор. Б. Сл. 40, на Крещение, (III ч. 298 стр. до изд. 1844 г.).

⁴⁷ - Исид. Пел. II кн. пис. 4.10 (III, 340), к пресв. Зосиме. Самому этому пресвитеру, по поводу того, что один человек, достойный уважения, приступив к алтарю с намерением причаститься св. тайн, «отступил назад, почтя непристойным священный тайны принять от нечистой руки» (т. е. пресвитера Зосимы), св. Исидор внушал: «как его я укорял, так и тебе советую или исправиться, или оставить служение досточтимому алтарю, чтобы желающих приступить к нему не отгонять тебе своими делами».

⁴⁸ - См. напр. у Кирилла иерус. Оглас. поуч. XVHI. 35, – у блаж. Августина. *Contra litter. Petilian lib. II, cap. XXXVII, n. 88; De bapt. contra donatis – tos, lib. VI, I, 1; Contra Crescont lib. III, c. VIII–IX.* – у св. Амвросия., *De sacerdot. gignit. c. V; De sacram. II, 5. § 14.*

⁴⁹ - В западном богословии общеупотребительны термины: «материя» и «форма Таинства». В нашем православном богословии эти термины редко употребляются, но употребляются. Так, у святителя Тихона Задонского читаем: «из чего состоит тайна? – Из двоих вещей, без которых не может быть тайна: 1) из материи, си есть из вещей, приличных тайн; 2) из формы, си есть из совершения, или слов священнических, которыми совершают тайну» (Должн свящ О седми тайнах. Стр. 1). Те же термины употребляются и в догматической системе архим. Иринея (Фальковского).

⁵⁰ - Тридентский собор учит: «если кто скажет, что чрез Таинства нового завета не подается благодать всегда и всем, которые из наследия Божия, даже если бы они принимали их и по чину (rite), но иногда и некоторым, – анафема да будет!» (Sess VII, cap. 70. И еще: «если кто скажет, что Таинства нового завета не сообщают благодати ex opere operato, на что для получения благодати достаточно одной веры в божественное обетование, – анафема да будет! (Sess. VII, cap. 8; св. cap. 6, приводимый ниже).

⁵¹ - Посл. вост. патр. 15 чл. Здесь же еще говорится: «мы отвергаем, как некую скверну и мерзость (κάθαρμά το καί μίσημα), учение, что при недостатке веры терпит ущерб полнота Таинства».

⁵² - Мы осуждаем, говорится в «Апологии аугсб. испов.» (art. XIII (VII). 18, 23), всю толпу схоластических докторов, которые учат, что тем, кто не полагает препятствия, Таинства сообщают благодать ex opere operate, без доброго внутреннего расположения приемлющих. Это чисто иудейское мнение, будто мы оправдываемся посредством внешних церемоний, без доброго сердечного расположения, т. е. веры. И однако же это нечестивое и опасное мнение с большим авторитетом проповедуется во всем папском царстве.. Никто не в состоянии исчислить, сколько злоупотреблений породило в церкви это фанатическое мнение de opere operato sine bono motu utentis. Отсюда проистекли бесчисленные профанации мисс». Кальвин замечает, что Таинства ex opere operato заключают в себе силу магическую (vim magicam). Köllner, Symbolik, II. 376. Leipz. 1869. См. у проф. Беляева, 223 стр.

⁵³ - Напр. у Альбрехта великого, Ал. Гадеса, Фомы Аквината, Бонавентуры. И. Д. Скотта, Габриеля Биля, Петра де-Палюде и др. И. Д. Скотт писал: «Таинство сообщает благодать в силу operis operati, так что для того, чтобы заслужить благодать, не требуется доброго внутреннего настроения, но достаточно, чтобы приступающей к Таинству не полагал препятствия». Г. Биль говорит: «Таинство сообщает благодать ex opere oprato. Это значит, что благодать сообщается приемлющему Таинство, если не мешает этому препятствию

смертного греха, уже по тому самому, что Таинство преподается, так что от приступающего к Таинствам, кроме внешнего принята, не требуется внутреннего доброго расположения» Св. Беляева Н. Я. проф. Пелаг. принц, в рим. католичестве. Пр. Соб. 1871 г. 1 т. 211–224 стр.

⁵⁴ - March-ineke, Symb lik, 171. См. у проф. Беляева, 222 стр.

⁵⁵ - Sess. VII, can. 6.

⁵⁶ - В такие же точно отношения к Таинствам поставляет человека и «Римский катехизис», когда говорит: «ничто не может помешать действиям благодати, ести сами приступающие к Таинствам не будут чуждаться духовных благ и противиться Св. Духу» (pars II, cap. 1, qu. 16).

⁵⁷ - Литература. – Алмазова А. Я. проф. История чинопоследований Крещения и Миропомазания. Каз. 1884 г. Рубцова И. свящ. Рассуждение о Таинстве Крещения. СПб. 1850 г. Таинство Крещения по чину правосл. церкви (Стран. 1864 г. янв.). Статьи по частным вопросам: О Крещении через погружение и обливание (Приб. к твор. св. отц. 1855 г. XIV г.) Ковалева Д. О Крещении младенцев (1857 г. XV ч.). Разбор учения реформатов о необходимости т. Крещения (Пр. Соб. 1865 г. III ч.). Заметки о Крещении в зап. церкви через однократное погружение (Пр. Соб. 1866 г. III ч.) Замечания на учение реформатов о совершителях т. Крещения (там же). Крещение и Миропомазание в первые три века христианства. Перев. из Probst'a – (Дух. Бес. 1873 г. I т.). Б-ва А. Когда нужно креститься? (Тр. К. Ак. 1892 г. №12). Мартынова А. В прот. Разбор протест. учения о Крещении детей с догмат. точки зрения (Вера и Раз. 1893 г. I т. 2 ч.) Учение блаж. Августина о не повторяемости Таинства Крещения (Тр. К. Ак. 1864 г. №5). В-го О. Спор о Крещении еретиков (Чт. люб. дух. пр. 1870 г. II т.).

⁵⁸ - Русское слово – «Крещение», происходя от слова «крест», значить собственно, совершение от кого-либо знамения крестного, или возложение креста, и усвоено Таинству Крещения, конечно, потому, что в нем многие действия совершаются во образ креста, который по совершении этого

Таинства и возлагается на крещенного Название это прекрасно выражает дух Крещения, которое, по апостолу, есть спогребение со Христом (Рим. 6, 3–4). «Чем для Христа был крест и гроб, замечает св. Златоуст, тем для нас стало Крещение, хотя в другом отношении» (На Римл. Бес. X. 4).

⁵⁹ - Алмазова проф. История чинопоследований Крещения и Миропомазания. 4–6 стр.

⁶⁰ - Почему Иисус Христос Сам не крестил никого? И. Христу не прилично было крестить кого-либо, ибо Крещение совершалось во имя Его, – это во первых. Во вторых, на Нем лежали другие важнейшие обязанности. Наконец, если бы Он Сам некоторых окрестил, то весьма легко мог бы произойти еще больший раскол, нежели какой произошел после в церкви коринфской (1Кор. 1, 11–17). Принимаемое в римской церкви предание. по свидетельству Иоанна Мосха (ум. 630 г.), записанное в «Гипотеипозах» Климента александрийского, будто «Христос крестил только Петра, Петра Андрея, Андрея Иакова и Иоанна, а сии прочих» (см. «Луг духовный» в рус. пер. Москва, 1848 г. 181 стр.), не заслуживает никакого вероятия. Это же предание находится записанным еще у Софрония Иерусалимского (Fragm. de bapt. apostol.). См. у проф. Алмазова, 8 стр.

⁶¹ - «Если бы кто захотел узнать, говорит Златоуст, имело ли какое-нибудь преимущество Крещение учеников (Иисуса) пред Крещением Иоанна, – мы скажем, что никакого, ибо то и другое Крещение равно не имело благодати Духа и целью того и другого было только приведение крещаемых ко Христу». На Иоан. Бес. XXIX, 1.

⁶² - Смирнова О. Происхождение и литургический характер Таинств. Тр. Киев. Ак. 1874 г, IV ч. 355 стр. См. Алмазова. История чинопоследований и пр. 14 стр. и след.

⁶³ - Указание на существование Крещения прозелитов можно видеть и в самом евангелии: когда Иоанн начал крестить, то не видно, чтобы иудеи почитали Крещение новым обрядом: они спрашивали только, по каком праву или полномочию он крестит, не будучи ни Мессиею, ни Илиею, ни другим пророком (Иоанн 1, 21–35). О ессеях известно также, что они никого не

принимали в свою секту без предварительного священного омовения. См. у И. Флавия. О иудейск. Войне. I кн. 11 гл. 8.

⁶⁴ - Тертул. О Крещении, V гл.

⁶⁵ - Август. In Iohan. Tract. XV, п. 4.

⁶⁶ - Дамаск. Точн. изл. прав. в. IV, 9. См. Кирилл иерус. Сл. оглас. III. 4; Григор. Б. Сл. 40, о Крещении Васил В. О Св. Духе. 15 гл.

⁶⁷ - Таковы, напр., были в самое древнее время аскодруты (особого рода гностики), которые, сообразно с основным своим учением, что религия есть познание, утверждали, что Таинства не должно совершать видимым образом, а потому и Крещение не считали нужным совершать видимо (Феодор. Haeret. fabul. lib. 1, с. 10). Тому же самому, выходя из того же начала, следовали и некоторые из последователей Маркиона (Ирин. Пр. ерес. 1 кн. XXI, 1–2). Кроме этих, только по другим различным побуждениям, Крещение водою отвергали еще: архонтики (Епиф. Ер. XL, 2), селевкиане или ермиане (Август. О ерес. 59), манихеи (там же, ер. 46), позднее – павликиане и др.; манихеи и павликиане считали воду произведением злого начала и потому отвергали водное Крещение. (Protius, Adversus manich. 1, 9).

⁶⁸ - В древней церкви если бывали случаи совершения Крещения не посредством воды, а и другою какою-либо жидкостью, (напр. вином, как свидетельствует папа Сириций), то это бывало только в самых исключительных обстоятельствах, – когда грозила явная опасность кому-либо умереть без Крещения, а воды между тем нельзя было достать. См. у Алмазова. Ист. чинопосл. Крещения и мироп. 245 стр. примеч.

⁶⁹ - См. напр. у Кирилла иерус. Огласит, сл. XVI, 12, а также у Тертуллиана, О Крещении 3 и 4 гл.

⁷⁰ - Такое понимание подтверждается и преданием древней церкви. «И Сам Спаситель наш Иисус Христос, Который не очищался в Крещении, но Крещением Своим очищал все воды, говорит блаж. Иероним, – тотчас, как только поднял главу из потока (statim ut caput exhilit de fluento) приял. Духа Святого» (Dial contra Inciter. Cap. VI). В подземном кладбище Каллиста

находится фреска II-го в., изображающая, по мнению известного археолога Де-Росси. Крещение Спасителя. Тут мужчина в короткой тунике, оставляющей правое плечо обнаженным, выводит за руку из воды молодого человека, совершенно нагого. Над головою последнего летит птица, имеющая что-то в клюве (см. Фрикена. Рим. катакомбы. II ч. 213 стр.). Такая фреска говорит за погружательное Крещение Спасителя.

⁷¹ - Указывают некоторые (из западных писателей), что Крещение в день Пятидесятницы 3000 человек (Деян. 2, 4) не могло совершаться через погружение. Но св. Лука и не говорит, будто ап. Петр крестил этих уверовавших в один день и при том без помощи других апостолов. Вероятнее, что совершала Крещение их и другие апостолы, «не в один день и в разных местах в Иерусалиме же. Крещение целых домов предполагает, говорят еще, совершение его через обливание. Но употребление на востоке домашних ванн, в которых удобно было крестить и через погружение, делает такое предположение —не необходимым.

⁷² - У LXX βαπτω и βαπτίζω есть перевод еврейских глаголов, однозначных с латинскими – *tingo*, *integro*, *subtingo*, которые выражают понятие погружения во что л. Это значение еврейских слов сохранилось в славянском переводе, напр.: и сниде Нееман и погрузися (ἐβαπτίσατο) во Иордане трижды. Употребление с таким же значением этого слова встречается и у древних греков, напр. у Гомера, Илиада I п. 392 ст.

⁷³ - В 8 апост. прав говорится: «аще кто епископ или пресвитер совершит не три погружения (μή πρία βαπτίσματα) единого тайнодействия, но едино погружение (ἐν βαπτίσμα), даемое в смерть Господню, да будет извержен». Единственно возможное понимание употребленного здесь слова βάπτισμα есть понимание в значении «погружения».

⁷⁴ - Тертул. De coron milit c. 3: *ter mergitmur, quam Dominus in evangelio determinavit.*

⁷⁵ - Басил. В О св. Духе; 27 гл ; Иерон. Пр. люцифер. 8 гл.; Созом. Церков. Ист. VI, 26.

- ⁷⁶ - Феодор Насрет. *fabul. Lib. IV, с. 3.*
- ⁷⁷ - Варнавы ап. Послание, XI гл.
- ⁷⁸ - Эрмы. Пастырь III кн. Подоб. IX, 16.
- ⁷⁹ - Клим. ал. Педагог, III, 1.
- ⁸⁰ - Тертул. *De согон mill с. 3. Сн. Прот. Праксея, 26 гл.;* Апост. пост. VII, 16; Кипр. карф. Пис. 62, к Магну, где разрешается сомнение в действительности обливательного Крещения.
- ⁸¹ - Васил. В. О Св. Духе, 15 гл.
- ⁸² - Григор. Нисск. Сл. о Крещении (VIII ч. 10 стр.).
- ⁸³ - Иерон. На Ефес II кн. IV, 5–6.
- ⁸⁴ - Кирил иер. Сл. тайнов. II, 4.
- ⁸⁵ - Злат. Слова огласительные (II т.). На Колос. Бес. VI, 4; на Иоан. Бес. XXV; на 1 Кор Бес. XL, 1 и мн. др.
- ⁸⁶ - Григор. Двоесл. *Epist. ad Leandrum.* Из этого письма видно, что в западной церкви погружение троекратное было повсеместным до VI в., а с VI в. совершаемо было Крещение, напр. в Испании и через однократное погружение; Григорий Двоеслов находил, что при правой вере в Св. Троицу «не может быть делом укориженным – погружать крещаемого младенца или трижды или однажды, когда и тремя погружениями может быть изображена троичность и одним погружением может быть изображено единство Божества». Такое же определение сделал Толедский собор (610 г.). О допущении совершения Крещения западною церковью чрез однократное погружение в позднейшее время говорил в свое время и патр. Михаил Керулларий (1054 г.). См. у. Алмазова. История чинопослед. Крещения и пр. 297–300 стр.
- ⁸⁷ - Дамаск. Точн. изл. прав. в. IV, 9.
- ⁸⁸ - См. у Алмазова. Там же, 300–303 стр.
- ⁸⁹ - Так, о св. Лаврентии, диакон римской церкви, повествуется, что он, находясь в темнице, крестил некоего воина, по имени Романа, посредством обливания. В другой раз таким же способом он крестил некоего Луцилла. (Bingham. *Antiqu. eccles Tom. IV, lib. XI с. 11, 85*). Таким же образом были

крещены мученики Акиндин, Игнатий Феодул, Филимон и мн. др. (Четьи-Мин. Изд. 1852 г. кн. VI, ч. II).

⁹⁰ - Евсев. Церк. ист. VI, 43.

⁹¹ - «Ты просил меня, писал Киприан к одному из африканских епископов – еп. Магну, сомневавшемуся в действительности такого Крещения, – как я думаю о тех, которые в болезни и немощи прияли благодать Божию (Крещение), должно ли почитать их истинными христианами, так как они не омыты, но только облиты спасительною водою (non luti, sed perfusi)? В этом деле... я .. думаю, что божественная благодать не может умаляться и ослабляться, и не может быть там что-либо меньшее, где с полною и совершенною верою и дающего и приемлющего, принимается то, что почерпается из божественных даров. Ибо зараза греха не так очищается в спасительном Таинстве, как нечистота кожи и тела в мирской и плотской бане, где для того, чтобы омыть и очистить все тело, нужны бывают селитряный цвет с прочими снадобьями, ванна и водоем... В спасительных Таинствах, по требованию нужды и по благоснисхождению Божию, верующим вполне сообщается благодать и при сокращении богоучрежденного чина». Твор. Киприана в рус. пер. I т. 370 стр. по изд. 1891 г.

⁹² - Евсев. Церк. ист. VI, 43. Крещенных чрез обливание древние христиане имели обыкновение в насмешку называть больными, или «расслабленными» (κλίνικος или clinicus). Кипр. каре. Пис. 62, к Магну (I т. 371 стр.).

⁹³ - Св. мученик Власий, иначе Вукол, вверженный мучителем в кипящую воду в котле, посредством окропления крестил некоторых воинов, уверовавших во Христа (Пролог, 3 февр.). Во времена гонений Максимиана чрез окропление крещен был муч. Ермоген в Александрии тамошними епископами (Чет.-Мин. XII кн).

⁹⁴ - Похваляя тех, которые не откладывали Крещение до конца жизни, св. Златоуст между прочим говорит: «хотя и равны дары благодати для вас и для принимающих Таинство при конце жизни, но неодинаково расположение воли и приготовление к делу. Те принимают Таинство на одре

(λαμβάνουσιν ἐν κλίνη), а вы в недрах церкви – нашей общей матери; те – в скорби и слезах, а вы – в радости и веселии» Сл. Огласит. I, 1 (II т. 252 стр. изд. 1899 г.).

⁹⁵ - См. о сем у Алмазова. История чинопосл. Крещения и пр. 308–309 стр.

⁹⁶ - Там же, 310–321 стр.

⁹⁷ - Определение это направлено было против р.-католиков и протестантов и вызвано особыми обстоятельствами того времени. См. Сергия еп. О правилах и чинопоследованиях принятия не православных христиан в правосл. церковь. Вятка. 1894 г. 103–112 стр.

⁹⁸ - Аббат Corblet, основываясь на археологических памятниках, полагает, что в западной церкви погружательно-обливательная форма Крещения была в употреблении с IV–VIII и с XIII–XIV вв. Histoire de Baptême Tom. I. Ciener. 1881, pag. 248. См. у Алмазова, указ. соч. 321 стр.

⁹⁹ - Иуст. Апол. 1, 61 гл.

¹⁰⁰ - Тертул. О Крещении, XIII; Прог. Праксея, XXVI гл. Ср. Киприан. Пис. к Юбаяну (1 ч. 287 стр.).

¹⁰¹ - Орт. О началах I кн. III, 2.

¹⁰² - Апост. пр. 49 В Апост. пост. (III, 16; см, VII, 43) также повелевается при погружении произносить «поимянно священное призывание Отца и Сына и Св. Духа».

¹⁰³ - Афанас. К Серапиону 1, 30. Тоже утверждает Дидим алекс. в «De spirit. Sanct.» сар. 24 (см. Иеронима твор. V т. 438 стр. в рус пер.), Григорий пис. Прот. македониан, 15 гл, Василий В. О Св. Духе, в Амфил. 11–12 гл.

¹⁰⁴ - Apud. Phot, biblioth. cod CCLXXX. См. м. Макария. Догм. Бог. § 203.

¹⁰⁵ - Васил. О Св. Духе, 12 гл.

¹⁰⁶ - Дамаск. Точн. изл. в IV, 9.

¹⁰⁷ - В новом завете тоже слово еще встречается только у Мф. 19, 28, и употреблено в эсхатологическом смысле. В ветхом завете оно не встречается.

¹⁰⁸ - Кирил. иерус. Поуч. предоглас. 16. Сн. у Василия В. Бес. побуд. к принятию Крещения (IV т.).

¹⁰⁹ - Злат. Сл. оглас. I, 3 (II т.).

¹¹⁰ - Феодор. Кр. изл. бож. догматов 18 гл.

¹¹¹ - Григ. нис. Сл. огласит. 34–36 (IV т). Сл. на Крещение Христово (VIII т 8 стр.) См. Злат. На Иоан. Бес. XXV, 1–2.

¹¹² - См. о сем у Алмазова. История чинопосл. Крещения II–XII гл.

¹¹³ - Григор. Б. Сл. 40, на Крещение (III т. 301 стр.).

¹¹⁴ - «Церковь приняла предание от апостолов преподавать Крещение и младенцам», говорить Ориген (На VI гл. Римл. V кн.; см. Бес. VI на Лев. 3; Бес. XIV, на Лук.). «Божественным нашим наставникам изволися допустить к Крещению и младенцев», говорится в книге «О церковной иерархии» (VII, 11). «На обычай крестить младенцев, говорить блаж. Августин, должно смотреть, как на апостольское предание (О кн. Бытия, букв. X кв. 23 гл.) О Крещении младенцев в их время свидетельствуют: Иустин (его свидетельство приводится в «Посл. вост. патр. член 16, из Quaest. et Respond, ad Ortot. quaest. LVII). Ириней (Прот. ер, II кн. XXII, 4).

¹¹⁵ - Кипр. карф. Пис. 46, к Фиду, о Крещении младенцев (I ч. 249 стр.).

¹¹⁶ - Правило собора направлено против пелагиан. Пелагиане, отвергнув бытие первородного греха в людях, учили, что младенцы крещаются не в оставление первородного греха, и что Крещение им нужно не для спасения их, которое, по их учению, возможно для младенцев и без Крещения, но только для того, чтобы улучшить их состояние, хорошее и само по себе. Хотя бы младенцы умер без Крещения, пелагиане обещали ему (по какому-то странному различению понятий) спасение и вечную жизни, только вне царствия Божия, а крещенным давали пред некрещенными одно то преимущество, что удостоивали их высшей степени блаженства, или царствия небесного. См. у блаж. Август. De peccat. merit, et remiss. I, 20; De haeres c. 88.

¹¹⁷ - Иное дело, если бы вообще действенность Таинства, самое бытие благодати в Таинстве и сообщение ее чрез него зависели исключительно от личной веры принимающего Таинство, как учит протестантство. Протестанты признают Крещение младенцев необходимыми но обосновать эту необходимость не могут, и потому именно, что мыслят Таинства действенными только под условием личной веры приступающего к Таинству. Лютер, на тот упрек, что Крещение детей, не имеющих веры, является не последовательности в его системе, отвечал, что вера младенцев заменяется верою восприемников. Но вера восприемников не есть вера самого крещаемого. Ссылка на веру восприемников есть самопротиворечие в протестантском учении о Таинствах, тем более, что в других случаях протестанты отрицают силу верующей молитвы за других, напр., за усопших. Эта последняя ссылка имеет полное свое значение лишь при признании Таинств «орудиями, которые необходимо действуют благодатью на приступающих к ним» (*ex opere operato*, – по учению римской церкви), и убеждению в силу посторонней веры и молитвы.

¹¹⁸ - Мать церковь, по словам блаж. Августина, дает младенцам ноги других, дабы они ходили, сердце других, дабы веровали, язык других, дабы исповедовали, чтобы они, как сделались больными чрез грех другого, так и спаслись чрез исповедание других, соделавшись здоровыми». (*De ver. apostol, serm. CLXXVI*). См. Посл. вост. патр. 16 чл.

¹¹⁹ - Григор. Б. Сл. 40, на Крещение. (III т. 302–303 стр.). См. в III т. Догмат. Бог. § 78, 104 стр.

¹²⁰ - Васил В. О Св. Дух, XV (III ч.).

¹²¹ - Кирил. иер. Оглас. сл. III, 7.

¹²² - Григ. Б. Сл. 39, на Богоявл. (III т. 268 стр.). См. Дамаск. Точн. изл. в. IV, 9.

¹²³ - Злат. Похв. бес. о муч. Иулиане, 2 (II т. 564 стр.).

¹²⁴ - Август. О град Бож. XIII, См. еще Тертул. О Крещении, 16 гл. Ориг. Увещ. к мучен. 30 гл. Кипр. карф. Пис. 60, к Юбаяну (I т. 345–348 стр.).

¹²⁵ - Посл. вост. патр 16 гл. И древние учителя говорили о неизгладимой печати Крещения. «Крещение, пишет Кирилл иерус, есть печать святая, несокрушимая» (Поуч. предоглас 16). По словам Василия Великого – в Крещении полагается «печать неприкосновенная» (Бес. побуд. к прин. крещ. (IV т. 215 стр. изд. 1892 г.), блаж. Иеронима – особенная печать Божия, подобная той, какою запечатлен был первый человек, созданный по образу Божию (На Ефес. I, 13). См. еще у Златоуста, на 2 Кор. Бес. III, 7; у бл. Августина Epist 185, ad Bonit. n. 23; De baptisma VI, 1.

¹²⁶ - Дамаск, Точн. изл пр в IV, 9.

¹²⁷ - См. о сем выше, в III т. «Догм. Бог.», § 111.

¹²⁸ - Август De bapt. V, 7.

¹²⁹ - Злат, На Деян. Вес. I, 5; на Иоан. Бес. XXXVIII, 2.

¹³⁰ - Симеон, солун. De sacramentis, с. LXIV. В рус. дер «Писания отцов и учителей, относящ. к истолков. богословию», II т. 68 стр.

¹³¹ - У лютеран и реформатов совершительная формула Крещения такова: «я крещу тебя N, в силу должности и звания. которое я имею, во имя Отца и Сына и Св. Духа» (см. у Серединского прот Сводная таблица вероисповеданий и сект. Рига. 1890 г. 99 стр.). В «Кратк. катих.» Лютера относительно способа употребления воды при Крещении говорится: «крестить значит... погружать в воду... В жарких восточных странах крещающихся тоекратно погружали в воду. У нас же... из-за сурового климата крещающихся только поливают водою (Кр. катих. Лютера, объясн. Каспари 235 стр.).

¹³² - Conf. ang. art. IX; Apol. conf. art. IX. См. Кратк. катих. М. Лютера, объясн. Каспари. 248. IV отд. Крещение. Подробнее о сем см. выше, в III т. Догмат. Богосл., § 112.

¹³³ - Подробнее о сем см. выше, в III т. Догмат. Богосл., § 112.

¹³⁴ - Кр. катех. Лютера, объясн. Каспари. 241–242 стр. См. Catech. Major. IV p. De bapt.

¹³⁵ - Некоторые из протестантских сектантов прямо признают и называют Крещение только обрядом, посредством

которого крещаемый всенародно свидетельствует о своем вступлении в общество христиан и принятии христианских обязательств. Таковы, напр., социниане и шведенборгиане. Социниане при этом утверждают, что совершать его нужно лишь только над переходящими из не христианства в христианство, ибо, говорят они, и апостолы крестили лишь иудеев и язычников.

¹³⁶ - Свидетельство Пальмера. См. у Михайловского свящ. Англии, церковь. 133 стр., и у Рождественского, Символические и богослужебные книги англиканской церкви. 420 стр. В американской епископальной церкви признаются допустимыми одинаково при Крещении как погружение, так и обливание, при употреблении совершительной формулы также в первом лиц. См. у проф. Кернского. Америк, еписк. церковь. 226–227 стр.

¹³⁷ - Лепорского проф. XXXIX чл. церкви английской. Хр. Чт. 1904 г. I ч. 619–621 стр.

¹³⁸ - Литература. – Алмазова проф. История чинопосл. Крещения и Миропомазания. Поспелова С. Рассуждение о чине Миропомазания. Москва. 1840 г. – Исторические сведения о чине Миропомазания (Рук. для сел. паст. 1864 г. III ч.) Ястребова М. Ф. проф. Таинство Миропомазания (Тр. Киев. Ак. 1907 г. дек).

¹³⁹ - Напр., Кирилл иер. – Сл. Тайнов. III, 6–7, Златоуст – Ка 2 Кор. Бес III, 4–5, блаж. Феодорит – На 2Кор 1, 23, Амвросий, – De mysteris, с VIII Свидетельства многих других отцов приведены у митр Макария. Догм. Бог. § 208.

¹⁴⁰ - Так, в «Постан. апост.» (III, 16–17) помазание крещаемого миром рассматривается как учреждение апостольское в собственном смысле. В кн. «О церк. иерархии» (IV, 1) говорится: «наставники наши (т. е. апостолы) именуют Таинством мура» священнодействие для сообщения Св. Духа.

¹⁴¹ - Макар, митр. Догм. Бог. § 209.

¹⁴² - Смирнова. Происхожд. и литургич. характер Таинств. Тр. Киев. Ак. 1874 г. IV т. 397–398 стр.

¹⁴³ - В ветхозаветном помазании царей и священников вошли прообраз Таинства Миропомазания и древние учителя

церкви, напр. Тертуллиан (О крещ. 7), Кирилл Иерусалимский (Тайновод. поуч. III, 6–7).

¹⁴⁴ - Тертуллиан, напр., упоминает, что «при посвящении в Таинства Митры было что-то в роде, помазания на челе», замечая при этом, что «дьявол применил к идолослужению все то, что употребляется при совершении ваших Таинств» (De praescript. adv. haeretic. c. XI; в перев. Карнеева I ч. 186–187 стр.).

¹⁴⁵ - Алмазова. Истор. чинопосл. крещ. и миропом. 369–370 стр.

¹⁴⁶ - Феофил антиох. пишет: «христианин – это имя помазания (χρίσματος) ибо мы помазываемся божественным елеем» (к Автол., 12). В Пост. ап. говорится: «епископ или... пресвитер погрузи их (крещаемых) в воде... После этого епископ пусть помазует миром» (III, 16), Об употреблении мира или елея при совершении Таинства низведения Духа Св. ясно говорят: Ориген (In. Levit. homil. VI, n. 5; VIII, n. 14: In. Ezech. hom. VI), Тертуллиан (О крещ. 7–8), Киприан (пис. 57, к Януар. I ч. 323 стр. по изд. 1891 г.).

¹⁴⁷ - Пост. ап. III, 15; Иппол. кан. 46; Кипр. пис. 60, к Юбаяну (I ч. 337 стр.). Фирмил. Пис. к Киприану. Тертул. О Крещении, 7–8.

¹⁴⁸ - Киприан, упоминая в одном месте о помазании миром и руковождении при совершении этого Таинства, в другом ясно говорить: «необходимо, чтобы крестившийся был помазываем, дабы приняв хрису, т. е. помазание (accepto chrismate, i. e. unctione), мог быть помазанником Божиим и иметь в себе благодать Христову» (пис. к Януар), а о необходимости руковождения умалчивает.

¹⁴⁹ - Св. Кирилл иерус., напр., посвятил целую беседу (поуч. тайнов. 3) объяснению этого Таинства, но ни слова не сказал о возложении рук.

¹⁵⁰ - Феоф. к Автол. I, 12.

¹⁵¹ - Тертул. О крещ. 7.

¹⁵² - Кипр. Пис. 57, к Януар. (I ч. 323 стр.). Св. Кирил. Иерус. Тайн, поуч. III, 3.

¹⁵³ - Карф. соб. (318 г) прав. 6. Это постановление подтверждено было на карф. соб. II (390 г.) пр. 3, карф. III (397 г.), прав. 34 и карф. IV пр. 36. В кн. «О церк. иерархии» (V, 1) говорится: «освящение божественного мира исключительно (принадлежит) священно-совершительной власти». Освящение мира у нас в России совершается только при двух кафедрах: киевской и московской, откуда оно рассылается по всей России. Приготовление его обыкновенно совершается на страстной неделе. В первые три дня оно, при непрерывном чтении евангелия, варится в горне, нарочито устроенном в храм, а в великий четверток освящается во время литургии. В состав его входят разные благовонные вещества, ибо благоуханность составляла свойство употребляемого для Таинства вещества и в древности (Пост. ап. VII, 44). О чине мирования и мироосвящения см. у прот. Никольского Т. Пособие к изуч. устава богослужения правосл. церкви. СПб. 1894 г. 596–599 стр. О приготовлении мира в Константинополе см. ст в Рук. для сел. паст. 1903 г. №13. О том же еще у проф. Алмазова в указ. исслед. 387–395 стр.

¹⁵⁴ - Пост. ап. VII, 44. В «Ипполитовых правилах» (кан. 46) приводится другой образец молитвы Миропомазания. Тертуллиан свидетельствует, что при Миропомазании «возлагают на нас руки, призывая и привлекая к нам Св. Духа молитвою, сопровождающей весь священный чин» (О крещен.). Киприан говорит: «крещенные по молитве предстоятелей чрез возложение рук приемлют Св. Духа и запечатлеваются божественною печатью (пис. к Юбаяну, – I ч. 337 стр.). О употреблении молитвы в позднейшее время свидетельствует блаж. Иероним (Прот. люцифер. гл. VIII–IX) и мн. др.

¹⁵⁵ - Феофил. К Автол. I, 12; Пост. ап. VII, 22. 43: III, 17; Иппол. прав. 46.

¹⁵⁶ - «Печатью Св. Духа, говорит св. Ефрем Сирин, запечатлены все входы в душе твоей; печатью помазания запечатлены все члены твои (См Макария м. Догм. Бог. § 209) Кирилл иерус. перечисляет. и самые члены, которые были помазываемы: «во-первых, говорит он, помазаны вы на челе

потом на ушах, после на ноздрях... далее на персях» (Сл. тайнов. III, 5).

¹⁵⁷ - Макария м. Догм. Биг. § 209. Иннокентия арх. Облич. Бог. II т. § 195.

¹⁵⁸ - Август. Tract. 118 in Iohann. n. 5.

¹⁵⁹ - Кирил. иерус. Сл. тайнов. III, 1 3. 4 и 7.

¹⁶⁰ - Август. Tract. 8 in epist. Iohan.

¹⁶¹ - II всел. соб. пр. 7; VI всел. соб. пр. 95. Чин присоединения неверных к православной церкви. См. Никольского Т. прот. Пособие к изучению устава богослужения прав, церкви. СПб. 1894 г. 662 стр. и след. Сергия еп. О правилах и чинопосл. принятия не православных в правосл. церковь. Вятка 1894 г. 130–131 стр. Не вполне точно сказано в «Прав. испов.»: «Таинство (Миропомазания) не повторяется, разве для тех, которые отвергнувшись от имени Христова, опять обращаются» (отв. на вопр. 105), равно и у преосв. м. Макария: «Миропомазание для отрекшихся имени Христова повторяется в случае обращения их к православию». (Догм. Бог. § 210, II).

¹⁶² - Игнатий еп. О Таинствах. 1863 г. 120 стр.

¹⁶³ - Тридентский собор определил: «если кто скажет, что св. конфирмации *ordinarium ministrum* не есть только епископ, но также и простой священник... – да будет анафема». Sess. VII. De confirm, can. 3. Сн. Sess. XXIII, can. 7. В «Римск. катех.» также говорится, что «только епископ имеет *ordinariam potestatem*» совершать конфирмацию. Pars. II, cap. III, qu. 11. Такими выражениями, очевидно, допускается возможность совершения действительной конфирмации и «не обычным», экстраординарным совершителем, т. е. священником.

¹⁶⁴ - «Ты, епископ или пресвитер, говорится в «Пост, апост.» (VII, 22), сперва помажь св. елеем, потом крести водою, наконец, запечатлей миром (σφραγίσαις μύρω). В другом месте, той же книги (43 и 41 гл.) совершителем Крещения и Миропомазания упоминается даже один – только священник (ὁ ἱερεὺς).

¹⁶⁵ - Так, в 20 пр. 1-го толедского собора говорится: «постановлено, чтобы в отсутствие епископа не миропомазывал

диакон, а совершал сие пресвитер; в присутствии же епископа он может совершать это, если только получит дозволение от последнего». Тоже находится в постановлениях других западных соборов, напр., собора Arasicansis (441 г.) 1 и 2 пр.; Епаонского соб. (317 г.) пр. 12: барсинонск. соб. пр. 2. Отцы испанского собора 619 г., упомянув в 7 пр. о том, что в древности священники имели много общего с епископами, между прочим совершали и Миропомазание, замечают, что «все это воспрещено священникам новыми правилами». См. у Алмазова. Ист. чинопосл. крещ. и миропомаз. 569–571 стр.

¹⁶⁶ - Амврос. De sacram. lib. III, c, II, n. S. De myster. c. VI, n. 29.

¹⁶⁷ - Иерон. Пис. 116, к Евангелу (III ч. 396 стр.). Тоже у Златоуста. На 1 Тим. Бес. XI, 1.

¹⁶⁸ - Иерон. Прот. люциф. IX (IV ч. 70 стр.).

¹⁶⁹ - Пис. к еп. Деценцию. Написано было против обычая евгубейских священников, в Италии, которые преподавали Миропомазание.

¹⁷⁰ - Григор. В. Пис. к еп. Януарию.

¹⁷¹ - Фот. Окружн, посл. 6.

¹⁷² - В этом смысле отвечал грекам по поручению папы Николая I. Ратрамн, корвейский аббат, на упрек греками латинян в том, что последние предоставили лишь епископам совершать Миропомазания и лишили того же права пресвитеров. См. у Гетте. Еретичество папства. 125–126 стр.

¹⁷³ - Позволение священникам совершать Миропомазание дается в западной церкви с XV в., но не всем из них, не при рукоположении во священника, а впоследствии в виде исключения, по требованию особых крайних обстоятельств. Такое позволение пресвитерам было даваемо многими из пап, напр, папами Иоанном XXI, Евгением IV, Николаем IV, Львом X, Урбаном V, Адрианом VI, Бенедиктом XIV, Пием VII и др. Евгений IV, присутствовавший в а флорентийском соборе, в своем декрете писал следующее: «впрочем апостольское седалище, по уважительным причинам, разрешает совершать Таинство утверждения (confirmations) и простому священнику

миром. освященные от епископа» (Harduin. Act. concil. t. IX, cd. 438). См. у Алмазова Истор. чинопосл. 572 стр. В новейшее время право совершать в экстраординарных случаях «*sacramentum confirmationis*» на западной церкви было распространено на иезуитов и миссионеров. Пospelова. О т. Миропомазания. 52 стр.

¹⁷⁴ - Злат. На Деян. Бес. XVIII, 3. Св. Епифан. Ер. XXI, I.

¹⁷⁵ - *Signo te signo crucis. et confirmo te chrismate salutis in nomine Patri et Filii et Spiritus Sancti.* См. Catech. roman. Pars II, c. III. De confirmatione. Сн. Стацевича Д. Простр. р.-католич. катехизис. Киев. 1889 г. 147–151 стр.

¹⁷⁶ - Стацевича. Р.-кат. катехизис. 144 стр.

¹⁷⁷ - В древнем геласианском требнике Таинств, изданном кардиналом Томазием, напр. говорится следующее: «ты погрузишь дитя в воду три раза; потом, когда оно будет извлечено из источника, голова дитяти должна быть помазана миром священником, с произнесением слов: «Всемогущий Бог, Отец Господа нашего И, Христа, Который возродил тебя водою и Духом и Который даровал тебе отпущение грехов, помазует тебя миром спасения, во Христе, Иисусе, Господе нашем, для жизни вечной». Об этой и других формулах западной молитвы Миропомазания см. у Гетте. Еретичество папства. 122–123 стр.

¹⁷⁸ - С этим соглашаются некоторые из самих же западных ученых. См. у Алмазова. История чинопоследований и пр. 409 стр., а также у Иннокентия арх. Облич. Бог. II т. § 146, III.

¹⁷⁹ - «Законоположительные послания пап и постановления св. отцов говорит, пишет известный в западной церкви писатель XI-й. Петр Дамиан (1073 г.), что после Крещения не должно отлагать совершения сего Таинства (т. е. Миропомазания), дабы лукавый оный хитрец не нашел нас безоружными. А намащенные мастью двоякой росы, одною (Крещением) исцеленные, а другою (Миропомазанием) укрепленные, мы безопаснее вступим на подвиг» (Petr. Damian. Serm. 1. De Dedic. eccles.) Некоторые из западных писателей сознаются, что обычай совершать Миропомазание вслед за Крещением имел силу до XIII в. См. у Иннокентия арх. Обл. Бог. II т. § 140.

¹⁸⁰ - А что в церкви после-апостольского века Миропомазание не отделялось от Крещения, видно из многих древних свидетельств. Тертуллиан, напр., свидетельствует: «вышед из купели, мы помазываемся благословенным помазанием». (О Крещении 7). Кирилл иер. пишет: «вам, когда вы вышли из купели священных вод, преподано помазание, сообразное тому, которым Христос помазался» (Поуч. тайнов. III, 1). Собор лаодикийский определил: «подобает просвещаемым по Крещении быти помазанным помазанием небесным и причастниками быти царствия Божия» (пр. 48). См. Пост. ап. VII, 22; Киприана. Пис. 57, к Януар. Амврос. De myster. с. 7. Август. In Iohan. epest. tract. VI, п. 10 и др.

¹⁸¹ - Руководство к обучению католической вере в высших школах. Хр. Чт. 1876 г. II ч. 69 стр. Керенского В. А. проф. Старокатолицизм, его история и внутреннее развитие. Каз. 1894 г. 233–234 стр.

¹⁸² - Керенского проф. Шестой интернациональный старокатолический конгресс (1904 г) и развитие старокатоличества в последние годы (1902–1904 г.). Прав. Собес. 1904 г. нояб.–дек. 792 и 1116–1117 стр.

¹⁸³ - В лютеранстве конфирмация состоит в следующем. К конфирмации допускается лишь только тот, кто имеет знание главных членов веры и особенностей лютеранского учения. Посему за два–три дня до конфирмации производится испытание детей по закону Божию в собрании пасторов и родителей. Оно решает, кого конфирмовать, а кого оставить до следующего раза, для лучшего ознакомления с истинами веры. В день конфирмации, во время самого богослужения, детям, каждому порознь, ставятся вопросы из катехизиса, и вопросы, предлагаемые при Крещении. По исповедании детьми в форме ответов на эти вопросы христианской веры и подтверждении обетов Крещения, возносится пастором молитва о том, чтобы Бог ниспослал на детей вновь Св. Духа, умножил в них познание И. Христа и правую веру, и затем подходящее к пастору попарно дети получают его благословение с возложением рук (последнее – на каждого) с соответствующим молитвенным благожеланием. Все confirmando,

обыкновенно за той же литургией, приступают к Евхаристии в первый раз в своей жизни. См. о сем в ст. Мегорского Е. свящ. О лютеранском богослужении. Пр. Об. 1866 г. 11 т. 172–174 стр.

¹⁸⁴ - Кипр, карф. Пис. 61, к Помпею (I т. 355 стр.).

¹⁸⁵ - В первоначальной редакции богослужебной книги англиканской церкви (принятой при Эдуарде VI, в 1549 г.), представлявшей простое сокращение римских богослужебных чинов, конфирмация еще носила признаки Таинства; но в последней редакции той же книги (1662 г.) она низведена в ряд простых обрядов, совершаемых епископом См.

Рождественского, Символич. и богослуж. книги англик. церкви. 434–443 стр. См. Замечания об американской «Книге общих молитв» в Хр. Чт. 1904 г. II ч. 800–801 стр.

¹⁸⁶ - «Вы имеете, наставляет он словами богослужебной книги, заботиться о том, чтобы это дитя, вами воспринятое, представить епископу для конфирмования после того, как оно на своем природном языке изучит символ веры, молитву Господню, 10 заповедей и наставлено будет истинам веры по определенному на то катехизису». См. Михайловского. Англик. церковь. 135 стр.

¹⁸⁷ - Торжество пасхального агнца, как оно описывается в составленном раввинскими книжниками служебнике и как приблизительно совершалось оно во время Христа, состояло в следующем. Когда все было приготовлено к назначенной вечер, и застольное общество приступало к торжеству, предлагаема была первая чаша вина (обыкновенно красного), которую отец семейства благословлял, произнося при этом благодарение, и из которой пило общество по порядку. После этою, вслед за омовением рук, пасхальная вечеря открывалась тем, что каждый брал немного из горьких трав и ел. Затем предлагалась вторая чаша вина, при которой отец семейства, на вопрос сына, объяснял цель и значение пасхальной вечера, сообразно с предписанием закона (Исх. 12, 26). Только после этой второй чаши начиналось собственно пасхальное торжество, при благословении преломленных на куски опресноков и испеченного агнца; в это время каждый возлежал за столом и по желанию ел и пил. По окончании трапезы отец семейства

умывал свои руки, благодаря Бога за пасхальный ужин, благословлял третью чашу, которая по преимуществу называется чашею благословения. Эту, вероятно, чашу Господь обратил в чашу нового завета (1Кор. 10, 26) и пил ее всю вместе с возлежавшими учениками. В заключение торжества испивали еще четвертую чашу. Вторая и четвертая чаши сопровождались пением положенных псалмов. Кроме пасхального агнца, опресноков и горьких трав, принадлежность пасхальной вечери составляет особого рода соус, обмакивая в который и ели куски агнца, опресноков и горькой травы.

¹⁸⁸ - «Иуда удалился ранее установления тайной вечери,» замечает о. А. Б. Горский (История евангел. 311 стр.). «Это видно из повествования Иоанна. Иуда получил только φωμίον, которым был указан, как предатель, и абие изыде (Иоан. 13, 30)». Другие думают, что Иуда соучаствовал и в самом Таинстве причащения. В новейшее время явилось еще мнение, что Иуда был удостоен приобщения только хлеба, но не вина, в каком смысле понимают и слова девятой песни на повечерии в великую среду: «руц простерл еси, ими же хлеб принял еси нетления, прияти сребренники» и пр. Проф. Н. Н. Глубоковский на основании евангельских данных находит «вероятным думать, что Иуда был удостоен приобщения только Таинства искупления, но не восприял залога, спасения», т. е. удостоен приобщения только хлеба и это послужило для него лишь к окончательному ожесточению (Лук. 23, 14–13). По удалении его и уже по вечери (Лук. 22, 20), когда в «горнице» не было предателя, преподана И. Христом чаша нового завета, из которой пили все. Такое представление, по мнению профессора «согласуется и с тем догматическим воззрением, что искупление смертью Господа было совершено за всех, а омытие Его спасительною кровию подается одним уверовавшим и верующим». См. заметку проф. Глубоковского по этому вопросу в Христ. Чт. 1897 г. I т. 812 стр.

¹⁸⁹ - Об установлении Таинства Евхаристии на пасхальной вечери не передает св. Иоанн. По поводу этого надлежит заметить, что он и в других случаях не говорит о том, о чем сказано у других евангелистов, сообразно с одною из целей

написания своего евангелия – восполнить сказания первых трех евангелистов (Евсев. Церк. ист. III, 24; VI, 14). Отсутствие повествования в его евангелии об установлении Таинства тем более понятно, что он уже передал обетование Спасителя об этом Таинстве, о котором не говорится у первых трех евангелистов; таково же повествование его о Крещении, таково же и о некоторых других случаях (Иоан. 2, 19–25; 3, 11–21). А что вечер, который описывает св. Иоанн в XIII гл., есть тот же вечер, который описывают три другие евангелиста, говоря об установлении Евхаристии, – это ясно видно из следующего: 1) св. Лука указывает на умовение ног Спасителем. (22, 27), а св. Иоанн описывает умовение (13, 4–16); 2) как св. Иоанн, так и другие евангелисты одинаково указывают на бывшие во время вечера: открытие Спасителем предателя, предсказание об отречении Петра, а по окончании вечера – удаление И. Христа с учениками в Гефсиманию, предательство, суд и др.

¹⁹⁰ - Прав, испов. 107. Катех. о причащении. Учител. известие при иерейском служебнике.

¹⁹¹ - Прав. исп. 107. Посл. вост. патр. 17 чл. Учит, известие.

¹⁹² - Епифаний говорит о евионитах: «в подражание святым Таинствам, совершаемым в церкви, они из года в год совершают Таинство (Евхаристии) на опресноках, и другую часть оною на одной воде.» (Ерес. 30, 16). Правильнее эти не совсем определенные слова понимать в том смысле, что евиониты стараются подражать церкви и в совершении Таинства Евхаристии, только совершают его не по церковному, а по своему, именно: совершают, по-видимому, раз в год, употребляя для него опресноки и воду; церковь, следовательно, поступала иначе, и в частности употребляла для Евхаристии не опресноки. У армян вошло в обычай совершать Евхаристию на опресноках при католикосе Иоанне, в VII в. См. Иннокентия арх. Обл. Бог. II т. § 150.

¹⁹³ - Употребление опресноков в западной церкви сначала появилось в церквях испанских (VII в.), потом в английских (VIII в), затем в германских (IX в). Патр. Фотий в своих обличениях латинских нововведений не упоминает об опресноках. Но в XI в. папа Лев IX утверждал, что на опресноках совершается

литургия и в Италии. См. Иннокентия архим. Обл. Бог. II ч. § 150.

¹⁹⁴ - Обзор доказательств восточных и западных полемистов по этому вопросу см. в ст. Августина архим. Спор греков с латинянами об опресноках и квасном хлебе в т. Евхаристии (Тр. Киевск. Ак. 1870 г. IV т), и в исследовании М. В. Чельцова. Полемика между греками и латинянами по вопросу об опресноках в XI–XII веках. СПб. 1879 г. См. Хр. Чт. 1879 г. II т.

¹⁹⁵ - Соглашение указанного разногласия о времени празднования пасхи – вопрос один из труднейших в области экзегетики и археологии, над разрушением которого давно трудятся. Существуют и разные опыты этого соглашения, более или менее удовлетворительно разрешающие трудный вопрос. Опыт разрешения этого вопроса см. у проф. Н. Я. Глубоковского в его ст. «К вопросу о пасхальной вечере Христовой и об отношениях к Господу современного Ему еврейства». По поводу немецкого исследования проф. Д. А. Хвольсона по тому же вопросу (Хр. Чт. 1893 г. II т.; сн. 1897 г. I т.). См. еще Хвольсона Д. А. Последняя пасхальная вечеря И. Христа и день Его смерти. I–IV ст. в Хр. Чт. 1875 г. II; 1877 г. I и II; 1878 г. I. Горского А. В. Совершил ли Господь Иисус Христос пасху иудейскую на последней вечери Своей с учениками (Приб. к твор. отц. 1853 г. XII ч.)? N. Соглашение евангел. сказаний о Пасхе, которую совершил И. Христос в навечерии Своей крестной смерти (Пр. Соб. 1861 г. II т.). Троицкого О. И. Последняя пасхальная вечеря И. Христа по синоптикам и Иоанну. Каз. 1893 г.

¹⁹⁶ - Такое объяснение было предложено еще св. И. Златоустом (на Матф. Бес. LXXXI, I.). По мнению одного из новейших писателей (Сеппа) выражение синоптиков τῇ πρῶτῃ, т. е. ἡμέρᾳ τῶν ἀσέμων – простой гебраизм, происшедшей от неимения в еврейском языке сравнительной степени: поэтому πρῶτος стоит здесь вместо πρῶτερος; πρῶτερος же значить прежний, предшествующий. Отсюда, правильный перевод этого места должен быть таков: «в день, предшествовавший дню опресноков», и, значить, первые три евангелиста не противоречат ев. Иоанну, который говорить: прежде праздника

пасхи. Примеры подобных гебраизмов есть и в других местах, напр. Иоан. 1, 15, (см. о семь в ст. «Спор греков с латинянами» и пр. Тр. К. Ак. 1870 г. IV, 651). По объяснению известного ориенталиста Хвольсона выражение в св. Матфея: в первый день опресночный составляет поврежденный текст. По восстановлению же первоначального текста нужно читать так: «первый день опресноков приближался и приблизились ученики». Ход этой порчи первоначального (еврейского) текста проф. Хвольсон, отправляясь от сирского текста, объясняет так: в первоначальном еврейском текст евангелия Матфея стояли рядом два глагола: «приблизился день и приблизились ученики»; по-еврейски каждый состоит из одних и тех же четырех букв; переписчик по ошибке пропустил одно слово. Вследствие пропуска утрачивался смысл и для восстановления его прибавили в начале предлог «в», и вышло: «в первый день опресночный приблизились ученики». По этой неверной корректуре потом были исправлены тексты св. Марка и Луки. Ученый разбор этой догадки см. у проф. Глубоковского. Хр. Чт. 1893 г. 4 кн. 707 стр. и след.

¹⁹⁷ - Есть, хотя немного, таких мест в Писании, где *ἄρτος* не означает хлеба квасного, напр., хлебы предложения в ветхом и новом завете, называются *ἄρτος προθήκεος* —, а они были пресные (Лев. 2, 111. Хлеб, преломленный И. Христом в Еммаусе, называется *ἄρτος* между тем это было в первые дни пасхи, когда в иудеи и употреблялись опресноки. Манну Псалмопевец называет *ἄρτος*ом небесным, *ἄρτος*ом ангельским. Иногда квасный хлеб отличается от опресноков, как *ἄρτος ζυμίτης*, (Лев. 7, 3).

¹⁹⁸ - Петровского А. В. Древний акт приношения вещества для т. Евхаристии и последование проскомидии (Хр. Чт. 1904 г. I п.), Мансветова Я. Историч. обзор чинопослед. проскомидии (Чт. люб. дух. пр. 1893 г. 5 кн.).

¹⁹⁹ - О таком предании свидетельствуют, напр, «Постан. апост.» VIII, 12, Иустин — в Аполог. I, 65–67, Ириней — Прот. ерес. V кн. II, 2–3, Киприан карф. — в пис. 63, к Цецилию, Златоуст — в чине литургии и толк, на Мф. Бес. LXXXII, 2,

Василий В. – в чине литургии, Дамакин – в Точн. изл. в. IV, 13 и др. Сн. еще карф. соб. 46 пр. и трул. соб. 32 пр.

²⁰⁰ - Так поступали гностические иудеи – христиане: евионеи (Ирин. Пр. ерес. V кн. I, 3; Епиф. Ер. XXX, 16), маркиониты (Епиф. Ер. XLII, 3), татиане (Ер. XLVI, 2), енкратиты (Ер. XLVII, 1), апостолики (Ер. LXI, 1). Этого же обыкновения, кажется, держались манихеи (Ер. LXVI; Август. Contra Favst. XX, 13). Из письма св. Киприана к Цецилию «О Таинстве чаши Господней» (I т. 388 стр.) видно, что в африканском церковном округе и из епископов «некоторые при освящении чаши Господней и преподавании ее народу, по невежеству ли, или по простоте», употребляли не вино растворенное, а одну воду. См. по этому вопросу ст, проф. Лебедеев А. П. Неожиданный спор между немецкими учеными о составе Евхаристических даров древнейшей церкви, – в Богосл. Вестн. 1894 г. 2 кн.

²⁰¹ - Обычай употреблять для Евхаристии одно вино, без растворения его водою, утвердился в армянской церкви, но он осужден был трулльским собором 32 прав. Позднее этот же обычай усвоен протестантством.

²⁰² - Слова митр. Филарета. См. у Городкова. Догм. Богосл, по сочин. м. Филарета, 250–251 стр. «Думающим иначе, замечает святитель, можно возразить: «вы, приписывая пресуществление одним словам священника, наносите оскорбление словам Христовым, представляя их без всякой силы и действия и думая произвести божественное действие словами человеческими».

²⁰³ - Дамаск. Точн изл. пр. в. IV, 13.

²⁰⁴ - Чин литургии св. И. Златоуста. Почти тождественны слова благословения и в литургии Василия В. «И для сего нового делания (для осуществления воли Спасителя о преложении хлеба и вина в Тело и Кровь Христову), чрез призывание, делается дождем осеняющая сила Святого Духа, говорить св. И. Дамакин. Ибо как Бог все, что ни сотворил, сотворил действием Св. Духа, так и ныне действием Св. Духа совершается то, что превышает естество, и чего нельзя постигнуть, разве одною верою». Точн. изл. пр. в. IV, 13.

²⁰⁵ - С особенною отчетливостью такое учение выражено в «Простран. катехизисе», где говорится: «важнейшее действие... в литургии верных» составляет: «произнесение слов, которые сказал Иисус Христос при установлении Таинства: примите, ядите, сие есть тело Мое; пиите от нее вси, сия бо есть кровь Моя нового завета. И потом призывание Святого Духа и благословение даров, т. е. принесенного хлеба и вина... потому что при сем самом действии хлеб и вино прелагаются или пресуществляются в истинное тело и истинную кровь Христову.» Восточные патриархи в своем изложении (чл. 15 по греч. подлиннику) пишут: «Таинство причащения, после того, как запечатлевается существительным глаголом (т. е. «есть» в словах: сие есть тело Мое... сие есть кровь Моя) и освящается призыванием Св. Духа, становится полным чрез бытие в нем означаемого, т. е. тела и крови Христовой». Если в «Чин архиер. присяги» и в «Прав, испов.» (отв. на вопр. 107) в определении учета об этом предмете не упоминаются установительные слова Христовы, то это потому, что там разумеется окончательное пресуществление св. даров. «Известие учительное» признает слова Господни существенно необходимыми к совершению пресуществления, а не только слова призывания и благословения.

²⁰⁶ - Древние учителя усвояли этим составным частям в чине совершения Таинства и принесения бескровной жертвы такое же значение, какое усвояется им и ныне православною церковью. См. святоотеческие свидетельства у митр. Макария в Догм, Бог. § 214, III, 2. О тайно-совершительной молитве, Евхаристии имеется исследование Карабинова И. А. Евхаристическая молитва. 1907 г.

²⁰⁷ - Прав. Испов. I ч. ответ на вопр. 107. То же в подлинном тексте: «αὐτή ἡ οὐσία τοῦ ἄρτου καὶ σὺσία τοῦ οἴνου μεταβάλλεται εἰς τὴν οὐσίαν τοῦ ἀληθινοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χρίτου διὰ ἐνεργείας τοῦ Ἁγίου Πνεύματος».

²⁰⁸ - Литература. – Малахова В. Я. Пресуществление св. даров в т. Евхаристии (Бог. Вестн. 1898 г. 6 и 8 кн.). Кирилловича А. А. Догматическое учение о т. Евхаристии в творениях Кирилла иерус. и св. Григория Нисского.

Новочеркасск. 1898 г. Его же. Догм. уч. о т. Евхаристии в творениях Иоанна Златоуста (Христ. Чт. 1896 г. 1 ч.) и Ефрема Сирина (Бог. В. 1896 г. 11 кн.). Никанора арх. Беседа об истинном теле и крови Христовых (против Л. Толстого). Об Евхаристии против реформатов (Хр. Чт. 1860 г. II т.) О св. причащении (там же, 1844, I т.). Ястребова М. Ф. Таинство Евхаристии (Тр. Киев. Ак. 1908 г. I т.). Пономарева П. II. Учение св. И. Златоуста об Евхаристии (Пр. Соб. 1904 г. апр. – май). Уч. Фомы Аквината об Евхаристии (авг.–сент.). Сюда же относится ряд статей по поводу обнаруженного старокатоликами стремления к соединению с православною церковью и выдвинутого ими вопроса об Евхаристии, именно: Гусева А. Ф. проф. К старокатолическому вопросу (Хр. Чт. 1897 г. май). К вопросу о «Filioque» и «пресуществлении» (Вера и Разум 1897 г. 1 т. 2 ч.; 1898 г. I т. 2 ч. 1899 г. I т. 1 ч.). Тезисы по вопросу о «Filioque» и «пресуществлении» (Пр. Собес. 1901 г. янв.), Старокатолический ответ на наши тезисы по вопросу о «Filioque» и «пресуществлении». Каз. 1903 г. и Последнее наше слово о старокатоличестве и его русских апологетах, Каз. 1904 г. Керенского В. А. Старокатолический вопрос в новейшее время (Прав. Соб. 1897 г. 1 т.). Киреева А. А. К старокатолическому вопросу. О Filioque и пресуществлении (Бог. Вестн. 1897 г. 2 и 7 кн. 1898 г. 1 кн.).

²⁰⁹ - «Заметь, что хлеб, вкушаемый нами в Таинстве, говорит блаж. Феофилакт, не есть образ тела Господня, но есть самая плоть Господа. Ибо не сказал Он, что хлеб, который Я дам, есть образ Моей плоти, но – есть плоть Моя (Благов. IV, на Иоан. VI гл).

²¹⁰ - Вот примеры: «зачем и вы преследуете меня, как Бог, говорит Иов, и плотью моею не можете насытиться (Иов. 19, 22)? У Псалмопевца говорится: если будут наступать на меня злодеи, противники и враги мои, чтобы пожрать плоть мою, то они сами преткнутся и падут (Пс. 26, 2). У пр. Михея Бог говорит о врагах избранного народа: едите плоть народа Моего и сдираете с них кожу их (3, 3; см, еще: Дан. 3, 8; 6, 24 и Гал. 5, 15).

²¹¹ - Бог заповедал через Ноя: мяса в крови души да не снете (Быт. 9, 4). Всяка душа, яже еще снет кровь, погибнет от людей своих (Лев. 7, 27; сн. 3, 17; 17, 10; 19, 26; Втор. 12, 16; 15, 23). Понеже с кровию ясте, тако ли наследите землю вашу... того ради сия глаголет Господь: падут мечем, зверем полевым предадутся на изядение, смертью поражу их (Иезек, 33, 25. 27; 1Цар. 4, 33).

²¹² - Злат. На 1 Кор. Бес. XXIV, 2.

²¹³ - «Почему он в этом повинен?! спрашивает Златоуст, и отвечает: «потому что проливает кровь и производит заклание, а не жертву приносить. Как тогда пронзившие (Господа) пронзили не для того, чтобы пить, но чтобы пролить (кровь Его), так поступает и тот, кто приобщается недостойно, и не получает никакой пользы». На 1 Кор. Вес. XXVII, 4.

²¹⁴ - Слово «покажет» нужно понимать здесь, конечно, не в буквальном смысле; Тело и Кровь Христа в Евхаристии невидимы. Оно здесь однозначнее со словами: «произведет», «сотворит».

²¹⁵ - Пост, ап VIII, 12 и 13.

²¹⁶ - Собор. древн. литург. в рус. пер. I вып. 178 стр.

²¹⁷ - Gelas. cyzic. Comment. in. act. conc. nic. c. 31. Diatyp. 3. Сн. У Макария м. Догм. Бог. § 215, V.

²¹⁸ - Дян. всел. соб в рус пер. I т. 446–447 стр. по изд. Каз. 1859 г. Св. Кирилл Алекс. и в других своих произведениях ясно выразил учение о том, что в Евхаристии хлеб и вино претворяются (μεταποιεῖσθαι) в Тело и Кровь Христову, напр., в толк, на Мф. XXVI, 27: на Иоан. VI, 52; XV, I; Прот. Нестор. IV кн. 4 и 5 гл.

²¹⁹ - Дян. VII-го всел. соб. Деяние VI-е. VII т. 233 стр. по изд. Каз. 1891 г.

²²⁰ - Изложение учения этих церковных писателей об Евхаристии см. у проф. Катанского. Догмат, учение о семи церковных Таинствах в творениях древнейших отцов и писателей церкви (Климента Алекс.= на 143–161 стр., Оригена – 202–236 стр.). Причисляют к символистам и Тертуллиана, но даже в тех местах своих сочинений, на основании которых

обвиняют его обыкновенно в символизме, он выразил веру в действительное присутствие тела и крови Христовых в Евхаристических элементах (см. у проф. Катанского, 283–302 стр.) Подозревают в символизме и св. Киприана карфагенского, но без достаточных оснований. О сущности Евхаристии он определенно выражался, что оно есть Таинство тела и крови Христовой (см. там же, 363–373 стр.).

²²¹ - Игнат. Бог. К Смирн 7 гл.

²²² - К Римл. 7 гл. См. еще к Ефес. 20 гл.

²²³ - Иуст. Аполог. I, 66.

²²⁴ - Об этих клеветах на христиан см. Разгов с Триф 10 гл: Апол. I, 20 гл; Апол II, 12 гл.

²²⁵ - Ирин Прот. ерес. V кн., II, 2.

²²⁶ - Ирин Прот ерес V кн II 2–3.

²²⁷ - Кирил. иерус. Сл. тайнов. IV, 1. 3.

²²⁸ - Сл. тайнов. IV, 2: V, 7.

²²⁹ - Сл. тайнов. IV, 6.

²³⁰ - Григор. Нис. Большое огласит, слово, гл. 37 (IV ч. его творений в рус. пер.). В этом слове наиболее подробно излагается св. Григорием учение об Евхаристии. В других местах своих творений он хотя и говорить, но редко, о том же Таинстве.

²³¹ - Μεταστοιχείωσις, означает собственно перемену самых стихий или основных элементов в каком-либо теле, и по своему смыслу и значению близко и даже почти тождественно с позднейшими: μετουσίωσις и transsubstantiatio. Встречается это слово в рассуждениях св. отца об Евхаристии только однажды. Для обозначения Евхаристической тайны, кроме μεταποίησιν (преимущественно) и μεταστοιχείωσις, св. Григорием еще употребляются: «μετάστασις и μετάθεσις перемена, перемещение, и ἀλλοίωσις – переименование, перемена, изменение.

²³² - Злат На Мф. Бес. LXXXII, 1. 4 и 5 См. еще на Иоан Бес. XI VI и XLVII и на 1 Кор. Бес. XXIV.

²³³ - Ефрем сир. Прот. исследователей естества Сына Божия (III т. 391 стр. по изд. 1897 г.).

²³⁴ - Васил. В. См. чин литургии его имени, также пис. 89, к Кесарии, о приобщении (VI ч. 201 стр. по изд. 1892 г.) и «Правила, кратко изложенные», 172 (V ч.) Епиф. Ancorat. п 57 Исид пелус Пис. к диак. Паламону (lib. III, ер. 364; в рус. пер. – II ч. 454 пис). Феодор. Толков, на I Кор. XI, 27; на Ефес. V, 2. Феоф. ал. Бес. на ев. Матф. III гл.

²³⁵ - Амврос. мед. De mysteriis, с IX.

²³⁶ - De sacramento lib. IV, с. 3, 4, 5. Он же еще пишет (в De fide 10, п 124): «мы всякий раз, когда принимаем тайны, которые чрез Таинство священной молитвы преобразуются (transfiguruntur) в плоть и кровь, возвещаем смерть Господню».

²³⁷ - Август. Contra advers legis et profetarum. Lib II, с. 9.

²³⁸ - De Trinitate, lib III, с. 10.

²³⁹ - Григорий В. На Мф. Бес. XXII.

²⁴⁰ - Жизнеописание св. Григория Двоеслова составлено в VII–VIII вв. диаконами Павлом и Иоанном. В нем рассказывается, что одна знатная римская женщина, принявши от св. Григория во время литургии и причащения верующих тело Господне, приняла его со смехом, сказав, «как ты называешь телом Господним тот хлеб, который я собственными руками приготовила»? Тогда святитель со всем народом обратился с молитвою к Богу о вразумлении заблудшей. По окончании молитвы частица св. даров, преподанная женщин и потом отложенная особо, представилась глазам присутствующих частицею тела, источающею живую кровь. – Случай этот ясно свидетельствует о вере западной церкви того времени в преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христову.

²⁴¹ - Льва В Serm. XLII, 5. Иерон. На Малах. I, 7 (XV т.): на Иезек. XLI, 8–12 (XI т.); пис. 38, о теле и крови Христовой. Илар. De Trinit. VIII, 13 et 16. Исуд. De offic. eccles. I, 18.

²⁴² - Оно изложено св. И. Дамаскиным в особой главе: «О святых и пречистых тайнах Господних» в «Точн. изл. прав веры», IV кн. 13 гл.

²⁴³ - Дамаск, Точн. изл. пр. в. IV, 13. Сн. такое же объяснение выражения *ἀντίτυπα* отцами VII-го всел. собора. Деяние VI. Деян. всел. соб. VII т. 233 стр. по изд. 1891 г.

²⁴⁴ - Такие возражения против учения о пресуществлении с давних пор выставляются протестантством (см. у Малахова Б. указан, с.г. в Богосл. Вестн. 1898 г. I т. 298 стр.) Не допускают и возражают против употребления этого термина и старокатолики. Со стороны протестантов это понятно, ибо учением о пресуществлении отрицается протестантское учение о Евхаристии, – как лютеранское, так и реформатское. Учение старокатоликов об Евхаристии не отличается определенностью. Роттердамская старокатолическая комиссия заявила православно-русской по старо-католическому вопросу комиссии при Св. Синоде (см. Церк. Вестн. 1896 г. № 39), что «установленным догматически, неизменно, комиссия (старокатолическая) признает на основании св. Писания и древней церкви следующее учение: «в св. Евхаристии мы принимаем Тело и Кровь Христовы, и он, хотя и кажутся для чувств хлебом и вином, суть здесь истинно (*vere*), действительно (*realiter*) и существенно (*substantialiter*)». Такое заявление заключает, по-видимому, православный смысл, так как предполагает субстанциальное присутствие тела и крови Христовых в Евхаристических дарах. Но по заявлению той же комиссии «школьным только мнением можно считать то, когда западные католические богословы говорят о пресуществлении, основываясь на понятиях о субстанции и акциденции в смысле Аристотеля» (там же). Не допуская «пресуществления», старокатолики отрицательно относятся и к лютеранскому учению об Евхаристии, и, в частности, признают Евхаристию жертвою, чего не допускают протестанты. Отождествлять в виду этого учение старокатоликов об Евхаристии с лютеранским, по-видимому, было бы несправедливым, но то, что они уклоняются прямо признавать действительное преложение хлеба и вина в истинное тело и истинную кровь Богочеловека, почему противятся принятию и термина «пресуществление», дает повод думать, что они стоят на своеобразно – протестантской точке зрения. В этом смысле высказываются о старо-

католическом учении об Евхаристии, напр., покойн. проф, А. Ф. Гусев. (см. в выше указ. статьях о старо-католичестве).
Добронравов В. (Десять лет из истории старо-католического движения, – ст. в Хр. Чт. 1890 г. II т.), прот. Смирнов Е. К. (Православен ли intercommunion, предлагаемый нам старо-католиками? – ст. в Вер. и Раз. за 1893 г.), прот. Мальцева А. П. (в ст. о старо-католичестве, печат. в Церк. Вед. сн. Киреева. Отв. о. прот. Мальцеву в Бог. Вестн. 1899 г. II т.). Недоразумения устранились бы лишь боле точным и более определенным раскрытием и изложением старо-католиками своего учения об Евхаристии в их вероисповедных книгах, но пока этого нет.

²⁴⁵ - Transsubstantiatio – пресуществление, если разбирать это слово филологически, значит переход одного вещества в другое, одной субстанции в другую. Первоначально этот термин появился на западе в век схоластики, вносящей философские термины в богословский язык (в XI–XII в.) и постепенно вошел здесь во всеобщее употребление. Способствовало этому появление ереси Беренгария, который учил, что в Евхаристии вместе с истинным телом и кровию Христа находятся истинные же хлеб и вино, но не преложенные, не пресуществленные. Термин transsubstantiatio ниспровергал заблуждение Беренгария. Кто собственно первый употребил это слово в учении об Евхаристии, в точности неизвестно, но на IV лютеранском соборе (1215 г.), при папе Иннокентии III, оно употребляется в актах собора и является признанным всею римскою церковью; с этого времени оно стало там входить во всеобщее употребление. На соборе тридентском этот термин получил символическое значение. ибо акты этого собора с словом transsubstantiatio (sess. XIII, с. IV et can. II) внесены в число символических книг римской церкви. Латинскому transsubstantiatio соответствует греческое μετασώσις . В восточной церкви этот последний термин стал входить в употребление в XV в. Первым писателем, который в учении об Евхаристии вместе с древне-отеческими терминами употребил μετασώσις (3 раза) был Геннадий или Георгий Схоларий, патр. константинопольский (1453–1459). Усвоился новый термин на восток однако не быстро, так как в нем не было нужды и греки

пользовались святоотеческими терминами в смысле «пресуществления». В XVI в. употребляли этот термин боровшееся с латинством Мелетий Пигас, патр. александрийский, Гавриил Север, еп. филладельфийский и Максим Маргуний, архидиакон п. Пигаса. Но особенная надобность явилась в этом термин в XVII в., когда появились на востоке сочинения (особенно вышедшее в 1653 г. с именем патр. Кирилла Лукариса, хотя и ложно ему приписанное, «Исповедание христ. веры») и люди, которые развивали протестантское учение об Евхаристии. В этом веке получили значение символических книг «Православное исповедание» м. П. Могилы и «Послание восточных патриархов», в которых ясно, точно, и определенно раскрывается учение о пресуществлении хлеба и вина в Евхаристии и употребляется термин $\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\omega\sigma\iota\varsigma$. Подробнее о сем см. в указ. ст. Малахова. Пресуществление св. даров в Бог. В. 1898 г. I т. 300–320 стр.

²⁴⁶ - Некоторые даже из лютеранских богословов, напр. Рюккерт и Шенкель, которых, конечно, нельзя заподозрить в данном случае в пристрастии, считают учение о пресуществлении св. даров древним, хотя самый термин, служащий выражением этого учения, признают новым. Рюккерт, напр., к «метаволикам», т. е. признающим преложение – пресуществление в Евхаристии, относить из восточных: Иустина, Григория Нисского, Кирилла Иерусалимского, И. Златоуста, Феодорита, Анастасия Синаита и И. Дамаскина, из западных: Киприана, Оптата, Илария, Амвросия, Гавденция, Льва I, Кесария арелатского; Григория В. и Исидора севильского (Ruckert. Das Abendmahl. Sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche. Leipzig. 1856. §. 393–441 и 450–454). Равным образом и Шенкель семена учения о пресуществлении находить у церковных писателей первых веков христианства – Иустина, Григория Нисского, Кирилла Александрийского и проч. (Schenkel. Die christl. Dogmatik. Wiesbaden. 1859. Lw B. S. 1130–1136) См. указ. ст. проф. Гусева, «Тезисы» и пр. в Пр. Соб. 1901 г. янв. 28 стр. и проф. Меренского, «Старокат. вопрос». Пр. Соб. 1897 г. I т. 236 стр.

²⁴⁷ - См. указ. ст. Малахова. Бог. В. 1898 г. 319 стр.

²⁴⁸ - Злат. На Мф Бес. LXXXVII, 5 О предательстве Иуды Бес. 1, 6 То же говорить и св. Амвросий. De sacrum. Lib IV.

²⁴⁹ - Дамаск. Точ. изл. прав, веры. IV, 13.

²⁵⁰ - Кирил. иер. Тайн. поуч. IV, 2; Григ. нисс. Богос. оглас. сл. 37 гл. Дамаск. Точн. изл. вер. IV, 13.

²⁵¹ - Дамаск. Точн. изл. прав. в. IV, 13.

²⁵² - Такого рода Евхаристический материализм был присущ р-католическим представлениям прежнего времени об Евхаристии. Так, р.-католический катехизис, изданный при папе Пие V, проповедует. что верующие в Евхаристии грызут кости, жуют мускулы и нервы и пьют прямо кровь Спасителя В средние века этого рода материализм в католицизме доходил до таких крайностей, что некоторые усвоили чудовищную доктрину о т. н. стеркоранизме, – с точки зрения которой Евхаристическое тело И. Христа обсуждалось, как подверженное пищеварительному процессу в желудке Сн. Гетте Еретич. папства в перев. К. Е. Истомина Харьков. 1895 г. 140 стр.

²⁵³ - Злат. На 1 Кор. Бес. XXIV. 5.

²⁵⁴ - Август Ennarat in Psal. XCVIII. Св. Кирил. иер. Тайн. поуч. V, 21–22.

²⁵⁵ - Напр. Григорий Нисский – в «Бол. огл. сл.» 37 гл. И. Дамаскин – в «Точи. изл. в.» IV, 13, Амвросий – в «De sacrum.» IV, 5. См. еще речь под заглавием: «Почему св. тело Господа преподается нам под видом хлеба?» приписываемую Ефрему Сирину, хотя не бесспорно ему принадлежащую. Об этой речи – у Кирилловича. Догм. уч. о т. евхар. в твор. св. Ефрема Сирина. Бог. В. нояб. 186–186. 190–193 стр. и в кн. «Достопамятные сказания о подвижничестве св. и блаж. отец». 65 стр.

²⁵⁶ - Филарета м. Слова Изд. 1848 г. 1, 228. Сн. Городкова. Догм. бог. по сочин. м. Филарета 249 стр.

²⁵⁷ - Таково, напр., видение, рассказанное в жизнеописаниях св. Григория Двоеслова (приводится в Четьи-минях, 12 марта). В указанном рассуждении под заглавием: «Почему св. тело Господне преподается нам под видом хлеба?», приписываемом св. Ефрему Сирину, передается другой случай вразумления «некоторого брата, усомнившегося

в Евхаристической тайне и уверовавшего после того, как увидел в Евхаристии действительное тело и действительную кровь «мала отроча», закланного ангелами. Подобный же пример чудесного вразумления и обращения к христианству чрез Евхаристические дары передается в жизнеописание св. Василия В. (Четьи-Минеи, 1 янв.). В произведениях древности не мало находится и других сказаний подобного рода. Между прочим, см. по сему вопросу ст. Туницкого Н. Л. Древние сказания о чудесных явлениях младенца Христа в Евхаристии, – в Бог. Вест. 1907 г. май.

²⁵⁸ - В «Учительном известии» священнику запрещается причащаться св. даров, которые покажутся ему в виде младенца или плоти, если этот виде не изменится, «ибо не суть сия Тело и Кровь Христова, но точию чудо от Бога, неверства или иные ради вины явлено». Отложив «претворенный в чудо Агнец», он должен взять другую просфору и совершать над нею проскомидию и «вся по ряду».

²⁵⁹ - См. сочин. Димитрия рост. т. V, «Дванадцать статей, иже уверяют сомнящихся о пресуществлении» и пр. Приводим некоторые статьи, имеющие отношение к указанным возражениям и недоумениям.

²⁶⁰ - То есть, неспособная подвергнуться страданиям или какому-либо повреждению.

²⁶¹ - В качестве таких возражений выставляют, напр., что учение о пресуществлении противоречить той истине, по которой как субстанция не мыслима без акциденции, так и акциденции не мыслимы без субстанции, что это учение предполагает уничтожение субстанции хлеба и вина, тогда как материя не уничтожима, или, – что в теле Богочеловека со времени Его рождения до крестной смерти, в силу непрерывного обмена матери, не осталось ни одного атома без замены другим и что поэтому у Него не было Своего тела в строгом смысле этих слов и т. п. Неосновательность и неуместность подобного рода рассуждений разъяснена в выше указанных статьях о старо-католичестве проф. Гусева и проф. Керенского.

²⁶² - Кирилл, иер. Поуч. тайн. IV, 3; Дамаск. Точн. изл. пр. веры. IV, 13.

²⁶³ - См. Добротолубии, ч. 2-я иноков Каллиста и Игнатия, гл. 92.

²⁶⁴ - Таковую непоследовательность обнаруживают в своем учении об Евхаристии старокатолики, признавая за Таинством жертвенное значение и в тоже время не допуская учения о пресуществлении.

²⁶⁵ - См. о сем в ст. Воскресенского М. И. Церковно-библейское учение об Евхаристии, как жертве. Вера и Раз. 1902 г. т. I ч, 627–632. Еще: Воронцова И. Об Евхаристии, как жертв. Там же, 1902 г. 2 кн.

²⁶⁶ - К Евхаристии относили это пророчество, напр., св. Ириней – Пр. ерес. IV кн. XVII, 5, Иустин – Разг. с Триф. XLI, св. И. Златоуст – Прот. иудеев V, 12. блаж. Феодорит – На Малахию I, 11, И. Дамаскин – Точн. изл. пр. в. IV, 13.

²⁶⁷ - Minchoh в законе Моисеевом употребляется только в смысле хлебного приношения (Лев. 2, 4), из которого после сожжения на алтаре askarah весь остаток назначался в пищу священникам (Лев. 2, 10). При принесении будущей жертвы, по словам пророка, будут воскурять фимиам (евр. mjucar (от catar – кадить). Курение фимиамом, по закону, было одною из составных частей жертвы askarah. Итак, жертва будущего, во-первых, имеет значение askarah, т. е. жертвы умиловительной; во-вторых, она называется minchoh, т. е. жертвой, которая назначена в пищу. Такие признаки жертвы вполне соответствуют жертве Евхаристической. См. по сему вопросу Гедеона иером. Археология и символика ветхозаветных жертв. Казань. 1888 г. стр. 121–122.

²⁶⁸ - «На священной трапезе лежит Агнец Божий, взявляя грехи мира, приносимый священником в жертву бескровную» (1 всел. соб.); – «мы совершаем в церквах бескровное жертвоприношение и таким образом приступаем к Таинственным благословенным тайнам» (III всел. соб.); – «ни Господь, ни апостолы, ни отцы бескровную жертву, приносимую священником, никогда не называли образом, но самым телом и

самою кровию» (VII всел. соб.), – так говорили отцы вселенских соборов об Евхаристии (см. выше, 162 стр.). Сн. трул. соб. прав. 3, 23 и 32.

²⁶⁹ - Евсев. Demonstr. Evang, 1, 10: Злат. Прот. иудеев, VII сл.; Август. О граде Бож. XVII, 20; Феодор. На Малах. I гл.

²⁷⁰ - Кипр. карф. Пис. 63 (I т. стр. 348 по изд. 1860 г.). Сн. Евсев. О жизни царя Констант. IV, 45; Кирил. ал. Объясн. XI анафем. (Деян. всел. соб. II т. 45 стр. по изд. 1861 г.1.

²⁷¹ - Григор. Б. Сл. 45, на св. пасху. Григ. Нис. Сл. о воскресен. I (VIII т.).

²⁷² - Злат. На 1 Кор. Бес. XXIV, 1–2; на Евр. Бес. XVII, 3; О священстве, VI, 4. Сн. Григ. Двоесл. Собесд. IV, 58 (по изд. в Каз. 1858 г. 372 стр.). Буквально приводимый свидетельства указанных и других отцов и учителей церкви об Евхаристии, как жертве, см. у м. Макария. Догм. Бог. § 219.

²⁷³ - См. Кирил. иерус. Тайнов. поуч. V, 9–10; Злат. На 1 Кор. Бес. XLI, 4.

²⁷⁴ - Кирил. иерус. Тайн. поуч. V, 8.

²⁷⁵ - Собр. древних лит. в русс. пер. I вып. 180 стр.

²⁷⁶ - Макариям. Догм. Бог. § 220, I.

²⁷⁷ - Такие возражения против Евхаристии, как жертвы, выставляют протестанты.

²⁷⁸ - Богослужение, на котором совершается Евхаристия, т. е. литургия, в р.-католической церкви обычнее называется миссою (одни производят это наименование от евр. missah – приношение, жертва Богу, другие – от возглашения: *ite missa est*, соответствующего вашему: «с миром изыдем»). Миссы бывают двоякого рода: совершаемые вслух всех на главном престоле храма с пением и органом (*missa cantata*), и прочитываемые, по просьбе или заказу частных лиц, на других престолах, наскоро, шепотом, с совершением однако Таинства (*missa lecta*). В храмах, в которых несколько престолов, нередко одновременно совершаются несколько мисс, разными священниками. В средние века дано было разрешение и одному и тому же священнику служить по несколько мисс в день на одном и том же престоле. Развившиеся отсюда

злоупотребления вызвали сильные глумления и ожесточение против р.-католических миес в протестантстве. Подробнее о сем см. Бобровницкого II. О происхождении и составе р.-католической литургии и отличии ее от православной. Киев 1873 г. Серединского Т. прот. О богослужении западной церкви. Спб. 1849–1856 г. Перепечина В. В. Римская литургия, ее отличие от православной и сравнительные преимущества последней. Витебск. 1903 г.

²⁷⁹ - В «Katech. roman.» (II pars, IV cap , qu. 12 et 13) употребление опресноков, в Евхаристии оправдывается тем, что И . Христос установил Евхаристию будто бы на опресноках, и ссылкой на I Кор. V, 7–8.

²⁸⁰ - История флорент. собора, Москва 1847 г. 160 стр.

²⁸¹ - Сн. Злат. На 1 Кор. Бес. XV, 3 Прот. иудеев, III, 4.

²⁸² - Стацевича Д. Простр. р.-катехизис, 158 стр. по изд. 1889. Сн. Catech, rom. P. II, с. IV, qa. 18–20. В римских служебниках пред словами Господа: приимите, пейте. стоит замечание, что ими освящаются дары, а произносятся они на литургии тайно.

²⁸³ - Вопрос об этом возбуждаем был и на флорентийском соборе. И тогда уже римскими иерархами выдавалось за верование вселенской церкви учение о пресуществлении св. даров при произнесении установительных слов Спасителя: приимите ядите... и пейте от нея вси... На принятие этого учения выразил свое согласие, вместе с некоторыми греческими иерархами, назначенный из Греции митрополитом в Россию Исидор, присутствовавший на соборе. По приезде на митрополию он пытался ввести это учение и у нас на Руси, повелевая воздавать дарам поклонение, как телу и крови Спасителя, с произнесением над ними слов установления Таинства. За свою измену православию, однако, он скоро был удален из России.

²⁸⁴ - Позднее, при папах Клименте VIII и Урбане VIII (в нач. XVII в.) были пересмотры и некоторые исправления служебника, изданного п. Прием V, но незначительные. Вошедшее в этот служебник учение о времени пресуществления св. даров,

проникло в XVII в. и в Россию, преимущественно в ее юго-западные части. Во главе защитников его стоял иеромонах Сильвестр Медведев. Но распространение этого латинского верования встретило себе сильное противодействие в лице ученых греков, братьев Лихудов, и патриархов Иоакима и Адриана. Патр. Иоаким созвал в 1689 году поместный собор, на котором были преданы анафеме защитники латинского учения; Медведев же был присужден к заточению. Преемник Иоакима, патр. Адриан, по поводу спора о времени пресуществления на литургии св. даров, обращался к восточным патриархам, которые в своем ответе высказали полное согласие с православием русской церкви о времени освящения даров. См. по этому вопросу исследование Мирковича Г. О времени пресуществления св. даров Спор, бывший в Москве в половине XVII в. 1886 г. Серединского Т. прот. О времени пресуществления св. даров. 1867 г.

²⁸⁵ - Кирил. Иерус. Тайн. поуч. V, 7; III, 3; I, 7.

²⁸⁶ - Григор. Нис. Бол. Огл. сл. 37 гл. Сн. Златоуста . О священстве, III, 5; VI, 4 Бес. о кладб. и кресте, 3 (II т.). Август. De Trini. lib. III, с. 4. п. 10; episit 149, ad Palim. с. 2. п. 16. Дамаск. Точн. изл. пр. в IV, 13/

²⁸⁷ - В великий четверг, когда у р.-католиков литургия совершается епископом со священниками, причащается под обоими видами только епископ (вопреки апост. прав. 8), а при совершении литургии прежде-освященных даров, совершаемой в страстную пятницу, под одним видом опресноков, ненапоенных кровию, причащается и сам священно-служущий (см. у Середанского Т. прот. О богослужении западной церкви. II ст. 28 и 36 стр.) Под одним же видом опреснока причащаются в латинстве и новопосвященные иподиаконы, диаконы, пресвитеры, аббаты (Середанского, там же IV ст. 154 й 230 стр.).

²⁸⁸ - Св. Кирилла иерус. дает подробное описание и самого чина приобщения. См. Танн. поуч. V, 21 – 22. Эта практика приобщения подтверждается и трульским собором (Прав. всел. соб. в изд. ж. «Чт. люб. дух. просв.» Вып. III, ч 2, стр. 605), И. Дамаскиным (Точн. изл. пр. в. IV, 13) и другими данными.

²⁸⁹ - См. по этому вопросу ст. Петровского А История чина причащения в восточной и западной церкви, – в Хр. Чт 1900 г. I т.

²⁹⁰ - Вследствие таких протестов при утверждении нового обычая бывало так, что после приобщения священнослужителей часть освященной крови оставляли в чаше и в нее для приобщения мирян вливали чистое вино, или наоборот, остаток освященного вина переливался из чаши священника в большую чашу с простым вином. См. указ. ст. Петровского в Хр. Чт. 371 стр.

²⁹¹ - Шморгунова З. Тридентский собор. Тр. Киев. Ак. 1863 г. II ч. 157–158 стр.; III ч. 5–7 стр. (начало ст. – 1862 г. 8 и 9 кн.). О тридентском соборе. Прилож. к ж. Чт. люб. дух. просв. 1869 г. VI, 165 стр.

²⁹² - В декрете собора о причащении говорится: «св. собор объявляет, что миряне и не служащие священники не побуждаются никаким божественным правом принимать Таинство Евхаристии под двумя видами и ни в каком случае нельзя сомневаться, чтобы причащение под одним видом не было достаточно для спасения. Ибо, хотя Иисус Христос установил? и преподал это Таинство апостолам под обоими видами хлеба и вина, однако нельзя сказать, чтобы все христиане обязаны были повелением Его принимать и тот и другой вид... Нельзя заключать из слов Его: аще не снесте плоти Сына Человеческого и не пиете крови Его, живота не имате в себе, как бы ни понимали их, что Иисус Христос повелел причащаться под обоими видами, потому что в другом месте Он говорит: кто снесть от хлеба сего, жив будет во веки. И хотя Он сказал: ядый Мою плоть и пияй Мою кровь имать живот вечный, но Он же сказал: хлеб, его же Аз дам, плоть Моя есть, юже Аз дам за живот мира. И наконец, хотя Он сказал: ядый Мою плоть и пияй Мою кровь во Мне пребываешь, и Аз в нем, но Он же сказал: ядый хлеб сей жив будет во веки. Притом церковь всегда могла устанавливать и даже нечто изменять в Таинствах, не касаясь только их сущности (как будто причащение крови не относится к существу Таинства), изменять для пользы верных, по различию мест, по требованию

обстоятельств и пр... Вот почему она, зная свою власть в совершении Таинств, хотя в начале христианства обыкновенно причащались под двумя видами, одобрила впоследствии обычай причащаться под одним видом и признала его законом, который запрещается изменять во своей воле, без власти самой церкви». Canon, et decr, concil. trident. Sessio XXI, cap. I et II. Сн. Catech, roman. P. II, с. IV qn. 50.

²⁹³ - После неоднократного обсуждения вопроса о причащении под обоими видами, собор определил: «он (папа), по своей особенной мудрости, пусть сделает то, что признает полезным для христианского общества и спасительным для желающих употребления чаши». Sess XXII. Deer, de reformatione.

²⁹⁴ - В канонах собора сессии XXI-й о причащении говорится: I – кан. «Если кто скажет, что по повелению Божию или по необходимости для спасения все и каждый верующий во Христа должны принимать тот и другой вид святейшей Евхаристии, – да будет анафема». II – кан. «Если кто скажет, что св. католическая церковь несправедливыми причинами и соображениями была побуждена к тому, чтобы причащать мирян и не священнодействующих клириков только под видом хлеба, или, что она в этом погрешает, – анафема да будет».

²⁹⁵ - Льва В. Serm. IV de Quadrag Рус. пер. «Бес при вступл. в четыредесятницу». См. в Воскр. Чт. 1849–1850 т. XIII ч. 497 стр.

²⁹⁶ - Apud Gratianum. Decr. III. de consecr. dist. II, с 12, Сн. Макария м. Догм. Бог. § 218, 3.

²⁹⁷ - Злат. На 2 Кор. Бес. XVIII, 3.

²⁹⁸ - Положение это в оправдание лишения верующих св. чаши придумано еще в XIII в. Бонавентурою и Фомою Аквинатом, а затем принято на соборах констанцском (XIII зас.) и тридентском (sess. XXI, cap. 3. et can. 3). Сущность его заключается в следующем: «надобно признавать за истину, что под каждым видом Таинства присутствует весь Христос, только не одинаково. Под видом хлеба присутствует Его тело по силе Таинства, а кровь ex reali concomitantia; равным образом, под

видом вина присутствует кровь Его по силе Таинства, а тело ex reali concomitantia, как душа и божество». Вследствие этого латинский священник, причащаясь св. крови (по чину литургии мозарабской или готеской), говорить: «Тело и Кровь Господа нашего И. Христа да хранить душу мою в жизнь вечную, аминь», а причащаясь св. тела (по чину литургии лионской), произносить: «Тело и Кровь Господа нашего» и пр Сн. Иннокентия архим. Облич. Бог. II т. § 170, III. Серединского прот. О богослуж. зап. церкви. IV ст. 124. 126 стр.

²⁹⁹ - Что это за ничтожная отговорка, можно видеть из следующего. Когда лишение мирян св. чаши вызвало в Чехии (в XV в) ропот и народное восстание против римской церкви, то эта церковь нашлась вынужденною на мнимо-вселенском базельском соборе позволить чехам причащаться св. тайн под обоими видами, и доселе причащает чехов под обоими видами. По подобным же причинам вскоре после тридентского собора папа Пий V особою буллою дозволил употребление чаши мирянам в некоторых епископствах Германии. Униатам также дозволяется употребление чаши.

³⁰⁰ - Лишение младенцев св. причащения стоит в папизме в связи и с безбрачием р.-католического духовенства. Пока оно было женатым и имело своих законных детей и законную семью, оно причащало и детей, а как только по принуждению папства сделалось безбрачным, решилось и на то, чтобы детей лишить причащения.

³⁰¹ - «Св. собор учит, говорится в тридентских определениях, что младенцы, не имеющие употребления разума, не вынуждаются к Таинственному причащению Евхаристии никакою необходимостью. Они, возрожденные чрез баню Крещения и соединившись со Христом, не могут потерять в детском возрасте уже полученную благодать сынов Божиих. Однако посему не должно осуждать древность, если в некоторых местах сохранился как либо (идуший от древности) обычай причащения детей. Ибо те святейшие отцы имели по обстоятельствам того времени похвальную причину так поступать (т. е. причащать детей); но они это делали не по необходимости (т. е. причащения) для спасения (детей), и

потому должно признавать, что нет какого-либо противоречия», т. е. между установлением древности и отрицанием со стороны собора необходимости этого установивши (sess. XXI, cap. IV). «Если же кто скажет, что для младенцев, прежде чем они придут в лета возраста, необходимо причащение Евхаристии, – анафема да будет» (sess. XXI, cap. IV). Сн Catech. roman. P. II, с. IV. qu. 47–48.

³⁰² - Август. О вменении и прощ. грех, I, 20; сн. 24 гл. Прот. Пелагия I, 22.

³⁰³ - «Весьма благочестиво установлен ежегодный праздник в честь этого Таинства» (причащения), замечает тридентский собор. Sess. XIII, cap. V.

³⁰⁴ - П Могилы. Αἴθερ. См. Востокова Авдия Об отношениях римской церкви к другим христианским церквам. СПб. 1863 г. II ч. 377 стр.

³⁰⁵ - Гетте. Еретичество папства. 155 стр. и след.

³⁰⁶ - Conf august p. I, art. X; Apol conf. ad. art. X.

³⁰⁷ - Artik. Smalc. p. III, art. VI; Form. conc. I p. с. 7; p. II, с. 7.

³⁰⁸ - «Об освящении (de consecratione) мы думаем, говорится в «Формуле согласия» (p. II, с. VII, 74–75 по изд. Muller`s), что истинное присутствие тела и крови Христовой в Евхаристии не производится словом или делом какого-нибудь человека, достоинством или заслугой или служением совершителя, или ядением или верою причащающихся, – ничто таковое не содействует для нас присутствие тела и крови Христовой. Что в Евхаристии имеем мы присущим тело Христово, это в простоте и с уверенностью должно приписать силе и слову Бога всемогущего, установление и строительству Господа нашего И. Христа. Ибо истиннейшие и всемогущие слова Господа нашего И . Христа, произнесенный Им при первом установлении Евхаристии, действительны были не во время тайной вечери только; напротив, их сила, мощь и действенность доселе продолжают и могущественны, так что во всех местах, где только совершается Евхаристия по установлению Господа и употребляются слова Его, преподаются и приемлются истинно присущие Тело и Кровь Христовы (corpus et sanguis Christi vere

praesentia) мощию и могуществом слов тех. Ибо там, где соблюдается установление Христово и произносятся над хлебом и вином слова Его и раздается благословенный хлеб и благословенное вино, чрез произносимый слова те доселе действует Сам Христос мощию первоначального установления Евхаристии, словом Своим, которое согласно воле Его, должно быть повторяемо».

³⁰⁹ - Form, concord, p II, c. VII, 83–87.

³¹⁰ - Form. conc. p. II, c. VIII.

³¹¹ - Отсюда лютеранская литургия не имеет проскомидии и всех тех молитв и священнодействия, который выражают собою значение Евхаристии, как жертвы.

³¹² - Conf. august, p. II, o. 3; Apol. conf. art. XXIV (XII).

³¹³ - «Веществам или видимым видам благословенного хлеба и вина, говорится в «Форм. Согласия» (p. II, c. VII, 126), не должно воздавать боголепного поклонения, а должно поклоняться так самому Христу, истинному Богу, который присутствует в Евхаристии истинно и существенно во время законного употребления ее». Воздавать Евхаристии боголепное поклонение, по мнению лютеран, значить обожать хлеб (άρτολάτρεϊα).

³¹⁴ - Подробное выяснение особенностей лютеранства касательно Евхаристии с критическим разбором их см. в труд Олесницкого Ив. Символическое учение лютеран от Евхаристии и несостоятельность итогу учения. Кам. Под. 1894 г.

³¹⁵ - «Я верю, говорить Цвингли, что в Таинств Евхаристии, т. е. в вечери благодарения, присутствует истинное тело Христа для созерцания веры, т. е. те, которые воздают Господу благодарение за благодеяние, соделанное нам в Его Сыне, признают, что Он воспринял истинную плоть, истинно пострадал, истинно омыл наши грехи Своею кровию, и, таким образом, все совершенное Христом как бы делается присущим им чрез созерцание веры. Но что тело Христа по существу и реально, т. е. само естественное тело на вечери присутствует и вкушается устами и зубами, как утверждают паписты и некоторые другие, взирая на мяса египетские, это мы не только

отрицаем, но и считаем заблуждением, противным слову Божию. Слова: сие есть тело Мое и сие есть кровь Моя должны быть принимаемы не буквально, а прообразовательно. Так называются хлеб и вино, которые суть символы истинного тела. Таинственное вкушение не может очищать душу, но вера в Бога (очищает ее) чрез И. Христа, которая есть духовное вкушение и внешний символ которого есть хлеб и вино. И как хлеб питает тело, вино ободряет и веселит, так и вкушение хлеба и вина укрепляет дух и делает его уверенным в милосердии Бога, которое состоит в том, что Он дал нам Своего Сына». Zwinglii Fidei ratio. Edit. Niemeyer, S. 26. Сн. Expositio christl. fidei (cap. IV), составленное Цвингли пред смертью Ibid. S. 44–50.

³¹⁶ - Calvin. Instit. IV, 17. n. 10, Conf. Helv. I, art. 21 et 23. Серединского Т. прот. Сводная таблица христ. вероисповеданий и сект, или сравнительное христ. вероучение. Рига. 1890 г. 105–107 стр. О т. Евхаристии против реформатов. Хр. Чт. 1800 г. II ч. 57–59 стр.

³¹⁷ - Литература. – Рождественского А. Символич. и богослуж. книги англик. церкви. Лепорского II. XXXIX чл. церкви английской. Хр. Чт. 1904 г. II ч. 621–635 стр. Замечания об америк. кн. общих молитв. Там же, 787–790 стр. Преображенская Н. диак. Современное англиканство. Уч. о присутствии И. Христа в Евхаристии. Бог. Вестн. 1901 г. февр. Керенского проф. Америк. Еиск. Церковь. 237–253 стр.

³¹⁸ - При раздаянии Евхаристических хлеба и вина причащающимся, напр., произносится: «тело (или кровь) Господа нашего И. Христа, которое было предано (или: которая была пролита) за тебя, да сохранить твое тело и душу в жизнь вечную.» Непосредственно за этими словами однако присовокупляется; «прими и ешь (или: пей) это (this) в воспоминание о том, что Христос умер за тебя и питайся Им в сердце своем верою с благоговением». Более определенно выражается катехизис. Здесь на вопрос: «что есть внутренняя часть или означаемая вещь» в Евхаристии, дается ответ: «Тело и Кровь Христовы (не вкушение тела и крови), которые истинно и действительно получают и принимаются (verily and indeed taken and received) верующим».

³¹⁹ - Так, в 1900 г., когда члены «Английского церковного союза» издали декларацию, что они, «держась крепко веры и учения святой, кафолической и апостольской церкви, что в Таинстве Господней вечери хлеб и вино, по действию Св. Духа, становятся (become) в освящении и чрез освящение, согласно установлению нашего Господа, истинно и действительно телом и кровию Христовою,» то многие члены вышли из союза, декларация сделалась предметом спора, – представляет ли выраженное в ней учение об Евхаристии учение англиканской церкви. (См. Бог. В. 1901 г. 1 т. 300 стр.).

³²⁰ - Соколова проф. Иерархия англик. церкви. 352 стр.

³²¹ - Сохранение даров не узаконяется и не должно практиковаться в английской церкви, – так заявил в 1900 г. примас англиканской церкви, архиеп. кэнтбурыйский, представив и обосновав свое заявление с точки зрения англиканского вероучения, каковое (заявление) подвергалось, впрочем, беспощадной критики, См. указ. ст. Преображенского в ог. Вестн. 299 стр.

³²² - См. об этом у Замятина А. Покаяние и его значение для нравственной жизни христианина. Киев. 1904 г. Введение, а также у Садова А. И. проф. Сознание человеческой греховности и потребность ее очищения, наблюдаемая у древних римлян (Хр. Чт. 1901 г. сент.).

³²³ - Что покаяние в ветхом завете возможно было лишь потому, что некогда Христос имел принести искупительную жертву, а без этого не имело бы никакого значения, – эта мысль общая всем отцам церкви.

³²⁴ - Λύειν, по общему библейскому употреблению, означает разрешить скованного (Иов. 39, 5), разрешать пленника (Пс. 101, 21; Иер. 47, 4), освобождать (Ис. 14, 17), а о пр. Иеремии сказано; той связан баше (δεδεμένος) во дворе темничном (Иер. 33, 1).

³²⁵ - Кипр. Пис. 49, к Корнелию, о даровании мира падшим (I ч. 283 стр.).

³²⁶ - Пис. к Киприану карф, (твор., Киприана, – I ч. 383 стр.).

³²⁷ - Август, блаж. Энхридион Лаврентию, LXXXIII гл.

³²⁸ - Злат. О священстве III, 5–6.

³²⁹ - Амврос. In. Luc. V, 23; De poenit I, с. 2 н. 7. De spirit, sanct. III, с. 8. Сн. Макария м. Догм. Бог. § 223. Там же (§§ 222 и 223) приводятся и указываются и многие другие свидетельства отцов церкви о власти пастырей вязать и решить.

³³⁰ - Феофана еп. Путь ко спасению 188 стр.

³³¹ - Злат. Бес. о покаянии III, 4. И в древних канонах покаяние называется «врачевством» души, а не карою (VI всел. 102 пр.: Вас. В. 3 пр.; Григор. нис. 8 пр.) Название исповедальни «врачебницею» неизменно сохраняется в православных требниках в последовании пред исповедью. Древне-церковные правила соборов и св. отцов и для епитимий не находят лучшего и более точного названия, как «духовное врачество, приличное недугу». В «Книге о должностях пресвитеров церковных» деятельность духовника сравнивается только с деятельностью врача.

³³² - О покаянии, как покаянном подвиге, предмете аскетики, можно читать у еп Феофана. Путь ко спасению, у Иоанна, еп. смоленского, Богосл. академ. чтения. СПб. 1906 г. 176 стр. и след., и в указ. труде Замятина. Покаяние и его значение для нрав жизни христианина.

³³³ - В сирском переводе и читается здесь: «изустно объявляли согрешения свои» (renuntiabant offensos suos).

³³⁴ - Ориген, давая совет испытывать наперед духовного врача и потом уже предаться воле его, прибавляет: «если найдет он нужным, чтобы болезнь твоя была открыта и врачуема пред всею церковью и что это может послужить и в назидание других и к уврачеванию тебя самого, то должно воспользоваться обдуманым и искусным советом такого врача». На Псал. XXXVII, Бес. II, 6 Сн. Пост. ап. II, 48; Тертул. De pudic. 19 гл.

³³⁵ - Иерон. блаж. Regulae monach с. 9. Сн. Злат. На Быт. Бес. XX, 3; Васил. В. Правила, кратко излож. Отв. на вопр. 229.

³³⁶ - Сократ. Церк. ист. V, 19; Созом. Церк. ист. VII, 16. По открывшимся неудобствам звание особого пресвитера-духовника отменено было сначала в Константинополе, при

патр. Нектарие (в конце IV в.), а потом его примеру последовали и другие восточные епископы. По вопросу об исповеди и духовниках исповедниках см. в исследовании Смирнова С. И. проф. Духовный отец в древней восточной церкви. I ч. Серг. пос. 1906 г. (тоже в Бог. Вест, за 1904–1906). Его же. Древне-русский духовник, Сер. пос. 1899 г. (отд. оттиск из Бог. Вест. 1898 г.). См. еще: О публичном покаянии (Пр. Соб. 1868 г. I ч.). Алмазова А. И. проф. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт внешней истории, в 3 частях. Одесса. 1896 г. (Отзывы об этом исследовании: Заозерского Я. А. проф. в Хр. Чт. 1902 г. I т. и Дмитриевского А. А. проф. в Тр. Киев. Ак. 1897 г. нояб.–дек.). Суворова Н. С. проф. К вопросу о тайной исповеди и духовниках в восточной церкви. Москва. 1906 г. Ветринского. Памятники древней христ. церкви. IV вып.

³³⁷ - Иоаннаеп. О покаянии. Бог. акад. Чт. 205 стр.

³³⁸ - И в «Прав, исп.» говорится; «сие Таинство (покаяние) оказывает действие и силу свою тогда, когда священник до уставу и обычаю церкви разрешает грехи. Ибо как скоро кто получает разрешение, тому в сие время чрез посредство священника прощаются от Бога все грехи, по слову Христа, Который сказал: приимите Дух Свят... (Отв. на вопр. 112.).

³³⁹ - Ἀνάθεμα, по производству от греческого ἀνά – τίθημι – полагаю вверх, возлагаю, отделяю, означает все выделенное из круга житейского обихода, посвященное Богу, дар, жертвование. В этом смысле оно употребляется у классиков (Гомера, Платона Софокла, Геродота), встречается в ветхом завете (Лев. 27, 28; 2Мак. 2, 13; 9, 16; Иуд. 16, 19 и др.) и в новом (Лук. 21, 5). Но так как вещь, посвященная Богу, чужда житейскому употреблению, то с данным словом в ветхом завете стали соединять понятие заклятия, заклятого, т. е. под клятвою определенная, выделенного Богу (Нав. 6, 17; 7, 1. 11–13; см. Дян. 23, 14), а потом – понятие отлучения, предназначение к гибели (Втор. 7, 26; 13, 15. 17; 20, 17; Нав. 6, 16; Числ. 21, 3 и др.). Значение отлучения от общества оно имеет и у ап. Павла (1Кор. 16, 22 и Гал. 1, 8; см. еще Рим. 9, 3). С значением «отлучения» слово анафема перешло от апостолов в христианскую церковь (см. о

сем у проф. Корсунского И. Н. Перевод LXX. Серг. пос. 1897 г. 473 и 615 стр., а также в Богосл. энцикл. изд. ж. «Странник», I т. под словом «анафема»). Сирохалдейское *marán áṯá* переводимое выражением *ó Kúrios ἤλθεν* – Господь идет, употреблялось у иудеев также в значении «отлучения», и, очевидно, смысл этого выражения был хорошо известен читателям послания (сн. Бронзова А. А. проф. Что такое «маранеа»? Стран. 1906 г. февр.). Ошибочно однако было бы на основании этих терминов отождествлять иудейское отлучение с христианским. В иудействе над отлученными произносилось «проклятье» (Втор. 13, 15; 20, 17; Нав. 6, 20; Суд. 21, 11; 1Цар. 15, 3 и др.), а I. Христос учил: благословляйте проклиняющих вас... Значит, христианское отлучение не могло быть тем, чем было иудейское проклятие. Формулой маран-афа (Господь идет) в христианстве предоставляется суд Господу, Который придет на суд. Кроме того, иудейское отлучение (проклятие) имело карательный характер и сопровождалось непосредственными следствиями для гражданской жизни, часто уничтожением, погублением, лишением права на дальнейшее существование; христианское же отлучение имеет чисто исправительный характер, лишает лишь духовных прав и то до исправления. То уже позднейшее явление, что духовное отлучение стало простирается и на гражданские права. См. о сем в ст. Смирнова Ф. Происхождение и литургический характер Таинств. Тр. Киев. Ак. 1875 г. 1 т. 89–93 стр.

³⁴⁰ - См. Алфавит на кн. «Правил св. апостол» и пр. под словами: «епитимия» и «грех».

³⁴¹ - О номоканоне Иоанна Постника и других древних покаянных сборниках, восточных и западных, см. у проф. Остроумова М. А. Очерк прав. церк. права. § 40.

³⁴² - Для несших публичное покаяние были следующие четыре покаянные ступени: (stations poeniteisles): а) плачущие (flentes, проοκλαίοντες) которые должны были стоять у дверей а с плачем умолять о допущении к покаянию, прося входящих в храм помолиться за них; б) слушающие (audientes, ἀκροώμενοι), которые слушали чтение св. Писания и проповедь в передней части храма – притворе и оставляли храм вместе с

оглашенными; в) припадающее или коленопреклонные (genuflectentes, substrari, γονυκλίνοντες, ὑποπίπτοντες), допускавшиеся до церковного амвона с дозволением оставаться в храме и по выходе оглашенных и слушающих, при чем они должны были падать ниц, а епископ читал над ними особые молитвы и возлагал руки; степень эта была самая продолжительная; г) вместе стоящие (consistentes, σύσταντες), которые присутствовали в храме во время всей литургии, но только не допускались к Евхаристии и к принесению даров вместе с верующими. Пробыв некоторое время в этой степени покаяния, кающийся получал последнее руковозложение от епископа и вступал затем в полное обладание правами члена христианского общества. Сн. Богосл. Энцикл. V т., под словом «епитимия», 476 стр.

³⁴³ - Август. Испов. VIII, 7.

³⁴⁴ - См. выражение того же взгляда: I вселен, соб. 12 пр.; анкир. пр. 5; Васил. В. пр. 3 8 и 12. Григор. нис. прав. 4, 5, 6, 8 и др.

³⁴⁵ - Сопс. trident. Sess. XIV, с. 4, 5 et 8.

³⁴⁶ - В р.-католическом катехизисе Д. Стацевича говорится: «совершенное сокрушение бывает тогда, когда одна только чистая любовь к Богу заставляет нас гнушаться грехами. Такое сокрушение оправдывает человека пред Богом, в случае опасности жизни, даже и без исповеди; только он должен иметь намерение исповедаться при первом удобном случае»... Впрочем, и «несовершенное сокрушение», как проистекающее от веры, похвально и достаточно для Таинства покаяния». 168 стр.

³⁴⁷ - См. об этом в ст. проф. Шостына А. П. Превосходство исповеди православной пред римско-католическою. Вера и Раз. 1887 г. 21 кн.

³⁴⁸ - Сущность пробабилизма заключается в следующем правиле: «кто в своих действиях руководствуется правдоподобным мнением (opinio probabilis), тот может быть спокоен, ибо ни в каком случае не грешит». Правдоподобным же признается всякое мнение, основанное на доводах, сколько-

нибудь уважительных, т. е. если имеет за себя авторитет нескольких мужей благочестивых, мудрых и опытных, или даже одного такого мужа. Он может погрешить только в том единственном случае, когда будет следовать мнению, осужденному папою. В выборе правдоподобных мнений человек вполне свободен и может ничем не стесняться, – может, напр., руководствоваться своими выгодами и следовать на практике тому мнению, которое наименее его стесняет и наиболее ему благоприятствует. Ю. Ф. Самарин, после тщательного пересмотра многих иезуитских курсов «Нравственного богословия», делает о них такое заключение: «смело можно сказать, что нет такого преступления, которого бы они иезуиты) не извинили, нет такого порока, начиная с грубейших и кончая самыми утонченными, нет той слабости, для которой бы они не придумали благовидного оправдания и поблажки. Разверните любой курс их Нравственного богословия, – это, в полном смысле слова, справочная книга, в которой всякий может отыскать по алфавитному указателю именно то, что ему нужно для усыпления своей совести». Самарина Ю. Ф. Иезуиты и их отношение к России. Москва 1866. См. еще: Янышева И. А. протопр. «Иезуитский антиномизм» в труде: Прав, христ. уч. о нравственности. 105–115 стр. «Иезуиты», – ст. в Богосл. Энцикл., изд. ж. Странник, VI т.

³⁴⁹ - Эта разница между православным и римско-католическим понятием о т. покаяния выражается и в самых названиях этого Таинства по-гречески и по латыни. Греческое μετάνοια – выражает собственно внутреннюю духовную перемену, латинское же poenitentia – означает внешний процесс штрафования, суда, наказания.

³⁵⁰ - Дабы р.-католический духовник не забыл какой-либо из тех вопросов, какие он обязан задавать при исповеди, в иезуитских руководствах (Денса, Лигуори) предлагается ему памятовать эти вопросы в кратком виде: «quis, quid, ubi, quibus, auxiliis, cur, quomodo, quando» (кто, что, где, с чьею помощью, для чего, как и когда)? При этом духовнику внушается «искусно, почти хитро, выпрашивать у грешника о всех грехах, которых

он за собою еще не сознает, или ради стыдливости желает скрыть».

³⁵¹ - Satisfactio, от facere satis, значит чистая, или совершенная уплата того, что подлежит уплате, иначе, – вполне достаточное возмездие за нарушение каких-либо правовых отношений.

³⁵² - В таких воззрениях католицизма находить свое объяснение учреждение римскою церковью инквизиции, равно и то, почему инквизиция и вообще римская церковь в средние века так неумолимо преследовала еретиков и действительных или мнимых врагов папства, и, поражая их духовными карами, томила также в страшных тюрьмах, подвергала ужасающим пыткам, жгла на кострах, проповедовала против них крестовые походы, осуждала целые города и даже области на совершенное истребление. Система католицизма такова, что ею требуется, чтобы виновные пред Богом и церковью получали должное возмездие.

³⁵³ - Все приведенный положения об удовлетворении правосудию Божию за грехи и средствах удовлетворения выражены в Conc. trident. Sess. XIV. De poenitentia, cap. VIII–IX et can. XIII–XIV. Catech roman. P. II, c. V, qn. 52–54. 59. Сн. Беляева Н. Я проф. Р.-католическое учение об удовлетворении Богу со стороны человека. Каз. 1876 г. 15–33 стр.

³⁵⁴ - Conc. trident. Sess. VI, can. 30; sess. XXII c. 2. Catech. roman. P. 1, cap. VI, qu. 3.

³⁵⁵ - См. у Иннокентия архим. Облич. Богосл II т. §§ 182–183.

³⁵⁶ - Символические вероопределения р.-католической церкви не дают точного и полного определения, что такое индульгенция, но богословы западные согласны, что индульгенция есть отпущение временных наказаний вне Таинства покаяния. Беляева Н. Я. Р.-Католич. учение об удовлетворении 35 стр. и след.

³⁵⁷ - См. об этом в указан. труде проф. Беляева, 163 стр. и след, а также в «Богословской энциклопедии», изд. ж. «Странник» под словом: «индульгенции».

³⁵⁸ - Первую индульгенцию и при том полную по поводу крестовых походов дал папа Урбан II, на соборе клермонском в 1095 году. См. у проф. Беляева в указан, труде, 177 стр.

³⁵⁹ - Учредителем первого юбилейного года был папа Бонифаций VIII. Он объявил юбилейным годом 1300-й год, возвестив особою буллою, что каждый за одно только путешествие в Рим и предписанное посещение главных церквей может получить «не только полное, но и полнейшее прощение наказаний за все свои грехи», – без всякой епитимии. Стечение паломников, желавших получить отпущение грехов столь верным способом, было громадно. По постановлению Бонифация юбилейный год имел повторяться каждые сто лет. Но преемники его сократили этот срок. Так, Климент VI в 1350 г. определил праздновать юбилей с полною индульгенцией, по примеру ветхо-заветного, чрез 50 лет, Убран VI – через 33 года, потому что Иисус Христос столько лет пробыл на земле, а папа Павел II в конце – в XV в. (1470 г.) определил, что юбилей должен происходить чрез каждые 25 лет, в виду кратковременности человеческой жизни. Этого правила держится римская церковь и доселе. Последними юбилейными годами были 1850, 1875 и 1900 год, также с объявлением полной индульгенции. См. статью Булгакова А. И, Римско-католические юбилейные годы в Тр. Киев Ак. 1899 г. окт.

³⁶⁰ - Касицына Д. Ф. проф. прот. Сборник статей. Москва. 1902 года 147 стр. Подобное же распоряжение было сделано п Климентом VII (антипапа).

³⁶¹ - «Папская курия, пишет покойный протоиерей профессор Д. Ф. Касицын, сделалась настоящим торговым домом (Kaufhaus). Чтобы иметь возможно больше доходов от торговли, назначен был верховный комиссар, которому поручено было специально заведывать продажей индульгенций. Верховный комиссар разделил всю Европу на округа, доходы с которых от индульгенций хорошо были известны по прежним опытам; для каждого округа назначен комиссар, большею частью епископ или архиепископ. Комиссары в свою очередь имели помощников, называвшихся «проповедниками индульгенций» (indulgentiarii). Бывали случаи, когда раздача

индульгенций отдавалась на откуп». В 1517 г. «откуп» по продаже индульгенций взяли на себя Фуггеры в Аугсбурге и их агент Альбрехт, архиепископ майнцский. Этим последним был отправляем для продажи индульгенций известный Тецель. См. в «Сборнике статей» прот. Касицына ст. «Новый вид папских индульгенций». 148 стр.

³⁶² - В некоторых р.-католических храмах эти таблицы висят и доселе. «Заявляю, что в 1881 г. в Амиене, осматривая тамошний великолепный собор, у выходной двери на стене видел я» свидетельствует П. И. Бартенев, редактор «Русского Архива», «большую таблицу в три столбца; в одном столбце перечислены грехи, в другом означение молитв, в третьем число франков. Тут же под таблицей столик и кружка для опускания монет» (Рус. Слово, 1895 г. № 81; см. «Сборник статей» прот. Д. 9. Касицына. 125–126 стр.). Подобные же таблицы находятся и в некоторых польско-католических костелах в западных русских губерниях.

³⁶³ - Таксы эти многократно были издаваемы, и не «врагами лишь Рима и неверами», как хотели бы думать и уверить других р.-католики, а с соизволения самих «непогрешимых» пап. Таковы, напр., таксы, изданные с соизволения пап: «Taxaі cancellariae apostolicae et taxae sacrae penitentiariae. Roma. Anno 1514. Ed Marcel Alber». Следующие издания были в Кельне в 1523 г., в Париже – в 1533, 1545 и 1564 гг., в Виртемберге – в 1528 г., в Венеции – в 1584 г., по приказанию папы Григория XIII. В 1700 г. Сильвием Дукием издан был тариф по повелению папы Льва. Мерль-д Обинье (Ист. реформации I т. стр. 34. 41) утверждает, что было до 40 изданий тарифа (см. у прот. Касицына. Сборн. статей, 203 стр. В Московской императорской публичной библиотеке, под №3105, имеется издание таксы за грехи на латинском и на французском языках, напечатанной в 1701 г. (см. там же, 206 стр.). В 1888 г. ученый патер Denifle напечатал древнейшую, по его мнению, таблицу покаянных такс, изданную папою Бенедиктом XII в 1338 г. В 1892 г. Тингл издал таксы канцелярия авиньонских пап. См. ст. Павловича А. А. Покаянные преискурранты в римской церкви. (Хр. Чт. 1895 г. 206–207 стр.). Подлинность такс удостоверена столь

неопровержимыми документами и другими историческими данными, что к признанию их подлинности вынуждаются р.-католические писатели; напр.. р.-католический патер Грин не далее, как в 1892 г., нашел себя вынужденным признать существование такс за несомненный исторически факт» (там же, 207 стр.). хотя протестантские издания их и были записаны в Index librorum prohibitorum. Вот некоторые извлечения из папской таксы за грехи, установленной, как значится в надписании, папою Иоанном XXII и обнародованной папою Львом X в 1514 г., по изданию в Париже Julien de Saint-Acheul`em в 1820 г. Гл. XVI. § 1. Изувечивший клирика получает прощение за 63 лиры и 14 сольдо. § 5. Мирянин, изувечивший мирянина, уплачивает за полное прощение 27 лир и 1 сольдо. Гл. XVIII. § 3. Желаящий заблаговременно заpastись прощением за всякое случайное убийство, которое он может сделать в будущем, платит 168 лир, 15 сольдо. Гл. XX. § 8. Убивший епископа или какого-либо клирика высшего ранга платит 131 лиру, 14 сольдо. § 9. Убивший аббата 24 лиры. Глава XXI. § 1. Прощение простого убийства мирянина стоить 15 лир, 2 сольдо, 6 динара. Гл. XXII. За убийство отца, или матери, или сестры следует уплатить для прощения 17 лир, 14 сольдо, 6 динарий. Гл. XXIII. § 1. Убивший свою жену платит за прощение столько же, как и отцеубийца. Гл. XXIV. § 1. Отец или мать, задушив свое дитя, платит за прощение 17 лир, 14 сольдо. Гл. XXVIII. Святотатец, вор, поджигатель, грабитель и им подобные получают прощение за 131 лиру, 6 сольдо. Папа, установивший этот тариф (Иоанн XXII), по достоверным свидетельствам, по смерти своей оставил 25,000,000 золота, – количество, которого не имели все вместе тогдашние владыки Европы. См. у прот. Касицына в «Сборн. стат.» 197–200 стр.

³⁶⁴ - Пенитенциария имела два источника доходов: один, исключительно свойственный ей, состоял в плате за отпущение грехов, а другой – общий у нее с канцелярией, состоял во взимании пошлин за делопроизводство (в таксах значится пошлина за делопроизводство) с тех, кто обращался к ним с просьбой о получении тех или других милостей. «В пенитенциариях (что ужаснее греха обыкновенной симонии) под

видом платы за бумаги, преступления грешников или благодатные дары оцениваются как обыкновенные вещи, и таким образом явно совершаются гнусные злоупотребления», так говорилось в «Protestatio nationis Germanicae», поданном немецким народом на Констанцский собор в 1418 году (см в ст. Павловича. 213–214 стр.).

³⁶⁵ - До нашего времени сохранились еще оригиналы разрешительных грамот того времени, напр., грамота 1517 г. На ней изображен доминиканец с крестом, терновым венцом и пылающим сердцем. По углам вверху изображение пригвожденных рук Спасителя, внизу – пригвожденных ног На передней стороне стоят слова: «Папа Лев X. 1517. Давайте! Это длина и ширина раны на пречистых ребрах Христа. Кто целует их, тот получает всякий раз отпущение грехов на 7 лет». На стороне обратной – крест с надписью: «этот крест, увеличенный в 40 раз, представляет рост Христа в Его человечестве. Кто целует этот крест, тот предохранен на 7 дней от внезапной смерти, от падучей болезни и от паралича» (Гейссер. Ист. реформ. 15–16 стр. Сн. «Сборник статей» проф. Касицына. 134 стр.).

³⁶⁶ - Сн. выше, Догм Бог. III т § 111, 407 стр.

³⁶⁷ - На тридентском соборе некоторыми епископами было сделано заявление об уничтожении раздачи индульгенций, но собор объявил подлежащими анафеме тех, которые «признают индульгенции бесполезными, или отрицают власть церкви давать индульгенции», выразив лишь требование, что их необходимо раздавать умеренной с осторожностью. «Как Сам Иисус Христос, говорится в соборном декрете, дал церкви право раздавать народу индульгенции, каковым правом она и пользуется с древнейших времен; то собор думает, что нужно навсегда удержать этот обычай, как самый спасительный для христианского народа». Но собор требует при этом, чтобы на будущее время индульгенции давались умеренно, из опасения, чтобы не ослабела церковная дисциплина. Все злоупотребления в этом деле должны быть исправлены, все изыскания преступной корысти уничтожены. Для сего каждый епископ в своей епархии должен собрать сведения о всех

злоупотреблениях в этом деле и представить их первому провинциальному собору для уничтожения. Sess. XXV. Deer, de indulgentiis.

³⁶⁸ - Утверждая, что протесты со стороны р.-католического клира против подлинности индульгенционных тарифов «есть только пустая формальность», о. В. Гетте между прочим о настоящем времени пишет: «они (индульгенции) известны всем тем, которые обращаются в Риме за разрешениями, и известные посреднические бюро стараются обнародовать их в кратком виде (resume); ибо при конгрегациях существуют агентства, которые озабочены приобретением всяких разрешений и которые сообщают своим клиентам цену, за которую лавочники могут доставать их». См. Еретичество папства. 208 стр.

³⁶⁹ - Так, папа Лев XIII в своей булле 1899-го года об объявлении 1900-го года юбилейным говорит: «в течение сего года мы с милосердием во имя Господне соизволяем подавать всем верующим во Христа обоюбого пола полное отпущение, прощение и оставление их грехов, если они, после искреннего раскаяния, принесут исповедь, примут причащение и по крайней мере один раз в течение 20 дней с благоговением будут посещать базилики ап. Петра, ап. Павла, св. Иоанна Латеранского и св. Марии Маджоре в г. Риме, если эти верующие живут там; в случае же, если они прибудут из других мест, то могут посещать эти храмы по крайней мере в течение 10 дней».

³⁷⁰ - Особенно значительные по своей продолжительности индульгенции даются за посещение Рима и поклонение его святыням. Так, поклонникам «Священной Лестницы», находящейся в римской капелле «Святая Святых», вблизи Латеранской базилики «для большого возбуждения набожности к столь святому действию», как восхождение по оной на коленях, «жалуется 9 лет отпущение грехов за каждую из сих 28 ступеней тем, кто на коленях восходит с сокрушенным сердцем, с молитвою, или с размышлением о страстях Спасителя нашего И. Христа... Папа Пий VII, постановлением священной конгрегации об отпущении грехов, 2 Сентября 1817 г....

пожаловал навсегда упомянутое отпущение, объявляя», что можно оное прилагать душам чистилища». Выходит, что отпущение даруется на целых 252 года ($9 \cdot 28 = 252$)! Печатный листочек с такой индульгенцией вручается и русским поклонникам, (см. в Душеп. Чт. 1896 г, III т. 740 стр.).

³⁷¹ - Так, напр., папа Лев XIII объявил «всем, которые девять предшествующих Пятидесятнице дней будут совершать публично или частно особенные молитвы Святому Духу (об обращении грехов), мы сообщаем за каждый отдельный день индульгенции семи лет и семи сорокодневий (*indulgentiam septem annorum totimque quadragenarum*), т. е. за молитву в течение 9-ти дней дается разрешение на 63 года ($7 \cdot 9 = 63$), а с сорокодневиями и более того! (См. Цер. Вед. 1895 г. № 38). В 1857 г. папа Пий IX обнародовал молитву об обращении греков: «Марие Дево чистая» и пр. К молитве сделана приписка: «Его святейшество папа Пий IX возвещает индульгенции и прощение грехов, совершенных в течение 300 дней, всем, кто со вниманием будет возносить эту молитву, и полное всепрощение, кто в течение месяца будет читать, возносить и распространять ее, простирая это всепрощение и на души чистилища» (см. у прот. Касицына. Сборн. стат. 154 стр.) Папы Пий 17 в 1821 г. и Лев XII в 1825 г. определили полное отпущение грехов и освобождение от всякой епитимии за молитву; «Се я, о всеблагий и сладчайший Иисус»... (См. у Авдея Востокова. Об отношениях римской церкви к друг. хр. церквам. 1863 г. II ч. 63 стр). Много других подобных же индульгенций, действующих доселе, указано в кн о. Гетте Еретичество папства, 201 стр. Аббат Минье собрал почти целый том разных «привилегированных» или индульгенционных молитв (см. у проф. Беляева. Уч. об удовлетворении, 46 стр.).

³⁷² - Образец индульгенций, выдаваемых частным лицам, см. у Востокова в указ. кн. II т. 64 стр., где приведена в подлинном текст индульгенция папы Григория XVI, выданная конгрегацией индульгенций поляку Оттону и помеченная 19 мая 1845 г. У проф. прот. Касицына (Сборн. стат. 124 стр.) приводится индульгенция, своего рода «паспорта в рай»,

выданная в Генте 29 марта 1650 г, «лиценциату прав Ипполиту Брему» «Обществом Креста» за 200,000 гульденов...

³⁷³ - Тертул. De pudicitia, XXII.

³⁷⁴ - Кипр. Пис. 43, к Антониану о Корнелие и Новациане; пис. 49, к Корнелию о даровании мира падшим. Сн. Иерон. De script, ecclesiast. гл. 86; Евсев. Церк ист. VI, 43.

³⁷⁵ - Conf. august p I, art. XII Apol ad art. XII–V, 28 35 36. Art. Smal cald. p. III, an. III, 2–8. Edit Muller.

³⁷⁶ - В «Catech. Minor» (введен, к гл. V-й) приводится следующая «краткая форма исповеди для несведущих», желающих найти успокоение своей совести в частной исповеди. «Вот как должен говорить ты служителю слова: «достопочтенный и возлюбленный господин, прошу тебя выслушать мою исповедь и объявить мне прощение ради Бога. Я, жалкий грешник, исповедуюсь пред Богом, что я виновен во всех грехах, особенно исповедуюсь пред тобою, что хотя я слуга (служанка и проч.), но господину своему служил неверно. Ибо я не сделал, не делаю того, что он приказал мне, раздражил и подвиг господина (или госпожу свою) к злоречию, многим пренебрег и подал повод к урону и проч. На словах и на деле явил я себя дерзким, был нетерпелив, ворчал и проч. Посему скорблю, прошу милости, обещаю исправиться». Господин или госпожа пусть говорят так: «наипаче исповедуюсь пред тобою, что я незначителен был в верном воспитании и наставлении детей и семейства в славу Божию, изрекал хулы, во зло употреблял имя Божие, говорил и делал непотребное и тем подал худой пример, ближних оскорбил, многих злословил, обвесил, обмерил, обманул ближнего при продаже товаров и проч.». Служитель же пусть отвечает: «Бог да будет к тебе милостив, и да укрепить веру твою. Аминь». Потом пусть спрашивает исповедующегося: «веришь ли ты, что мое прощение есть прощение Божие»? А когда сей ответить, что верует, пусть говорить: «да будет тебе по вере твоей. И я по заповеди Господа И. Христа прощаю тебе грехи твои во имя Отца, Сына и Св. Духа. Аминь. Иди в мире» (сн. «Кратк. катих. М. Лютера», объясн. Каспари. 274 стр.). Подробное перечисление грехов (scrupulosa enumeratio) на исповеди не

признается в символических книгах ни возможным, ни полезным, – считается даже вредным, так как может приводить грешника к сомнению и отчаянию. См. Conf. aug. p. I, art. XI; p. II, art. IV. Apolog. conf. art. VI, 2–5. 13. Art. Smalcald. p. III, art. VIII, 1–2. Conf. Helvet. poster. XIV (Niemeyer, p. 462).

³⁷⁷ - Conf. august. p. II, art. IV, 1–4. Apolog. art. VI, 2–4. 13. Art. Smalc. p. III, art. IV.

³⁷⁸ - Apol. conf. art. VI, 16–74.

³⁷⁹ - Краткий катех. Лютера, объясн. Каспари 269 стр. An. Smalcald. p. III, art. IX.

³⁸⁰ - Злат. На Иоан. Бес. XXXIV, 3; сн. Бес. о том, что говорит к народу с угодливостью опасно, 3 (II т. 704 стр. изд. 1899 г.).

³⁸¹ - Лепорского проф. XXXIX чл. англ. п. Хр. Чт. 1904 г II ч 618 стр. Сн. там же, 802 стр. Рождественского. Симв. и богосл. кн. англ. ц. 373–374 стр. Керенского проф. Амер. еп. церк. 281–288 стр.

³⁸² - Боннская конференция. Отчет А. А. Киреева. 1884 г. 58 стр.

³⁸³ - Catechisme catholique. 1876. Berne, p. 77. Christkatholischer Katechismus. Bern. 1888. S. 87. Prage 123. – Тоже и в других катехизисах. Сн. Керенского проф. Старокатолицизм, его история и внутреннее развитие. Каз. 1894 г. 241 стр.

³⁸⁴ - О символических книгах старокатоликов. Хр. Чт. 1876 г. II ч. 442 стр.

³⁸⁵ - См. об этом в ст. проф. Керенского. Шестой интернациональный старокатолический конгресс (1904 г.) и развитие старокатолицизма в последние годы (1902–1904 г.). Прав. Соб. 1904 г. нояб.–дек. 1078–1103 стр.

³⁸⁶ - Керенского проф. Пятый интернациональный старокатолический конгресс и современное (внешнее и внутреннее) развитие старокатолицизма. Харьков. 1902 г. 48–54 стр. (тоже в Вере и Раз. за 1902 г.).

³⁸⁷ - Слово $\chi\epsilon\rho\omicron\tau\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ заимствовано церковью извне. У афинян этим словом обозначалось избрание на общественные

должности, при чем подача голосов совершалась чрез протягивание или поднятие рук, – χεῖρας τεῖνεῖν, χεῖροτονεῖν, χεῖροτινίᾱ. Такой же способ подачи голосов при избрании на общественные должности вошел затем в употребление и у римлян. В новом завете это слово употребляется, с одной стороны, в значении избрания в клир (напр. 2Кор. 8, 18–19), а с другой – самого действия поставления на ту или другую его степень (напр. Деян. 14, 23). В таком же двояком значении – избрания и поставлена, употребляется оно у греческих христианских писателей и в правилах как апостольских (напр. 1 пр.), так и соборных (напр. I всел. соб. 4 пр.; антиох. 13 и 19 пр.; лаодик. 5 пр.). Позднее это слово стали употреблять только для обозначения священнодействия, чрез которое поставляется избранный на ту или другую степень церковной иерархии. Зонара в толковании на 1 апост. правило говорит; «ныне хиротонией называется совершение молитв посвящения над избранным в священство и призывание на него Св. Духа, потому что архиерей, благословляющий рукополагаемого, простирает руку (τεῖνει τὴν χεῖρα). А в древности и самое избрание называлось хиротонией». В настоящее время под хиротонией разумеют поставление только на иерархические степени священства, поставление же в низшие степени клира (иподиакона, диакониссы, заклинателя, чтецов, певцов, и др.) принято обозначать словом «хиротесия» (от χεῖρ – рука и τίθημι – полагаю). В римской церкви (в Pontificale Romanum) посвящение во все степени клира носит общее название «ordination».

³⁸⁸ - Литература. О Таинстве священства (Пр. Соб. 1867 г. II – III т. Хр. Чт. 1838 г. III ч.). О степенях т. священства (там же, 1868 г. I и II т.). Церковные постановления о священстве (там же, 1859 г. 11 т.). Фоменко К. прот. О священстве, как Таинстве (Мис. Об. 1899 г. Прил. I кн.). Экземплярского В. Библейское и святоотеческое учение о сущности священства. Киев. 1904 г. Сн. указ. литературы в § 122.

³⁸⁹ - Злат. На Иоан. Бес. LXXXVI, 3.

³⁹⁰ - Такое понимание есть. Некоторыми римскими канонистами и английскими епископами ἐπάρας τὰς χεῖρας

признается означаящим то же, что ἐπιθήσις τῶν υἱέρων, и благословение отождествляется с посвящением или хиротониею апостолов в епископы.

³⁹¹ - В ветхом завете посвящение на служение при скинии и храме делалось чрез посредство елея и крови, яже на алтари, помазанием и кроплением ими на посвящаемых (Лев. 8, 30).

³⁹² - По этому вопросу см. историко-археологическое исследование Неселовского А. З. Чины хиротоний и хиротесий. Кам.-Под. 1906 г. Апостолы при поставлении на священные степени возлагали на посвящаемых не одну, а обе руки, как можно заключать на основании 2Тим. 1, 6; 1Тим. 5, 22. По чинопоследованию греческой и русской церкви архиерей возлагает к держит свою десницу на глав рукополагаемого. Возложение одной, а не обеих рук при посвящении, вошло в употребление в церкви еще в древнее время. У р.-католиков доселе принято возлагать об руки. Существенного значения тому, одну или об руки должно возлагать при посвящении, церковь, очевидно, не усвояла.

³⁹³ - Эта молитва, как и следующая, тождественны в греческой и русской церкви. Но при рукоположении во епископа возглашение этой молитвы по чинопоследовании русской церкви начинается словами: «избранием и искусом боголюбнейших архиереев, и всего священного собора, божественная благодать» и т. д., а в греческом евхологии; «избранием и утверждением священнейших митрополитов, боголюбнейших архиепископов и епископов, божественная благодать» и т. д.

³⁹⁴ - Мнение, что тайнодействие рукоположения совершается возглашением «Божественная благодать», появилось в конце XIV или в начале XV в Первый дал объяснение этому возглашению в смысле тайно-совершительных слов Симеон Солунский. Так же понимается это возглашение в системах Догматического Богословия: у архим. Антония (§ 315), за ним у митр. Макария (§ 240), также у еп. Игнатия в кн. «О Таинствах» (248–249 стр.). У других отечественных богословов, напр. у арх. Иринея (Compendium II torn. 144), А В. Горского (в неизданных акад. чт. по Догм Бог.), у

еп. Евсевия в «Бес. о Таинствах», (423 стр. по изд. 1850 г.) утверждается, что возгласение и обе тайные молитвы, следующие за возгласением, составляют одно нераздельное целое и вместе с руковоплощением имеют совершительное значение, или составляют видимую сторону Таинства. Подробнее о совершительных словах т. священства см. у проф. Соколова В. А Иерархия англик. еписк. церкви. Серг. пос. 1897 г. 180–193 стр., а также у Неселовского. Чины хиротонии. 128–134 стр. и в ст Аксакова Н. Предание церкви и предания школы. Богосл. Вестн. 1903 г. III т.; 1909 г. I т.

³⁹⁵ - «Воспоминаю тебе возгревати дар Божий, живущий в тебе возложением руку моею, т. е, поясняет св. Златоуст, благодать (χάρις) Духа, которую ты принял для предстоятельства в церкви, для знамений и всякого служения». Бес на 2Тим. I, 9.

³⁹⁶ - Постан. апост VIII, 5. 16 и 18.

³⁹⁷ - Кипр. карф. Пис. 47, к Корнелию (I ч. 253–256 стр.); пис. 43, в Антониану (224 стр.).

³⁹⁸ - Пис. 60, к Юбаяну о Крещении еретиков (I ч. 336. 338 стр.).

³⁹⁹ - Пис. 62, к Магну о Крещении новациан (I ч. 368 стр.).

⁴⁰⁰ - Злат. На Деян. Бес. XIV, 3. На 2 Тим, Бес. I, 2. Сл. о священстве III. 4. См. еще выше, § 141, стр. 42.

⁴⁰¹ - Амврос. De dignit. sacerdotot. cap. V.

⁴⁰² - Феодор. На I Тим. V. 22. История боголюбц. стр. 144. Спб. 1853 г.

⁴⁰³ - На кн. Числе. вопр. 18.

⁴⁰⁴ - Григор. Нис. Сн. на Крещение Господне (VIII ч. 6–7 стр.).

⁴⁰⁵ - Ефрем, сир. Слово о священстве, 57 (II ч. 396–398. 400 стр. изд. 1895 г.).

⁴⁰⁶ - Васил. Б. Перв. канон, посл. 1 пр. Сн. пис. 49 (53), к хорепископам, с запрещением брать деньги с рукополагаемых и угрозою лишения за это сана (VI ч.). В «Кн. прав.» 90 прав. Василия В.

⁴⁰⁷ - Апост. пр. 29; IV всел. пр. 2; VI всел. пр. 22; VII всел. пр. 5 и 19; пр. 22; Посл. Тарасия конст. к папе Адриану (в «Кн. правил»).

⁴⁰⁸ - Св. Прав. Догм. Бог. III т. § 123.

⁴⁰⁹ - Прав, апост. 68. Это правило относится к еретикам, каковые были в апостольские и непосредственно после апостольские времена, повреждающим главные догматы: о Боге Отце и Сыне и Св. Духе, и о воплощении Сына Божия. О рукоположениях еретиков позднейшего времени говорится в соборных постановлениях. Василий В. порицает Евстафия севастийского за то, что «дерзнул повторить рукоположение (ἀναχειροτονεῖσθαι) над некоторыми, чего доселе не делал, кажется, ни один из еретиков». Пис. 125 (130), к Феодоту, еп. никоп. (VI ч, 262 стр.).

⁴¹⁰ - Сергия еп. вятского. О правилах и чинопоследованиях принятия неправославных христиан в православную церковь. Вятка. 1894 г. Изд. 3. 150–155 стр. По тому же вопросу см. ст. Барсова Т. В. проф. Правила и практика древней вселенской церкви относительно принятия неправославных священнослужителей в православную церковь с повторением и без повторения рукоположения (Хр. Чт. 1870 г. I т.). Григория Византиоса, митр, хиосского. Каким образом может осуществиться единение армянской и православно-кафолической церкви? Перев. с греч. (Хр. Чт. 1868 г. I т.). Соколова В. А. проф. Иерархия англик. епископ, церкви. XIII–XIV гл.

⁴¹¹ - Дян. VII-го всел. соб. VII т. 58 стр. по изд. 1891 г.

⁴¹² - Церк. Вед. 1903 г. № 24, стр. 252 До половины XVIII в. и греческая церковь принимала клириков римской церкви в их степенях, но на константинопольском соборе 1756 г. определили принимать римских католиков чрез Крещение, и следовательно, клириков их, как простых мирян, вопреки древним правилам и практике греко-восточной церкви. Но в 1861 г. ею были приняты клирики сирийских мелхитов (католиков) в их прежних степенях священства, что дает основание надеяться на скорое отменение

постановления 1756 г. Сн. еп. Сергия. О правилах и чинопоследованиях и пр. 158 стр.

⁴¹³ - Тридентский собор определил: «так как в Таинстве священства, как в Крещении и конфирмации, налагается печать (character), которая не может быть ни уничтожена, ни отнята, то собор справедливо осуждает мнение тех, кто утверждает, что священники нового завета имеют только временную власть, и однажды правильно поставленные снова могут сделаться мирянами, если не будут отправлять служение слова Божия» (sess. XXШ, cap. IV). В канон, соответствующем этому определению, говорится: «если кто скажет, что... чрез ординацию не налагается печать, или, что кто раз был священником, может снова сделаться мирянином, да будет анафема» (sess. XXШ, cap IV). В «Римском катехизисе» эта печать прямо отождествляется с иерархической властью. Здесь говорится, что в Таинстве священства «подается особая власть, относящаяся к святейшему Таинству Евхаристии, в священнике полная и совершенная, так как он один может совершать Тело и Кровь Господа нашего, в других же служителях низших степеней большая или меньшая, смотря по степени приближения их в своем служении к Таинствам алтаря. Эта власть называется также духовной печатью». Pars II, cap. VII, qu. 28.

⁴¹⁴ - В р.-католическом катехизисе Д. Стацевича говорится: «Таинство священства не повторяется и оно сообщает неизгладимый характер, который не отнимается у священников даже и за преступления; но за тяжкие пороки иподиаконы, диаконы, священники и епископы лишаются права исполнять свои должности или на время, или навсегда». 187 стр.

⁴¹⁵ - Косвенное выражение этой мысли можно видеть в заявлении п. Льва XIII в булле «Apostolicae curae»: «firmum semper ratumque in ecclesia mansit ordinis sacramentum nefas esse iterari». Разумеются ординации, не имеющие недостатка формы и намерения. – Изложение истории и современное состояние учения о «неизгладимой печати» священства в р.-католич. церкви см. у проф. Соколова Я. П. Уч. р.-катол. церкви о т. священства. Вып. I, гл. IV. См. еще ст. Попова Н. свящ. К учению о благодати священства (Вера и Церк. 1901 г. 8 кн.) и у

Экземплярского Н. Библейское и святоотеческое учение о сущности священства. 229–247 стр. Авторитетное суждение по тому же вопросу было высказано митр. Филаретом в его записках: «Взгляд на вопрос о неизгладимом характере священства, и по отношению оно к церковному суду над священнослужителями», (Собр. мнений и отзывов IV т. 479–482 стр.) и «О сведениях с востока по вопросу о снятии священнослужительского сана» (там же, 569–572 стр.1. Эти сведения сообщены были начальником русской миссии в иерусалиме, еп. мелитопольским Кириллом, архим. Антонином, бывшим настоятелем русской посольской церкви в Афинах и находившимся на востоке архим. Порфирием, Они свидетельствовали, что на востоке не существует святые или лишения священства, а благодать его признается неотъемлемой, и что в Греции знают иногда священников, пребывающих только под запрещением на всю жизнь. И в «Посл. вост. патр.» (16 чл.) в подлинном тексте сказано: ἐντίθησι τὸ βάπτισμα χαρακτῆρα ἀνεξάλειπον, ὥσπερ καὶ τὴν ἱερωσύνην, т. е. «Крещение налагает неизгладимую печать, как и священство». В синод. пер. слова: «как и священство», – опущены. Сказано это в том смысле, что «как невозможно одному и тому же дважды получать то же священство, так невозможно перекрещиваться правильно окрестившемся, хотя бы ему пришлось впасть в тысячи грехов, или даже если бы он отрекся от самой веры» (16 чл.). – В «Прав, испов. Веры» (Москва 1853 г. стр. 65) сказано только о Крещении, что оно полагает неизгладимую печать, но не сказано того же и о священстве. В вопросах и ответах о вере святителя Димитрия тоже только о Крещении говорится, что от тайны Крещения «характер на душе неизгладимый бывает», но не сказано того же о священстве.

⁴¹⁶ - Соколова. Уч. р.-кат. ц. о т. священства. 334 стр.

⁴¹⁷ - Собрание мнений и отзывов. IV т. 478 стр.

⁴¹⁸ - Епиф. Ер. LXXV 4 Сн. Злат. На 1 Тим. Бес. XI, I, Иерон. Пис. 116, к Евангелие (III ч 396 стр.).

⁴¹⁹ - Лебедева А. П. проф. Духовенство древней всел. церкви. 52 стр.

⁴²⁰ - Св Иринеи говорит, что ап. Павел призывал в Милет «епископов и пресвитеров Ефеса и других ближайших городов» (Прот. ер III кн. XIV, 2) А св. Ириней мог точно знать или от Поликарпа, еп. смирнского, или от кого-либо из призывавшихся в Милет пастырей, кого именно призывал туда ап. Павел.

⁴²¹ - В рус. переводе слова: «пресвитер», «сопресвитер», переданы словами: «пастырь», «сопастырь», но это уже не перевод, а комментарий. В славянском те же слова переведены: «старцы», «старец» Все же это ближе к подлинному тексту.

⁴²² - Под пресвитерами разумеют здесь епископов св. Златоуст, Экумений, Феофилакт (в Толк, на посл, к Титу). «Не хотел он (апостол), говорить Экумений, чтобы большой остров поручен был одному епископу, но желал, чтобы каждый город имел своего пастыря, а пресвитерами называет епископов».

⁴²³ - Злат. На 1 Тим. Бес. XIII, 1. Но даже если под пресвитерами разумеют не епископов, а именно пресвитеров, то и тогда нельзя говорить, что посвящение Тимофея совершено пресвитерами: посвящен был Тимофеем самим ап. Павлом, а присутствовавшие тогда пресвитеры участвовали в рукоположении. (Обзор объяснений I Тим. 4, Н, можно читать в кн. Полянского II. Опыт истолк. 1 посл, к Тимофею). Из 3 пр. IV Карф, собора 398 г. видно, что в древности пресвитеры принимали участие только в рукоположении пресвитеров, но это участие, как видно из того же правила, не имело силы посвящения, а было лишь только обрядом, церемонией, потому что молитву рукоположения и в таком случае читал сам посвящавший в пресвитера епископ. В западной церкви и ныне пресвитеры, в знак своего согласия, полагают руки на посвящаемого епископом. Впрочем, церковью не принят карфагенский собор.

⁴²⁴ - Biblia poliglotta ed. Waltoni. Сн. Филарета архиеп. Догм. Бог. § 285.

⁴²⁵ - Полик. Филип. 6 гл Клим. 1Кор. 1, 3, 21, 42 и 44 гл. Ерма. Видение III, 1— 2: сн. Виден. II, 4.

⁴²⁶ - Евсев. Ц. ист. VI, 43. Созом. Ц. ист. VII, 19.

⁴²⁷ - VI всел. соб. 16 пр. Сн. Злат. На Деян. Вес. XIV, 3.

⁴²⁸ - Кипр. карф. Пис. 4, к Рогациану, и пис. 56, к клиру и народу испанскому (I т. 108 и 316 стр.). Писания отцов и учителей церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения I т. стр. 46. 60.

⁴²⁹ - Иустин. Апол. I, 65; Пост. ап. VIII, 13; 1 всел. соб. 18 пр.

⁴³⁰ - Писания отцов и учителей церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения I т. стр. 46. 60.

⁴³¹ - Постан. ап. II, 57; Иеронима блаж. Пис. 117, к Сабиниану (III т. 405 стр.).

⁴³² - Филосторг. Церк. истор. III, 17.

⁴³³ - Кипр. карф. Пис. 21, к клиру карф. (I т. 152 стр.). Ориг. На Пс. XXXVII. Бес, I.

⁴³⁴ - Пост. ап. II, 57; VIII, 11.

⁴³⁵ - Пост. ап. 11, 30 и 44.

⁴³⁶ - Влиятельное положение диаконов при епископах приводило иногда к превозношению диаконов над пресвитерством, каковое превозношение побудило соборы сделать диаконам напоминание о том, что их степень низшая пресвитерской и о зависимости их от пресвитеров. См. I всел. соб. пр. 18; VI всел. соб. 7 пр.; лаод. соб. 20.

⁴³⁷ - Concil. trident, sess. XXIII, cap. I et can. I В определении того же собора о жертве говорится: «так как священство Христово не должно было прекратиться чрез Его смерть, то Господь, чтобы оставить церкви жертву (sacrificium), на последней вечери, в ночь, в которую был предан... являя Себя священником во чину Мелхиседекову, принес Богу Отцу в жертву Тело и Кровь Свои под видами хлеба и вина и преподал под символами тех же веществ апостолам, которых тогда поставил священниками нового завета, и повелел им и их преемникам в священстве приносить жертву словами: сие творите в Мое воспоминание» (sess. XXII, cap. I).

⁴³⁸ - Catech. roman, pars II, cap. VII, qu. 1. 6–8 et 23.

Подробное раскрытие р.-католических воззрений на сущность и внутреннее содержание иерархической власти см. в указан,

труд проф. Соколова И. П. Уч. р.-католич. церкви о т. священства. I гл.

⁴³⁹ - Заявление р.-католических английских иерархов (архиепископа вестминстерского кард. Вогана и 15 епископов) в «Защите» от англиканских возражений папской буллы *Apostolicae curae* о недействительности иерархий англиканской церкви. См. у проф. Соколова в указ. труде. 70–71 стр.

⁴⁴⁰ - *Catech. roman, pars II, cap. VII, qu. 10. 15–20 et 23.* Стацевича. Простр. р-кат. катех. 186–187 стр.

⁴⁴¹ - Это утверждали авторитеты схоластического богословия, напр, Фома аквинат (см. у проф. Соколова, 223–229 стр), Бонавентура, I. Д. Скот и др. (там же, 231 стр. и след.). В XV в. мнение о вручении орудий, как материи Таинства, заявлено было папою Евгением IV в т.н. «декрете об армянах» (булла «*Exultate Deo*» от 22 ноября, 1439 г.), и будто бы с одобрения флорентийского собора, следовательно, *ex cathedra*. «Материя т. священства, поучает папа обратившихся к римской церкви армян, есть то, чрез вручение чего сообщается степень. Так, пресвитерство дается чрез вручение чаши с вином и блюда с хлебом, диаконство – чрез вручение евангелия, субдиаконство – чрез вручение пустой чаши с положенным на нее пустым блюдом. Подобным образом и другая степени даются чрез вручение орудий, относящихся к их служению. Форма священнической ординации такая: «приими власть приносить в церкви жертву за живых и умерших, во имя Отца и Сына и Св. Духа. Так же и о формах других степеней, как это подробно содержится в «*Pontificale romanum*». Очевидна несообразность выраженных в декрет утверждений. «С этим декретом, говорит Дёллингер, стоит и падает или папская непогрешимость, или вся иерархия вместе с Таинствами», потому что из учения его о Таинстве священства следует, что латинская церковь в продолжение тысячи лет не имела ни священников, ни епископов, не имеет их даже и теперь, как не имеет и греческая церковь, следовательно, лишена Таинств, за исключением Крещения и разве еще брака (см. проф Соколова, 236–237 стр.). В булле папы Льва XIII об англиканских рукоположениях утверждается, что безусловно необходимою материею таинства

служит возложение рук, но утверждается это лишь в качестве минимального требования или уныния действительности посвящений, совершаемых по некаатолическим обрядам, но вовсе не исключается существенная необходимость обряда вручения орудий при посвящении по чину р.-католическому; папа не присоединился к воззрению что лишь руковозложение составляет материю Таинства, оставив в своей булле открытым вопрос о значении обряда вручения орудий. В рус. перев. Свешникова П. М. см. эту буллу п. Льва XIII (*Apostolirae sigae*) от 1/13 сент. 1896 г.) в Бог Вестн. 1896 г. ноябрь.

⁴⁴² - «Так как говорит тридентский собор, из свидетельств Писания, из апостольского Предания и из единодушного согласия отцов ясно, что чрез священную ординацию, которая производится словами и внешними знаками, сообщается благодать, то никто не должен сомневаться, что священство есть в истинном и собственном смысле (одно из семи Таинств церкви)» (sess XXIII, cap. III). Лишь о помазании собор дает понять, что оно не необходимо для действительности Таинства ограничиваясь провозглашением анафемы тому, «кто скажет, что помазание, употребляемое церковью в св. ординации, не только не требуется, но должно быть презираемо и есть пагубная вещь, также и другие церемонии посвящения» (sess. XXIII, cap. V). В «Римск. катех.», в глав «De ordine» (pars. II, cap. VIII материей признается собственно вручение орудий, но существенное значение усваивается и возложению рук. В учебник закона Божия еп. Мартина говорится, что «внешний знак Таинства состоит в возложении рук епископа и вручении св. сосудов с произнесением положенных слов». Вильмерс считает внешним знаком посвящения возложение рук, но замечает, что в латинской церкви вместе с руковозложением употребляется и вручение орудий и что «очень многие богословы считают это вручение необходимым». См. у Соколова. 317 стр.

⁴⁴³ - Собор говорит: «если кто скажет, что чрез св. ординации не дается Дух Святой, и, следовательно, епископы напрасно говорят «приими Св. Духа... да будет анафема» (sess XXIII, cap. IV). Этими словами собственно поставляется вне сомнения следствие священнодействие, но прямо не

устанавливается время, когда именно священнодействие получает свою силу.

⁴⁴⁴ - Подробнее о р.-католической ординации, кроме указ. труда проф. Соколова И. П. Р.-кат. уч. о т. священства, III гл., см. еще проф. Соколова В. А. Иерархия англиканской епископальной церкви. Серг. пос. 1897 г. 166–172. 181–186 стр. и Муравьева А. И. Сравнение рукоположения во епископа в церквях восточной и западной, – в Приб. к твор. св. отц. в рус. пер 1849 г. VIII т.

⁴⁴⁵ - Теоретическое обоснование такого исчисления степеней священства наиболее отчетливо сделано Фомаю аквином. «Таинство священства, рассуждает он, назначается для Таинства Евхаристии, которое есть Таинство из Таинств. Ибо как храм, алтарь, сосуды и одежды, так и служители, поставляемые для Евхаристии, нуждаются в освящении и это освящение есть Таинство священства. И потому различие степеней нужно понимать по отношению к Евхаристии, потому что potestas ordinis назначается или для освящения самой Евхаристии, или для некоторого служения, назначенного для этого Таинства. В первом случае имеем священников, которые, когда посвящаются, получают чашу с вином и блюдо с хлебом, и вместе – власть совершать Тело и Кровь Христовы. А содействие служителей бывает или относительно самого Таинства, или относительно лиц, принимающих Таинство. В первом случае оно бывает тройное. Во I-х, служение, в котором служитель содействует священнику в самом Таинстве, по скольку дело касается не освящения, которое совершает один священник, а раздаяния Таинства; это служение диакона., Во 2-х, служение, назначаемое для материи Таинства, полагаемой в священных сосудах; это относится к субдиаконам... В 3-х, служение, назначаемое для представления вещества для Таинства; это относится к аколиту... Что касается служения, назначенного для приготовления лиц, принимающих Таинство» то, таковыми служениями являются служения: остиаров, дело которых допускать известных лиц до сонма верных, чтецов, дело которых научить оглашенных начаткам веры чрез чтение начатков учения веры, т.е. ветхого завета, и экзорцистов, дело

которых служение при одержимых демонами. «Так открывается основание и порядок степеней». Что касается епископства, то оно не есть особая степень. «Ordo, как Таинство, налагающее печать, говорит «князь схоластиков», назначается специально для Евхаристии»... Епископ же по отношению в Евхаристии «не имеет власти высшей священнической»... Поэтому, хотя епископу при его возведении (promotio) и дается некоторая духовная власть относительно некоторых Таинств, однако эта власть не имеет природы печати. И вследствие этого епископство, поскольку ordo есть некоторое Таинство, не есть ordo», (См. у проф. Соколова. Уч. р.-кат. ц. о т священства, 135–139 стр.; там же – II гл. – обзрение учения о степенях священства Гуго, П. Ломбарда, Бонавентуры и других схоластиков, также утверждавших седмичное число степеней служений церковных). I. Д. Скотт склонялся к признанию епископства за особое ordo, – восьмое, имеющее задачей давать остальные ordines (там же, 145 стр.). Но учение фомистов о степенях священства имело господствующее значение. Папа Евгений IV в своем «декрете об армянах», излагая принявшим унию армянам римское учение о Таинствах, исчисляет степени служений церковных согласно с воззрениями Фомы аквината (там же, 148 стр.).

⁴⁴⁶ - Condi, trident. Sess. XXIII, cap II.

⁴⁴⁷ - Sess. XXIII, cap. IV et. can. VI. Сн. у проф. Соколова в указ. кн. 149–164 стр.

⁴⁴⁸ - «Высшая или священной суть: степень священническая, диаконство и субдиаконство, к низшим относятся аколуты, экзорцисты, лекторы и остиарии». О священнической степени в «Катехизисе» говорится, что она есть «omnium sacrorum ordinum summus gradus». Catech roman, p. II, cap. VII, qu. 12 et 21.

⁴⁴⁹ - «И другая благодать, говорить «Рим. кате.» (p. II, c. VII, qu. 28), дается этим Таинством (ординацией), а именно: преимущественная власть относительно святвейшего Таинства Евхаристии, в священнике – полная и совершенная... в других же служителях низших степеней – большая или меньшая,

смотря по степени приближения каждого служения к Таинству алтаря. Она называется также духовной печатью».

⁴⁵⁰ - Cateen, roman, p, II, c. VII, qu. 24.

⁴⁵¹ - См. о сем у проф. Соколова. 166–202 стр.

⁴⁵² - Об этом учреждении см. ст. Баженова Д. Б. Римские кардиналы, их права и положение в римской церкви (Хр. Чт. 1895 г. I т). П-ва А. В. Кардиналы, – ст. в Бог. энцикл. изд. ж. Странник, VIII т. Курия римская, – там же, IX т.

⁴⁵³ - Участие кардиналов в управлении церковью выражается в том, что из них составляется католическая «Консистория», в известное время по требованию обстоятельств созываемая папою для решения в публичных и секретных заседаниях более важных церковных и гражданских дел под неперменным председательством папы. Из кардиналов же состоять вспомогательные для консистории учреждения, – т. н. конгрегации, «гласом которых, по выражению одного из пап, возвещает свои определения сам апостольский престол». Таковы, напр.; «Конгрегация деле консисторских» (Congregatio consistorialis) – для обсуждения дел, представляемых на определение консистории или утверждение папы, «Конгрегация св. долга или инквизиция» (C. s. officii sive inquisitionis), «Конгрегация индекса запрещенных книг» (C. indicis librorum prohibitorum), «Конгрегация обрядов» (C. s. rituum). «Конгрегация индульгенций и св. мощей» (C. sacrorum indulgentiorum et reliquiorum), – для рассмотрения прошений о желании получить индульгенцию, надзора за мощами, «Конгрегация пропаганды» (C. de propaganda fide), «Конгрегация для исправления книг восточной церкви» (C. super corrigendis libris ecclesiae orientalis), напр., греко-униатских в духе папизма и его заблуждений, и др. См. в указ. ст. Баженова, а также в Богослов, энцикл. IX т. ст, «Консистерия р.-католическая» и «Конгрегации».

⁴⁵⁴ - Число кардиналов было не одинаково в разные времена. По окончательному распоряжению п. Сикста V (1586 г.) число их не должно превышать 70, соответственно 70 старейшинам израильским (Числ 2, 17). В это число, согласно

положенно, входят 6 подгородных епископов, 50 пресвитеров (кардиналами пресвитерами могут быть епископы и архиепископы других епархий римского патриархата) и 14 диаконов. Однако же священная коллегия почти никогда не имела такого количества своих членов за исключением 1853 г. См. указ. ст, Баженова, 84–85 стр.

⁴⁵⁵ - По распоряжению папы Григория X папа избирается в конклаве, т. е. собранием кардиналов, запертых в видах скорейшего избрания на замок (cum clave, отчего произошло и название конклав). О конклавах и избрании пап см. у Авдия Востокова. Об отношениях римской церкви к другим церквям, XIX гл., а также переводную ст. «Папские конклавы», – в Чт. люб. дух. просв. 1876 г. II ч.

⁴⁵⁶ - Нельзя не отметить также особенного обычая западной церкви, по которому, при торжественном богослужении, обязанности диаконов и иподиаконов в ней часто исполняют священники, только в диаконских и иподиаконских облачениях. См. Серединского Т. прот. Обзорение религий. 194 стр.

⁴⁵⁷ - Литература. Сергея архим. Брак и безбрачие лиц духовных (Приб. к твор. отцев ц. 1860 г. XIX ч). Иоанна, еп. смол. О монашестве епископов (Пр. Соб. 1863 г. I–II т.). Виноградова А. С. Целибат или обязательное безбрачие р.-католического духовенства (Пр. Об. 1880 г. 6 кн. и 1881 г. 6 кн.). Булгакова А. И. Безбрачие духовенства (Тр. Киев. Ак. 1891 г. 8 кн.). Милютина Д. О безбрачии р.-кат. духовенства (Странник, 1895 г. II т.). Гетте Вл. Еретичество папства 210–243 стр. Церковные постановления о священстве (Пр. Соб. 1859 г. II ч. 135–161 стр.). О сани епископском в отношении к монашеству в церкви восточной (Приб. к твор. отц. ц 1862 г. XXI ч.). Голубкова П. О браке и безбрачии священнослужителей (Хр. Чт. 1870 г. I т.). Брак и безбрачие клира (Хр. Чт. 1876 г. I т.). Лебедева А. П. Духовенство древне-всел. церкви. 135 стр. и след. Никодима, еп. далматинского. Рукоположение, как препятствие к браку (Бог. Вестн. 1907 г. февр.–март. То же в Христ. Чт. 1907 г. апр.).

⁴⁵⁸ - Первое такое постановление было сделано на соборе 305 г., бывшем в испанском городе Ельвире, который определил: «решительно обязать епископов, священников и

диаконов и иподиаконов, в служении находящихся (*positi in ministerio*), чтобы воздерживались от своих жен и детей не раждали. Кто сие нарушить, тот да извержется из церковного чина» (33 прав.). Подобные же строгие законы о безбрачии были повторены на африканских соборах V в., и на других, бывших в разных местах, напр. арельском 452 г., бретанском 465 г., турецком 416 г., многих соборах в Испании, напр., геронском (517 г.), толедском (536), лионском (582 г.) и др. Сн. указ. ст. Виноградова в Пр. Об. 245 стр.

⁴⁵⁹ - Первые строгие определения против брачных священнослужителей изданы были папою Сирициом в 385 г. В том же дух действовали и его преемники папы V–VI в.: Иннокентий I, Лев Великий I, Иларий, Пелагий II и др.

⁴⁶⁰ - Conc. tident. Sess. XXIV, can IX.

⁴⁶¹ - Евсев. Церк. истор. III, 30.

⁴⁶² - Апост. пр. 5 и 26; VI всел. 3 и 6 пр.: анкир. 10 пр.; гантр. 4 и 9 пр.

⁴⁶³ - Сокр. Церв. ист. V, 22.

⁴⁶⁴ - Никиф. Церк. ист. XI, 19. Григор. В. Сл, 43, надгробное Василию (IV ч. 61 стр. изд. 1844 г.).

⁴⁶⁵ - См. о сем в книг «Еретичество папства, или заблуждения и нововведения римской церкви. Кам.-Под. 1905 г. 29–36 стр. Подробнее у Шиники, бывшего р.-католического священника. Католическая исповедь и женщина. Варшава 1901 г.

⁴⁶⁶ - Воззвание Лютера к «христианскому дворянству немецкой нации» (1520 г.). Luther's Werke bei Walch. Bd. XXI. S. 281. Лютер же писал, ссылаясь на I Тим. 2, 5–7; «только Христос есть единственный Ходатай, Посредник и Учитель наш, и мы сами научены Богом и можем быть за себя посредниками пред Ним. Мы все пастыри, потому что все христиане, имеем одно евангелие, одну веру, одного Духа, так что можем судить, кто прав и кто не прав в вере. Где же иначе исполнение слова: духовный судит о всем, а о нем судить ни – кто не может (1Кор. 2, 15)? Итак, священство в новом завете общее достояние всех и каждого, только в духе, а не в лицах». (Luth. Werke bei Welch's

Х, 181; сн. В. XXVIII, 34 и др.). Подробно изложено протестантское учение о всеобщем священстве христиан копенгагенским проф. Мадсенем в сочинении: *Die geistliche Priestertum der Christen*. Guthersloh. 1882. См. еще ст. Малиновского Н.И. Протестантское учение о церковной иерархии в «Вере и разум», 1886 г. I т. I ч.

⁴⁶⁷ - «Посвящение папы или епископа, говорит Лютер, может делать лицемера и глупца, но никогда не делает христианина или духовного человека; ибо все мы только через Крещение делаемся священниками, и если бы в нас не было этого высшего посвящения, никто никогда не сделался бы священником, чрез посвящение папы или епископа». *Luther's Werke bei Walch's*. В. XXI, S. 282. Сн. Маргаритова. Лютер, уч. при жизни М. Лютера. 60 стр.

⁴⁶⁸ - *Conf. august*, p. I, art. XIV; *Apolog. ad art. XIV*.

⁴⁶⁹ - «Право это, т. е. набирать и поставлять служителей церкви, говорится в символических книгах протестантства, есть дар, данный церкви, который никакая человеческая власть церкви похитить не может... Оно утверждается всеобщим обычаем церкви, ибо издавна народ избирал себе пастырей и епископов». *Art Smalc R.* 353. Ср. *Conf. Helv. (poster.) cap. XVIII*; *Conf. Belg. art. XXXI*.

⁴⁷⁰ - У лютеран ординация совершается так. Весь собор совершителей ординации возлагает свои руки на голову поставляемого, при чем предстоятельствующий суперинтендент произносит установленную молитву. Начинается эта молитва обычно молитвенным воззванием к Господу Богу: делается в ней указание на того, кто приводится к поставлению, упоминается о том, что он призывается быть служителем слова и проповедником евангелия и, наконец, испрашивается, чтобы Бог «наделил его дарами Духа», «сообщил ему все свойства, потребные для плодотворного совершения столь важного служения», «изобильно даровал ему Духа Святого». *Daniel. Codex liturgicus ecclesiae lutheranae. Cap. IX*. Сн. Соколова. Иерархия англик. церкви 213–214 Стр.

⁴⁷¹ - Посвящение епископское, говорить Лютер, в обращении «К, христ. дворянству немецкой нации», есть нечто иное, как если бы епископ вместо и от лица всего общества взял одного из среды верующих, в которой все имеют одинаковую власть, и поручил бы ему пользоваться этой властью за других. Это подобно тому, как если бы десять братьев, – царских детей, равноправных наследников, избрали из себя одного управлять наследством. Еще яснее: если бы семья благочестивых христиан из народа, захваченная в плен, была поселена в пустыне и там, не имея у себя поставленного епископом священника, единодушно избрала бы из себя одного, которому поручила бы крестить, совершать литургию и проповедовать; то избранный по истине был бы таким же священником, как если бы его посветили все епископы и папа».

⁴⁷² - Art. Smalc. p. II, art. IV, 9; Conf. Helv. II, (poster), e. 18; Conf. Gall, art. XXX. Conf. Belg. art. XXXI.

⁴⁷³ - Новое посвящение совершается в протестантстве лишь при поставлении на должность служителей слова лиц, возведенных в священный сан в другом исповедании. Латинский, напр., ксендз, переходя на служение «евангелической церкви», сперва должен принять лютеранскую ординацию, с обязательством лютеранского вероисповедания. Латинская его ординация не признается, ибо обязывала его к другому вероисповеданию.

⁴⁷⁴ - Так раскрывали учение о всеобщем священстве христиан и древние учителя, напр. Ориген (на Лев. Бес. IX), Златоуст (на 2 Кор. Бес. III, 5), Григорий Нисский (О девстве, XXIII гл.–в VII т.), Августин (О граде Бож. XX, 10) и др.

⁴⁷⁵ - Сведения краткие о английской реформации и образовании реформированной церкви см. в «Богосл. энцикл.» изд. ж. «Странник», (I т. 715 стр. и след.), под словом «Англиканская церковь». Здесь же указана и литература по этому вопросу.

⁴⁷⁶ - Краткий очерк проф. Соколова И. П. под заглавием: «Сношения англиканской церкви с православною» см. в

«Богосл. энциклоп.», (1 т 744–755 стр.). Там же и указание относящейся к вопросу литературы.

⁴⁷⁷ - См буллу п Льва XIII об англиканских рукоположениях в рус. пер. в «Бог. Вестн.» 1906 г. нояб. 324 стр.

⁴⁷⁸ - Англиканская «Книга общих молитв» (The Book of Common Prayer), содержащая, между другими чинами, и чин посвящения епископов, имела пять редакций, различающихся между собою по времени происхождения и по содержанию, а именно: первая богослужебная книга Эдуарда VI, 1549 г.; вторая богослужебная книга Эдуарда VI, 1552 г.; богослужебная книга Елизаветы, 1559 г., Иакова, 1604 г. и Карла II, 1662 г. Особенную важность для суждения об англиканских вероучений и в хиротониях имеют редакции книги при Эдуарде VI и ныне действующая богослужебная книга, утвержденная парламентом в 1662 г. По «Чину поставления епископов, пресвитеров и диаконов», который был составлен и введен в употребление при Эдуарде (с 1550 г повелительная и вместе совершительная формула, произносимая епископом при самом возложении рук на посвящаемого в сан пресвитера, такова: «приими Св. Духа: кому ты отпустишь грехи, отпустятся; и кому удержишь грехи, удержатся; и будь верным раздаятелем слова Божия и Его святых Таинств. Во имя Отца и Сына и Св. Духа. Аминь». С 1662 г, сделано в ней такое дополнение и изменение: «приими Св. Духа на служение и дело пресвитера в церкви Божией, ныне вверенное тебе возложением рук наших. Кому отпустишь грехи» и т. д.

⁴⁷⁹ - По чину Эдуарда, при возложении епископами рук на посвящаемого в епископы, первенствующий говорит: «приими Св. Духа, и вспоминай возгревать благодать Божию, которая есть в тебе, чрез возложение рук: ибо не даде Бог нам духа страха, но силы, любви и целомудрия». В этой формуле не содержится прямого указания на сообщение какого-либо нового дара благодати, по сравнению с благодатью пресвитерства. По-видимому, составители чинопоследования в возложении рук на епископа видели не Таинство, а обряд, назначение которого состоит в побуждении поставляемых к новому употреблению пребывающей в них со времени получения пресвитерского

звания благодати. При пересмотре богослужебной книги в 1662 г. повелительная формула, произносимая при возложении рук на поставляемых в епископы, была изменена так: «приими Св. Духа на служение и дело епископа в церкви Божией, ныне поручаемые тебе возложением наших рук, во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь. И вспоминай себе возгревать благодать Божию, дарованную тебе сим возложением рук наших; не бо даде нам Бог Духа страха, но силы, любви и целомудрия». «Это изменение является не легким, а знаменательным», писал еще в 1866 г. отечественный святитель, митр. Филарет. «В форме 1550 г. не было имени епископа. В измененной форме 1662 г. оно является. Почему найдено сие нужным? Не потому ли, что в прежней форме видели не епископальную мысль, – мысль о безразличии епископа от пресвитера? – Отсюда вновь рождается вопрос: действительно ли по форме 1550 г. совершалось посвящение епископа, если идеи собственно епископства не было в мыслях и в намерении у рукополагавших? Если же таким образом не совершалось действительное епископство: то откуда оно взялось при посвящений по форме 1662 г.?» На ст. «О непрерывности епископского рукоположения в английской церкви». Прав. Обозр. 1866 г. XIX т. 85–94 стр. Статья без подписи автора, но в «Алфавитном указателе к собранию мнений и отзывов митр. Филарета» усвояется митр. Филарету. См предисловие стр. XIII и самый указатель. 284 и 399 стр. СПб. 1891 г. – Перепечатана та же ст. в «Душепол Чт.» 1898 г., март, 355–365 стр.

⁴⁸⁰ - См. выше, § 141, 37 стр.

⁴⁸¹ - Вопрос о действительности англиканской иерархии был предмеом особого обсуждения и у старокатоликов . Комиссия голландских старокатоликов решила этот вопрос, как и римская церковь, не в пользу действительности этой иерархии. См. *Revue Internationale de Theologie*. 1985, p. 2, 14.

⁴⁸² - Этот «Ответ» Англии Риму и самое послание к представителям восточный, церквей в русском перевод напечатаны в «Христ. Чт.» (1897 г., июнь) и в «Богосл. Вестн.» (1897 г. июнь и июль). Сравнительную оценку доводов как буллы «*Apostolicae curae*» против действительности

англиканской иерархии, так и возражений против них в «Ответ», можно читать у проф. Керенского в ст. «К вопросу о действительности англиканских посвящений» (Прав Соб. 1897 г. май) и проф. Булгакова в ст. «К вопросу об англиканской иерархии» (Тр. Киев. Ак. 1898 г. авг.), и отчасти у проф. Соколова Б. А. Иерархия англиканской епископальной церкви. Сочинение не печатано прежде появления «Ответа», но после обнародования папской буллы.

⁴⁸³ - О непрерывности епископского рукоположения в англик. церкви Пр. Об. 1866 г. XIX т. 94 стр.

⁴⁸⁴ - В благоприятном для англиканства смысле вопрос об англиканской иерархии разрешается в наследовании проф. Соколова Б. А. Иерархия англиканской епископальной церкви. 1897 г. (тоже в Бог. В. за 1896 и 1897 г.), но его голос является почти одиноким. Так, проф. Беляев А. Д. в своем отзыве об этом труде выражается: «законность и действительность англиканской иерархии ни признать без дознания, ни доказать чрез исследование нельзя», и в виду отрицания англиканскую церковь священства, как Таинства, «не скорее ли нужно ожидать, что православная церковь решительно отвергнет законность и действительность англиканской иерархии, как это уже сделали с непоколебимой уверенностью) церкви римско-латинская и голландская старо-католическая» (Проток, Сов. Моск. Дух. Акад. за 1897 г. 411–412 стр.; там же отзыв проф. Н. А. Заозерского, по мнению которого «довольно затруднительно признать канонически законным» рукоположение М. Паркера, от которого ведет начало англиканская иерархия; 388 стр.). Отрицательное же суждение или просто сильное сомнение в действительности англиканской иерархии высказано и другими по поводу появления книги проф. Соколова и независимо от этого. См.: Чистякова О. Единственный путь к единению англик. епископ, церкви с православною (Душеп. Чт. 1898 г. I–III т.). Соколова И. П. Новые книги (Странник, 1898 г. нояб. и 1899 г. апр.). Попова И. Г. свящ. Разбор книги г. Соколова. «Иерархия англик. еписк. Церкви». Москва. 1900 г. Иоанна, еп. аксайского. Письма по вопросу об англик. иерархии (Бог. Вестн. 1896 и 1897 гг.). Ответные статьи, проф. Соколова В. А. в Богосл. Вестн. за

1898–1899 г. См. еще; Булгакова А. С. О законности и действительности англиканской иерархии с точки зрения православной церкви. Вып. I. Киев. 1906 г. (тоже в Труд. Киев. Ак. 1900–1903. 1905 г.). Рождественского А. Все ли три степени признаются в англиканстве бого-установленными. Кутаис. 1901 г. (см. о нем у И . П. Соколова в Хр. Чт. 1902 г. нояб.). Его же. К вопросу о действительности англиканской иерархии (Вера и Раз. 1903 г. 11 и 12 кн.). Осинина И. Т. Об англиканском священстве (Хр. Чт. 1869 г. II т.). Попова Е. прот. Нечто о преемстве апостольского рукоположения в англиканской церкви (Хр. Ч т . 1870 г. 1 кн.).

⁴⁸⁵ - XXV член веры. Сн. выше, § 140, 31 стр.

⁴⁸⁶ - В XXIII-м члене оказано: «никому не дозволяется публично проповедовать или совершать Таинства в церкви, если он не будет законно призван и послан (см. Conf. aug. art. XIV). А законно призванными и посланными должно считать тех, которые избраны и определены на это дело людьми, получившими от церкви полномочие избирать и посылать в вертоград Господень».

⁴⁸⁷ - «Известно, говорит митр. Филарет, что сие Таинственное действие (т.е. рукоположение) английская церковь, отделяясь от римской, лишила наименования Таинства. И, конечно, это сделано не без мысли. Какая же мысль? – Если в епископском рукоположении признаваемо было Таинственное действие благодати, то не было нужды лишать оное наименования Таинства. Если же найдено нужным от иерархического рукоположения устранить наименование Таинства: то не потому-ли, что решено не признавать в оном Таинственного благодатного действия, а признавать оное только простым, обрядовым, церемониальным действием, без апостольского значения и силы? И, таким образом, с прекращением веры в действительную силу апостольского рукоположения, не пресеклось ли внутреннее действие сего рукоположения, хотя и сохранился вид рукоположения? – В семь есть не малое сомнение» (Пр. Об. XIX т. 87 стр.).

⁴⁸⁸ - Соколова. Иерархия англик. церкви. 361 стр.

⁴⁸⁹ - См. 30 ап. пр.; I всел. соб. 4 и 6 пр.; VII всех 3 пр.; антиох. 19 пр.; карфаг. 13 пр.

⁴⁹⁰ - 32 ап. пр.; I всел. 5 пр.; антиох. 6 пр.

⁴⁹¹ - Булгакова. О законности и действительности англик. иерархии. I в. 16 стр.

⁴⁹² - I всел. соб. 19 пр.; II всел. 7 пр.; VI всел. 95 пр.; лаодик. 8 пр.; Васил. В. 1 прав.

⁴⁹³ - 1 всел. 8 пр; карфаг. 79 пр. и др.

⁴⁹⁴ - Обзорение вероисповедных особенностей англиканства можно находить у Рождественского А. Символические и богослужебные книги англиканской церкви, как выражение ее веросознания. См. еще: Соколова В. Иерархия англик. церкви. XV гл. Янышева И. Л. Точно ли вероучение англо-американской церкви есть католическое, православное вероучение (Церк Вестн. 1891 г. № 15). Хрисанфа арх. Характер протестантства и его историческое развитие. СПб. 1866 г. 132–153 ст. (тоже в Хр. Чт. 1865 г. II т.; 1866 г. I–II т.). Михайловского В. свящ. Англиканская церковь и ее отношение к православию. СПб. 1864 г. Сергия архиеп. Бес. об основных истинах св. православной веры. Владимир 1893 г. Бес. XXVIII. Джебса еп. лимерийского. Характер англик. церкви. СПб. 1868 г. Вероучение, учреждения и обряды англиканской церкви (перевод). СПб. 1868 г. Булгакова А. Стремления англикан к восстановлению древне-вселенской церковности в Англии (Тр. Киев. Ак. 1893 г. нояб.) Александра еп. Церковь англиканская по праву ли присвоит себе название церкви католической? Москва. 1892 г. Остина И. Т. Обзор XXXIX чл. англиканского вероисповедания (Хр. Чт. 1866 г. I т.). Лепорского П. И. XXXIX чл. церкви английской (Хр. Чт. 1904 г. II т.).

⁴⁹⁵ - См. об этом у еп. Сергия. О правилах и чинопоследованиях принятия неправославных христиан в православную церковь. II ч. Соколова В. Иерархия англик. церкви, 334 стр. и след. См. выше, примеч. на 302 стр.

⁴⁹⁶ - Васил. В. К Амфил. I кан. Посл. 1 пр.

⁴⁹⁷ - В письме из Англии нашего протоиерея Е. К. Смирнова приводится такое признание одного из английских священников:

«в конце концов нам, по всей вероятности, придется обратиться к вашей церкви за условной хиротонией. Сомнение в действительности нашего священства так велико у вас, что многие из наших священников идут к старокатоликам, чтобы вновь посвятиться у них. Старокатолические епископы охотно посвящают нас,... но ведь их священство не лучше нашего. Если уж подвергаться реординации, то только от вас, так как ваше священство никогда ни в чем не подвергалось сомнению... Для нас открыт один исход: сознаться в шаткости вашего священства и обратиться к церкви востока за новым священством» (см. Рус. Обзор. 1897 г. дек.; см. Душоп. Чт. 1898 г. февр. 388 стр.).

⁴⁹⁸ - Подробнее о сем у проф. Керенского Американская епископальная церковь. 1–8, 289–300, 322–337 стр. См. еще заметки об американской «Книге общих молитв». Чин посвящения в епископы пресвитеры и диаконы (Хр. Чт. 1904 г. II т. 790–798 стр.).

⁴⁹⁹ - Керенского В.А. проф. Старокатолицизм, его история и внутреннее развитие. Каз. 1894 г. 152–179 стр. Его же . Старокатолический вопрос в новейшее время (Пр. Со. 1897 г. Iт. 401–410 стр.). Соколова В.А. проф. Можно ли признать законность иерархии старокатоликов? (Бог. Вестн. 1893 г. апр.). Здесь обсуждается вопрос преимущественно о действительности хиротонии у американских старокатоликов. Смирнова Е. прот. Православен ли старокатолицизм? (Церк. Вед. 1892 г. №38). Киреева А.А. ст. в Моск. Вед. 1892 г. №55.

⁵⁰⁰ - Церк. Вед. 1896 г. №38, стр. 1224–1225.

⁵⁰¹ - В глубокой древности, особенно в века гонений, таковые случаи могли быть. В «Постан. апост.» (VIII, 27) прямо говорится: «если кто рукоположится одним епископом, то да будет извержен и он и рукоположивший его. А если рукоположиться ему одним епископом заставит необходимость, по невозможности присутствовать большему числу епископов, во время гонений или по другой подобной причине, то да представит он согласие на то большего числа епископов».

⁵⁰² - См. у проф. Заозерского Н. А в отзыве о книге проф. Соколова: «Иерархия англик. церкви». Прот. Сов. Моск. Ак. за 1897 г. 385–387 стр.

⁵⁰³ - Единолично, напр, были рукоположены во епископа Сидерий, еп. палебиксский, впоследствии сделанный митрополитом птолемаидским, Евагрий антиохийский, поставленный в преемники себе Павлином антиохийским. Бывало подобное и в России: «10 апр. 1799 г. в недлю Ваий американский миссионер архимандрит Иосиф Болотов был хиротонисован во епископа кадьякского одним иркутским епископом Вениамином» (Ирк. Еп. Вд. 1869 г. №4, стр. 43).

⁵⁰⁴ - Риезский собор 439 г. (в Галлии) низложил, напр., Арментария за то, что его рукоположение совершено было не тремя епископами. При констант, патр. Михаиле Оксане около 1170 г. низложены были епископы Климент и Леонтий, так как рукоположение, совершенное над ними единолично их митрополитом, признано было антиканоничным.

⁵⁰⁵ - Соколова Я. К. проф. Из лекций по церковному праву. Москва. 1875 г II вып. 271.

⁵⁰⁶ - Церк. Вестн. 1896 г. №3, стр. 1225. Старокатоличество имеет последователей и в Америке, где еще в 90-х годах насчитывалось до 70 старокатолических общин под управлением Иосифа Рената Вилатта (Церк. Вестн. 1890 г. № 6), который с 1892 г. именовал себя и был именуем другими (подчиненными ему) «архиепископом американских старокатоликов». Но точных, достаточно полных и достоверных сведений о нем и его хиротонии мало. Сообщалось, что он «принял низшую церковную степень и иподиаконство 5 июня 1855 г., – сан диакона 6 июня и сан пресвитера на следующий день того же года в Берне от старо-католического епископа Герцога». Действительность этой хиротонии, очевидно, стоит в зависимости от признания действительности вообще иерархии европейских старокатоликов. В 1892 г. 29 мая Вилатт будто бы получил и епископское рукоположение в Коломбо на о. Цейлон от епископа независимой католической церкви Индии и Цейлона (Альвареза) и соучаствовавших ему в рукоположении двух сирийских епископов (яковитов, причисляемых к монофизитам).

За хиротонией ездил он самовольно, будто бы уже по принятии православия от преосв. Владимира, но и после того, как европейские старокатолики в епископской хиротонии ему отказали. В печать проникали и другие сведения о личности Вилатта, изображающие его с весьма не привлекательной стороны (все это сообщается в указан, выше ст. проф. Соколова, в которой, однако же, делается заключение, хотя с оговорками, в смысле действительности хиротонии Вилатта). В виду всего этого обсуждение вопроса о действительности его хиротонии не представляется необходимым, тем более, что Америку, по бывшим сообщениям (в «Церк. Вед. и «Церк. Вести.»), он оставил. Доходили неблагоприятные сведения и о пребывании его в Европе (в Париже).

⁵⁰⁷ - Литература. – Серединского Т. прот. Брак есть Таинство (Хр. Чт. 1869 г. I т.). Его же. О Таинстве брака (1893 г. II т.) Пляшкевича В. А. Брак, как Таинство в древней церкви (Пр. Об. 1883 г. II т.). Страхова Н. Н. Христианское учение о браке и противники этого учения. Харьков. 1895 г. Барсова Т. В. К вопросу о сущности христианского брака (Хр. Чт. 1903 г. II т.). Горчакова. М. И. прот. проф. О тайне супружества. СПб. 1880 г. Григорьевского М. Учение св. отцов и учителей церкви I–IV вв. о браке Историко-канонический очерк (Странник 1898 г. 1–3 кн.). Его же – Учение И. Златоуста о браке (1899 г. 1, 3 и 6 кн.). Смирнова С. К. О церковном благословении и венчании брака (Приб. к твор. отц. ц. 1858 г. XVII т.) Катанского А. Л. К истории литургической стороны брака (Хр. Чт. 1880 г. I т.). Гусева А. в. О брак и безбрачии. Каз. 1901 г. Завьялова А. Брак, – ст. в Бог. энцикл. II т.

⁵⁰⁸ - Брак осуждали, имея в виду эту его сторону, вообще древние еретики дуалисты, – манихеи и гностики, каковых обличили древние учителя. См. Ирин. Прот. ерес. I кит. XXIV, 2; XXVIII, 1 и др.; Епифан. Ер. XXIII, 2: XLVI, 2 и др; Август. Прот. маних. II, 16, 33; ер LXX. Евсев. Ц. ист. IV, 29. Сокр. Церк. ист. II, 43. Позднее держались того же взгляда богомилы и ныне держатся хлысты. Сюда же можно отнести автора «Крейцеровой сонаты».

⁵⁰⁹ - Так рассуждали и учителя церкви, видевшие nature bonum conjugii в осуществлении божественной воли о соединении двух в одну плоть ради деторождения, напр. И. Златоуст. На Кол. Бес. XII. 4–7. Афанас. В. Канонич. посл, к Аммуну (в кн. «Правил апост.» и пр.). Собор гангрский подверг анафеме тех, которые, по внушению ложного аскетизма, гнушаясь браком, утверждали (евстафиане, державшиеся манихейства), что не может спастись жена, не чуждающаяся телесной близости со своим мужем (О прав.; сн. 9, 14 и 21 пр. того же собора; апост. прав. 5 и 51). См. по этому вопросу Писарева Л. И. Брак и безбрачие при свете древне-христианской святоотеческой письменности. Прав. Соб. 1904 г. I ч.

⁵¹⁰ - Подобные же воззрения проповедуются современными «оргастами», низводящими супружеский союз до уровня простого «полосочетания», напр. В. Розанов. См. ст. Заозерского П. А. проф. «Странный ревнитель домашнего очага», – в Бог. В 1901 г. ноябрь.

⁵¹¹ - В чем состоять различие полов, которое образует тесное и глубокое единение их в брак, можно читать у Страхова. Христианское учение о браке. 31 стр. и след. Здесь же указана и литература по этому вопросу (32 стр.).

⁵¹² - «По браке муж имеет жену в чувстве своем частью себя самого; и жена в чувстве своем имеет себя привитою к мужу, так что самым делом выходит, что они оба – плоть единая, т. е. одно существо, одно лице», говорить пр. Феофан. Толк. на Ефес. V, 28.

⁵¹³ - Таковыми явились: полигамия, полиандрия, наложничество, а также общинный брак, когда все мужчины и жениищны известного племени или общины считались в супружестве между собою, при отсутствии индивидуального брака и полной свободе отношений между полами.

⁵¹⁴ - Римское воззрение на брак можно видеть в следующем определении брака, сделанном римским юристом Модестином: «nuptiae sunt conjunctio maris et faemine, consortium omnis vitae, juris divini et humani communication». Это определение брака

вошло в «Номоканон» патр. Фотия (tit, XII, с. 13), находится и в нашей Кормчей (49 гл.), и в последней переведено так: «брак есть мужеви и жене сочетание, событие во всей жизни, божественные и человеческие правды общение». В этом определении указаны и естественная сторона брака (союз одного мужчины и одной женщины) и его нравственное содержание, состоящее в полном и не разрывном общении всех жизненных отношений? между супругами (*consortium omnis vitae*) и, в частности, в общении религии и права (*juris divini et humani communicatio*). Церковь, приняв это определение в свой номоканон, дала ему высший христианский смысл. См. у Павлова А. С. проф. Курс церковного права 317 стр. и сл., также Громогласова И. М. проф. Канонические определения брака и их значение при исследовании вопроса о форме христианского бракозаключения. Бог. Вестн. 1907 г. I т. 72 стр. и след.

⁵¹⁵ - «Подлинно это Таинство, говорить св. И. Златоуст, что человек, оставив произведшего его, родившего, воспитавшего, и ту, которая зачала его, болела им, в болезнях родила, – оставивши тех, которые столько благодетельствовали ему, к которым он привык, – сочетается с тою, которой прежде не видал, которая ничего не имеет с ним общего, и предпочитает ее всему. Подлинно – это Таинство родители не печалются, но, напротив, печалются, когда этого не бывает, и в знак радости не жалеют издерживать деньги и делать расходы. По истине – это Таинство великое, заключающее в себе – в какую-то сокровенную мудрость». См. у еп. Феофана. На Ефес. V, 32. Злат. На Ефес. Бес. XX. 4.

⁵¹⁶ - Смирнова Ф. Происхождение и литургический характер Таинств (Тр. Киев. Ак. 1875 г. I т. III стр.). У всех древних народов заключение браков сопровождалось религиозными обрядами, имевшими целью призвать на брачующихся благословение богов, а самый брачный союз ставился под покровительство особых богов. У греков, напр., обрученные или новобрачные посещали храмы, молились и приносили жертвы, причем жрец или жрица внушали им законы богов о браке. В древнем римском законодательстве относительно брака еще сильнее был религиозный элемент. Религия, право и обычаи там

самым тесным образом соприкасались. В ветхом завете участие в брачном обряде раввина признавалось необходимым: раввин был свидетелем брачного контракта, он же полагал на невесту священное покрывало, произносил семь благословений и предлагал брачующимся чашу с вином.

⁵¹⁷ - Игнат. Бог. К Поликарпу, 5.

⁵¹⁸ - Сн. Сильвестра еп. Оп. Догм. Богосл. IV т. § 143.

Больше и естественной последовательности в речи ап. Павла, если 1Тим. 4, 4–5 признавать опровержением обоих заблуждений, о которых упоминается в ст. 3, а не относить только к веществам, употребляемым в пищу. Подтверждение этому можно находить в 51 апост. правиле, которое несомненно имеет в виду 1Тим. 4. 4–5, относя выражение вся добра зело вместе и к браку и к пище, и гнушающихся «брака, мяса и вина» одинаково подвергает отлучению от церкви. И Климент алекс. приводит указанные слова апостола против отвергающих брак (Стром III, 12) .

⁵¹⁹ - Клим. ал. Стром. III, 12; Педагог 3 кн. II гл.

⁵²⁰ - Тертул. Ad iuxor. lib. II, с. 9. В другом сочинении Тертуллиан говорит: «диавол в собрание идолослужителей и еретиков старается подражать Таинствам католической церкви; он крестит своих последователей, и запечатлевает потом на челе воинов своих, и торжественно совершает приношение хлеба, и даже выдает себя за верховного жреца при браке» (De praescript с. 40). По его ж; словам, «тайные сочетания, т. е. не совершенные прежде в церкви, можно считать наравне с прелюбодеянием и блудом» (De pudic. с. IV; De monogam. с. XI).

⁵²¹ - Мефод. Пир десяти дев, или о девстве. Речь VI, 5.

⁵²² - Васил. В. На Шестодн. VII, 5.

⁵²³ - Григор. Б.Сл. 40, на Крещение (III т. 288 стр. по изд. 1844 г.) Пис. 57.

⁵²⁴ - Амврос .Epist. Ad Vigil. XIX (al. XXIII), n. 7.

⁵²⁵ - Злат. Бес. на 1Кор. VII, 2 (III т. 205 стр. по изд. СПб. 1897 г.). – На Быт. Бес. XLVIII, 6. – На 1 Тимоф. Бес. IX, 2. Употребление венцев. при венчании брака взято с обычая церкви ветхозаветной (Песн. 3, 11; Ис. 61, 10).

⁵²⁶ - На Евтропия. Бес. II, 15. «Τάμησον μετὰ σωφροσύνης, μόνον ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ».

⁵²⁷ - «Жених и невеста, говорится в определениях этого собора, когда имеют быть благословляемы от священника, да приводятся родителями своими или споручниками, – а приняв благословение, да пребывают в ту ночь, из уважения к этому благословию, в девстве (XIII сар.).

⁵²⁸ - Тертул. Ad uxor. lib. II, с. 9. В р.-католической церкви и доселе существует и читается особенная литургия, т.н. литургия новобрачных, составленная из мест Писания, имеющих отношение к браку, если брак совершается пред литургией и новобрачные при ней находятся. См. у Стацевича Р.-катол. катех. 192 стр.

⁵²⁹ - Лев В. в 89 и 91 новеллах церковное благословение сам считает древним обычаем и только указывает время совершения обручения и венчания.

⁵³⁰ - Ориг. In .Math, comment n. 16 et 25. Сн. Сильвестра еп. Догм. Бог. V т. § 144.

⁵³¹ - Динис. ареон. О церков. иерарх. VI.

⁵³² - Тертул. Ad uxor. Lib. II, с. 1 et 2.

⁵³³ - Там же, и De praescr haerit. с 40 Сн. De monogam, с 5.

⁵³⁴ - Злат. на Быт. Бес. XLVIII, 6. См. выше.

⁵³⁵ - Август. De nuptiis et concup. lib. I, с. 10; сн. с. 21.

⁵³⁶ - De bono conjug. е XXIV et XVIII. И во многих других своих произведениях блаж. Августин утверждает, что брак христианский есть Таинство, что выше чадородия, напр.; De fide et opp. lib. I, с. 7: De ресс. orig XXXIV, n. 39; XXXVII, n 42, – О кн. Бытия букв. IX, 7 и др.

⁵³⁷ - Епифан Ерес. LXVII, 6; LI, 3 Кирил ал. На Иоан. II гл 1 ст. Август In Iohan Tract IX, п. 2.

⁵³⁸ - Сн. Макария м. Догм. Бог. § 234.

⁵³⁹ - Август Do baptismo, lib. IV, с 24.

⁵⁴⁰ - Трул. соб. 98 пр. и анкир. 11 прав.

⁵⁴¹ - Беляева А. Д. проф. Любовь божественная 333–384 стр.

⁵⁴² - Тридентский собор, приведя свидетельства ветхого (Быт. 2, 23) и нового завета (Мф. 19, 5; Марк. 10, 7; Еф. 5, 25 32) о богоустановленности брачного союза, делает такое заключение: «так как брак в законе евангельском превосходит древние супружества благодатью чрез Христа, то отцы, соборы и всеобщее предание церкви всегда учили, что он справедливо должен числиться между Таинствами, нового завета (sess. XXIV. Doctr. de sacram. matrimonii). Согласно с этим, но яснее и полнее, в «Римском катехизисе» (pars. II, cap. VIII, qu. 15, 16, et 23) естественному союзу мужа и жены приписывается достоинство Таинства, а Таинством называется нерасторжимый союз брачный.

⁵⁴³ - Клятвенное обещание жених дает в следующей формуле: «я, NN, беру тебя, NN, себе в супругу и обещаю тебе любовь, верность и супружескую благопристойность и что тебя не оставлю до самой смерти. В чем да поможет мне Трисвятый Всемогуший Господь Бог и все. Его святые». Тоже обещание дает и невеста, прибавляя только к слову «благопристойность» и «супружеское послушание». См. у Стацевича. Рим.-кат. катехиз. 191 стр.

⁵⁴⁴ - Он произносить именно следующие слова: «итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает, и посему брак, между вами заключенный, я, властью католической церкви, утверждаю и благословляю во имя Отца и Сына и Св. Духа. Аминь». См. у Стацевича. Р.-кат. катех. 191 стр.

⁵⁴⁵ - Учение о не необходимости священнического благословения брачного союза известно у латинян с XIII века. В то время Фома Аквинат, писал: «должно сказать, что форму Таинства брака составляют слова, выражающие согласие настоящим временем (de praesenti), а не священническое благословение, которое необходимо не для Таинства, а для торжественности». Дунс-Скотт говорить: «по большей части сами сочетавающиеся совершают для самих себя Таинство брака или взаимно или каждый для себя». В XVIII век папа Бенедикт XIV подробно трактует по вопросу о том, что священническое благословение брачного союза не относится к

сущности Таинства брака. См. у прот. Серединского. О Таинстве брака. Хр. Чт. 1893 г. июль–авг. 10 и 12 стр.

⁵⁴⁶ - Расторжение уз супружества, говорится в одном из р.-католических катехизисов, было терпимо в ветхом завете», но – «только терпимо, а не похваляемо (Мф. 19, 8)». В новом же завете, «соединение одного мужа с одною женой – соединение столь нераздельное, что одна только смерть может расторгнуть крепкие узы его». См. Р.-катол. катех. Стацевича. 188 стр.

⁵⁴⁷ - По этому вопросу см. ст. проф. Глубоковского Н.Н. Развод по прелюбодеянию и его последствия по учению Христа Спасителя (Хр. Чт. 1895 г. I т.).

⁵⁴⁸ - Неокес. соб. пр. 8; карф. 115 пр ; Васил. В 9, 21 и 48 пр.; VI всел. пр. 87.

⁵⁴⁹ - «На что тайнодействие веры для заключения супружества, спрашивал Лютер, когда союз между мужем и женою так глубоко положен в самой природе человеческой, что был и есть всегда между людьми с самого начала их существования, в каком бы кто законе ни находился? С чего по крайней мере начинается он в таком виде в христианстве, когда был с самого начала мира, и принадлежим собственно к жизни плотской. мирской? Все дело чисто телесное, а не духовное». Apol. conf. art. XIII (VII). См. еще Catech. Major, p. I praes. VI.

⁵⁵⁰ - Англиканская церковь в главнейших и существенных чертах сохранила р.-католический чин совершения брака, хотя не без некоторых изменений. В американской церкви допущены дальнейшие изменения, по сравнению с чином матери-церкви (т. е. англиканской), р.-католического чина. У протестантов континента, понятно, еще менее могло быть удержано из р.-католического чина. В р.-католической церкви чинопоследование брака слагается из *celebratio* и *benedictio matrimonii*. В английском чине удержаны об части, а в остальных протестантских обществах и американской церкви и только первая.

⁵⁵¹ - По этому вопросу см. исследование проф. Суворова Л. С. Гражданский брак. СПб. 1899 г. Заозерского Н. А. проф. Гражданский брак с христианской точки зрения. Прав. Об. 1888

г. май–июнь Страхова Н. Христ. уч. о брак 315 стр. и след., и в Богосл. энцикл. под словом «Брак гражданский на западе». II т. 1064 стр. и сл.

⁵⁵² - Страхова. Хр, уч. о браке. 275–277 стр.

⁵⁵³ - Литература. – Сергея (Ляпидевского) архим, впоследствии митроп. московского. О Таинстве Елеосвящения (Приб. к твор. отц. 1858 г. XVII т). Архангельского М. прот. О тайне св. елея. СПб. 1895 г. Катанского А. Л. Очерк обрядовой стороны т. Елеосвящения (Хр. Чт. 1880 г. II ч.). Петровского А. В. К истории последования т. Елеосвящения (Хр. Чт. 1903 г. июнь). Голубцова А. Об обрядовой сторон Таинства елеосвящения (Приб. к твор. отц. 1888 г. XLII ч). Елеосвящение, как Таинство, и обрядовая сторона его (Руков. для сел. паст. 1881 г. II т.). Ст. под словом «Елеосвящение» проф. А. Д. Беляева и Петровского в «Богосл. Энцикл», изд. ж. «Странник», V т.

⁵⁵⁴ - К елею, предназначенному для Елеосвящения, церковь впоследствии установила (между IX и XV веками) прибавлять часть красного церковного вина. Основание для этого видят в примере самарянина, который на тело израненного разбойниками возливал масло и вино (Симеона Солонск. Разгов. о свящ. и Таинств. 253 гл). Впрочем, вино не составляет необходимого вещества для Таинства; существенною его принадлежности всегда оставался и остается елей.

⁵⁵⁵ - Напр., в словах И. Христа к жене кровоточивой; вера твоя σέσωκε – спасе тя (Лук. 17, 19). Ученики Его говорят о Лазаре: аще успе, σωθήσεται – спасен будет (Иоан. 11, 12). Прикасавшиеся к И. Христу недужные έσωζοντο – спасахуся (Марк. 6, 56; см. Мф. 14, 36; Лук. 8, 50 и др.), т. е. исцелялись.

⁵⁵⁶ - Напр., в словах учеников во время великого волнения на море: Господи σωσον – спаси ны, погибаем (Мф. 8. 25; см. еще Мф. 14, 30; 27, 42; Деян. 2, 30; 27, 31; 1Петр. 3, 20; Евр. 5, 7 и др.).

⁵⁵⁷ - Напр.: Бог всем человеком хочет σωθήναι – спастися (1Тим. 2.4); благодатью σεσωμένοι – спасены чрез веру (Еф. 2,

8). См. еще: Мф. 19, 25; Лук. 3, 6; 7, 50; 13, 23; Деян. 2, 47; 1Петр. 1, 5; 1Тим. 4, 16 и мн. др.

⁵⁵⁸ - Напр.: остави ю (тещу Петрову) огонь и ἡγέρθη – восста (Мф. 8, 15); восстани – ἔγειραι и ходи (слова ап. Петра хромоту, – Деян. 3, 6). См. еще: Мф. 9, 5–6; Марк. 2, 9. 11 и др.

⁵⁵⁹ - Мертвые воскрешайте – νεκροῖς ἐγείρετε (Мф. 10, 8); мертви ἐγείρονται – восстают (11, 5); Бог мертвых ἐγείρει – восставляет (Дян. 26, 8); Христос ἡγέρθη – восста (Рим. 4, 25). См. еще: 1Кор. 15 гл.; Мф. 9, 25 и др.

⁵⁶⁰ - Восстани – ἔγειραι спяй (Еф. 5, 14); час нам от сна восстати – ἐγερθῆναι (Рим. 13, 11), и др.

⁵⁶¹ - В «Последовании св. елея» в молитвах испрашивается, кроме избавления от телесных и душевных немощей, еще и то, чтобы чрез помазание елеем, как бы печатью, был прегражден доступ к больному диавола. Прямо у ап. Иакова не указана эта черта действия благодати, но немного выше слов о елеопомазании он говорит; покоритесь Богу, противостаньте диаволу и убежит от вас (4, 7).

⁵⁶² - С этой целью пресвитеры, совершая Таинство, молят Господа об елеосвящаемом: «услыши моление наше... и посети раба Твоего, и аще что согреши словом, или делом, или помышлением, или в нощи, или во дни, или под клятву священническую, или своему проклятию подпаде, Тебе просим и Тебе молимся: ослаби, остави, прости ему, Боже, презирая беззакония его и грехи, и яже в ведении и не в ведении бывшие от него» (молитва 7-я).

⁵⁶³ - Макария митр. Дог. Бог. § 232, 2. Евсевия еп. О семи спасительных Таинствах. Бес. XL.

⁵⁶⁴ - См. напр, у Оригена – На кн. Левит, II, 4, у Златоуста – О священстве, III, 6.

⁵⁶⁵ - Первым таким помазанием считается помазание при Крещении, вторым – при конфирмации, третьим – при ординации, и последним – при смерти.

⁵⁶⁶ - Concil. trident. Sess. XIV. Doctrina de sacram. extremae unctionis. Cateen, roman, p. II. cap. VI.

⁵⁶⁷ - Серединского Т. прот. О богослужении зап. церкви. Ст. IV, стр. 14. СПб. 1856 г. Сн. Стацевича. Р.-католический катехизис. 181–182 стр.

⁵⁶⁸ - Старокатоликами отвергнуты все отступления римской церкви от древне-церковного учения о Елеосвящении. Оно признается ими Таинством церкви и о существе его, равно о совершителях и о лицах, которым оно может быть преподаваемо, в старокатолических катехизисах налагается учение, близкое к православному. См. у проф. Керенского. Старокатолицизм. 247–248 стр.

⁵⁶⁹ - Латинское приветствие *salute dico* значит: здоровья желаю, напр., У Цицерона.

⁵⁷⁰ - В древней молитве на благословение елея, приводимой в «Постан. апост.» (VIII, 29) священнодействующий просит чтобы «Господь даровал сему елею силу, укрепляющую здоровье, исцеляющую болезни, прогоняющую демонов и избавляющую (больного) от всех наветов вражиих». Он. Кирил. алекс. О поклонении Богу духам и истиною, кн. VI.

⁵⁷¹ - Из «Требника» св. Григория Двоеслова. Сн. Иннокентия архим. Облич. Богосл. II т. § 207.

⁵⁷² - Симеона солун. Разгов о священнод. и таин. церкви. 250 гл. Некоторые думают, что обычай совершать Елеосвящение лишь над безнадежно больными утвердился в римской церкви, с одной стороны, вследствие ложных мыслей о том, будто принявшее это Таинство не могут уже, в случае, выздоровления по благодати его, вступить в брак, жить с своими женами, делать завещания и пр, а с другой, – злоупотребление клира, который непомерными требованиями мзды за Елеосвящение вынуждал приступать к Таинству, во избежание издержек, пред самую смерть. См. Иннокентия архим. Облич. Богосл. II т. § 211.

⁵⁷³ - См., напр, I всел. соб. 13 пр.; Григория Нисс. канонич. поел, к Литоию, пр. 2.

⁵⁷⁴ - О лицах, которым может и должно быть преподаваемо елеопомазание и каким не может, см. у прот. Архангельского в указ. книге: «О тайне св. елея» 56–113 стр. По наставлению в

требнике П. Могилы, «тайна Елеосвящения должна быть преподаваема только больным из верующих, употребление разума имеющим, равно и престарелым и от старости изнемогающим, хотя бы они иного недуга и не имели». Но не дозволяется совершать это Таинство для здоровых. Впрочем, в православной церкви оставлен неприкосновенным обычай, хотя и не повсеместный, совершать однажды в год Елеосвящение для всех присутствующих в храме. Такой обычай, по свидетельству Симеона Солунского, был и в древней греческой церкви, а у нас, при патриархах, Елеосвящение всех находящихся в храме с особенною торжественности) совершалось в великий четверток в московском Успенском соборе. В настоящее время этот обряд совершается пред литургией в великий четверток в Троице-Сергиевой лавре, причем помазывают всех молящихся. Слова апостола: болит ли кто в вас в этом случае понимаются в обширнейшем смысле, т. е. понимаются не только страждущие телесно, но и душевно, – имеющие скорбь, уныние и т. п., А св. Димитрий Ростовский на вопрос: «чего ради в великий четверток преподается тайна здравым»? отвечал: «понеже в велика четверток на вечери Христос устави завет новый тела и крове Своея: того ради и сея тайны (т. е. Елеосвящения) не неприлично есть причастимся хотя и здоровому человеку, не ведущу дне и часа своей кончины» (Катех. 5 отв. о т. елеосвящ.). О самом чинопоследовании Елеосвящения над здравым в великий четверток см. у прот. Никольского. Устав о богослуж. прав, церкви. 724–726 стр.

⁵⁷⁵ - В кн. «О Таинствах» св. Григория Двоеслова прямо указывается, что при благословении елея для больных епископ только первенствует: «тогда приносится, сказано там, епископу елей для помазания больных, и благословляет его как сам он, так и все пресвитеры». См. указ. ст. архим. Сергия. Приб. к твор. отц. 1858 г. 622 стр.

⁵⁷⁶ - Epist. ad Decent, cap. VIII, n. 12.

⁵⁷⁷ - Гетте. Вл. Еретичество папства. 248 стр.

⁵⁷⁸ - Apolog. conf. ad art. XIII. (VII), 6. XXV чл. англ. испов. веры.

⁵⁷⁹ - Рождественекого. Символ, и богослуж. кн. англ. церкви. 448–454 стр. Керенского. Америк, еписк. церковь. 307–319 стр.

⁵⁸⁰ - Литература по вопросу о бессмертии души преимущественно апологетического характера. Кудрявцева В. Д. Бессмертие души. Собр. соч. III т. 3 вып. Чистовича И. А. Древнегреческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека. СПб. 1871 г. Каро, члена Париж, акад. наук. Идеи Бога и бессмертия души пред судом новейших критиков. Перев. с франц. под ред. проф. А. II. Введенского. Харьков 1898 г. Глаголева О. С. проф. Вопрос о бессмертии души. (Вопр. филос. и психол. XIX–XX кн.). Полонского. Бессмертие души с точки зрения науки и свободного разума. СПб. 1900 г. Линицкого П. И. проф. О бессмертии души и загробной жизни (Тр. Киев. Ак. 1903 г. и в отд. изд.). Шилтова проф. О бессмертии души. С прибавл. критич. разбора ст. проф. А. Данилевского: «Живое вещество». СПб. 1897 г. Кулаковского Ю. Смерть и бессмертие в представлениях древних греков. Киев. 1899 г. Крестосельского И. Вера в бессмертие души у древних (Тр. Киев. Ак. 1866 г. 6 кн.). Дроздова Н. М. Взгляд древних римлян на загробную жизнь (там же, 1881 г. 3 кн.). Фаворского Д. свящ. Христиан, догматы о бессмертии души и воскресении мертвых в связи с философским учением о загробной жизни (Вера и Раз. 1899 г. 11–12 кн.). Давиденко В. Свято-отеческое учение о бессмертии души человеческой (там же, 1908 г. 16–18 кн.). Какое бессмертие дорого для человека? (Хр. Чт. 1876 г. I т.). Светлова П прот. Христианская вера в бессмертие (Странник 1898 г. март) Никольского Л. Значение веры в личное бессмертие для нравственной жизни. Ворон. 1905 г. Берсье Е. О бессмертии души (Стран. 1878 г. авг.). Березкина Д. Истина бессмертия души и загробной жизни в христианском нравоучении (Стран. 1895 г. май). Чудновцев Н. Вера в личное бессмертие. Уч.-богосл. опыты студ. Киев. дух. акад. Вып. V. 1908 г.

⁵⁸¹ - Выражение св. Епифания Ер. LXIV, 27.

⁵⁸² - Приводимые рациональные доказательства бессмертия человеческой души изложены в извлечении из трактата проф.

Кудрявцева В. Д. Бессмертие души. Сн. Его же. Начальные основания философия. 1895 г. 377–401 стр.

⁵⁸³ - Подробный разбор приведенных мнений о происхождении веры в бессмертие души см у проф. Кудрявцева в выше указан, его трудах.

⁵⁸⁴ - Учение о ψυχοπανηχία возникло в III в. у арабских философов и тогда же нашло доступ в христианскую церковь. Опровергали его Тертуллиан (О душе, 58) и Ориген; последний заставил современных ему психопаннихитов сознаться в заблуждении и принять за несомненное, что душа и без тела может мыслить и действовать (Евсевий. Церк. ист. VI, 36). Лактанции на западе знал и обличал таких, которые допускали сонное состояние душ (Inst. III, 18; VII. 22). Таких же представлений о состоянии души по смерти тела держались несториане Позднее Лютер был склонен к признанию, что души до воскресения погружены в бессознательный сон и не знают, где они находятся. Решительно же это учение было принято анабаптистами, ирвингами и социнианами. Такое же мнение встречается у протестантских богословов из числа сторонников довольно распространенной среди них теории кондиционализма или условного (факультативного) бессмертия, напр., у Вейсса.

⁵⁸⁵ - Кудрявцева В. Д. Бессмертие души 185 стр.

⁵⁸⁶ - Там же. 188–189. стр.

⁵⁸⁷ - Еще Платон говорил: «ваша душа в сей жизни находится в теле, как бы в темнице; как бы скованная узами, она принуждена смотреть на все существующее не сама чрез себя, а сквозь тело, как бы через решетку темницы. Тело препятствует приобретению истинного знания или истины, которая воспринимается не чувством, но чистым мышлением. По указанию опыта, душа мыслит лучше тогда, когда ничто не беспокоит ее, ни слух, ни зрение, ни печаль, ни удовольствие, и когда, оставив тело и сколько возможно удалившись от общения с ним, она бывает одна сама по себе и стремится к Сущему». Федон, в перевод Карпова. Сн. у Кудрявцева. Бессмертие души. 32 стр.

⁵⁸⁸ - Так, Тертуллиан говорит, что душа за гробом имеет некоторую, свойственную ей, оболочку (О воскресении плоти, XVII гл.; О душе, IV гл.) Ириней пишет, что души по смерти тела, «сохраняюсь тот же характер тела, какой имели до соединения с ним», – «сохраняют образ человека, так что могут быть узнаваемы, и помнят о том, что здесь» (в этом мире), и в подтверждение ссылается на притчу о богатом и Лазаре (Прот. ер. II кн. XXXIV, 1). Ориген утверждал, что душа по смерти одевается некоторым телом, которое сохраняет до воскресения (Fragm. ex libris de resurrectione. Migne, s. gr. t. XI, col. 96). Макарий В. полагает, что ангелы и души человеческие имеют свой вид и образ, и что этот вид и образ души человеческой есть образ и вид внешнего человека. По его словам, грубое тело человеческое служить одеждою для тонкого тела души: в пояснение и доказательство этого он приводит свидетельство, что совершеннейшие из христиан, очищенные и просвещенные Св. Духом, видят образ – ее, на что представляется много свидетельств в житиях святых. (Бес. VII, 9).

⁵⁸⁹ - Главнейшее основание для представлений о такой телесности видят во 2 Коринф. 5, 1–4. Истолковывается это трудное место в духе указанных представлений с явным насилием текста и извращениям ясного учения ап. Павла о всеобщем воскресении мертвых, праведных и нечестивых, в день Господень. См. о сем у проф. Глубоковского Н. Н. Благовестие ап. Павла. СПб 1905 г. I кв. 494 стр. и след.

⁵⁹⁰ - См. об этом выше, Прав. Догм. Бог. II т. в §§ 15 и 28.

⁵⁹¹ - Такое мнение принимается и высказывается некоторыми из православных писателей – богословов, напр. у проф. Пшеницкого (О загробной жизни. 16–22 стр.), в кн. монаха Митрофана. Как живут ваши умершие. Покойный проф. Олесницкий выражается: «душа умирающего уносит с собою в горний мир некую тонкую материальную оболочку» (Из сист. христ. нравоуч. 6 стр).

⁵⁹² - Так, А. Сабатье, декан естественно-исторического факультета в Монпелье, а прежде профессоре Женевского университета, рассуждая о жизни и смерти с точки зрения эволюционного натурализма, приходит к такому заключению,

что душа, или, по его словам, духовная (психическая) личность сохраняет прочность и организацию и после разрушения грубого тела, и сама образует новый организм, или новую форму, которая была бы в состоянии сохранить ее целостность. «Если земной организм, говорит он, был произведением духа, если темная и слабая психическая сила могла образовать грубую земную пласму то можно предположить, что психическая сила, сделавшаяся личностью, может, в свою очередь, организовать нечто в роде загробной пласмы, тонкой и могучей, способной организовать аккумулятор высшей психической силы. Этот новый аккумулятор должен состоять из чего-то, что мы называем материей, но материей более легкой, более свободной, отличающейся более гармоническим строением». Этою материею, по предположениям Сабатье, может быть та, которую физики называют эфиром и природа которой нам неизвестна. Возможность образования душою такого эфирного организма Сабатье старается доказать фактами т. н. телепатии (явлениями душ умерших). Сабатье А. Бессмертие с точки зрения эволюционного натурализма. 1897 г. Перев. Обреимова. 103–105 стр. Его же. Жизнь и смерть 1896 г. Перев. Обреимова. 200–201 стр. И мнение Сабатье не является одиноким в естествознании. Суждения и отзывы о его предположениях см. в указ. ст. проф. Певницкого. О загробной жизни. 18 стр. и сл. Глаголева С. С. Новые веяния в области естествознания. Сабатье. Опыт о бессмертии с точки зрения эволюционного натурализма (Бог. В. 1896 г. IV т.). Кулюкина С. Можно ли отрицать личное бессмертие с точки зрения науки? (Бог. В. 1897 г. апр.). Попова Н. свящ. Бессмертие с точки зрения положительной науки (Вера и Церк. 1901 г. 2 кв.).

⁵⁹³ - Сознательность жизни в загробном мире умирающих в младенчестве находят вполне допустимым и с точки зрения новейшего естествознания. «Душа ребенка, рассуждает Сабатье, представляет из себя группу еще не полную, аккумуляцию психической силы еще слабую, степень организации и связи еще не совершенную, но внутренний принцип эволюции, прогрессивное стремление, а, следовательно, бессознательное эволютивное направление не

только не бездеятельны, напротив, чрезвычайно сильны. Душа ребенка обладает громадною сознательностью, которая дает ей возможность образовать для своих составных частей довольно крепкую связь... Это дом, построенный из свежего и здорового материала, но скрепленный цементом, который только что начинает твердеть... Нет ничего невозможного считать душу ребенка, достигшую известной степени прочности, зародышем, способным вступить в загробную жизнь для того, чтобы завершить свое развитие там, в новых и более благоприятных условиях; здесь совокупность психических сил души ребенка перерабатывается и формируется в той же среде, что и совокупность психических сил взрослого человека.. Душа ребенка есть натянутая пружина, упругость которой быстро растет»... Сабатье. Бессмертие с точки зрения эволюционного натурализма, пер. Обреимова, стр. 152–153.

⁵⁹⁴ - «Ужели не знает, говорить св. И. Златоуст, как возмущают душу грехи в день кончины, как волнуют сердце? В эти-то минуты воспоминание о добрых делах, подобно ведру во время бури, успокаивает смущенную душу. Если будем бодрствовать, то страх этот неразлучен с нами будет еще и в жизни; когда же останемся бесчувственными, то он, без сомнения, предстанет тогда, когда будем разлучаться с этой жизнью Так и узник тогда особенно скорбит, кои да выводят его на суд; тогда особенно трепещет, когда приближается к судилищу, когда он должен дать отчет» (На Матф. Бес. LIII, 5). Св. Григорий Богослов свидетельствует: «каждый при смерти бывает искренним судиею себя самого по причине; будущего судилища» (сл. 21, II т. 200 стр.).

⁵⁹⁵ - Наименование духов злобы, истязующих душу после ее вступления в мир духовный, мытарями, начальниками мытарств (τελώναι, τελωνάρχας) и места присутствия этих духов – мытарствами (τελώνια), утвердилось по следующим причинам. В древности имя и дела мытаря или сборщика мелких пошлин на дорогах, мостах и в пристанях почитались укориженными и ненавистными, потому что в мытарях видели людей привязчивых, корыстолюбивых и жестоких к другим. Это укориженное и ненавистное имя и приложено к духам,

служителям князя власти воздушные, останавливающим и испытующим человеческие души на пути их к небесному граду. Подробно изложены различные описания мытарств у преосв. Игнатия в «Слове о смерти» СПб. 1881 г. 4 изд. 75–100 стр. См. еще Митрофана монаха. Как живут наши умершие. 1 т.

⁵⁹⁶ - См. об этом в исследовании проф. Троицкого Ив. Г. Талмудическое учение о посмертном состоянии и конечной участи людей, его происхождение и значение в истории эсхатологических представлений. СПб. 1904 г. В заключение своего исследования профессор высказывает, что под влиянием этой именно (т. е. талмудической) эсхатологии объясняется существование и таких ходячих среди многих из христиан представлений, усвоенных еще в древности, как об ангеле смерти, который является умирающему и подносит к его устам смертельную чашу (напр. в «Повествовании блаж. Феодоры о воздушных мытарствах» и в «Собеседованиях Григория В. о загробной жизни»), о присутствии добрых и злых духов при одре умирающего в момент смерти, которые подводят счет делам умирающего, ведут между собою спор относительно его посмертной участи и встречают душу тотчас по выходе ее из тела, (там же, и в «Слове об исходе души» св. Кирилла Александрийского), о пребывании души умершего в первое время после смерти близ умершего, пока тело не подверглось тлению (напр., у Григория Нисского. Сн. Мартинова А. В. Учение Григория Нисского о природе души. 1883 г. 299 стр.), о возможности для нее воспринимать то, что говорится об умершем (в житиях некоторых святых, напр., Макария егип.; см. у проф. Бронзова. Преп. Макарий. СПб. 1899 г. 252 стр.; в этом же веровании имеет основу обычай причитаний при гробе умерших, обращение к ним во втором лиц), о ее последующих странствованиях в воздушном пространстве, о чистилище (р.-католическое учение), времени воскресения, тысячелетнем царств Христовом, чувственных представлений об аде и рае, а также о материальных качествах воскресших тел. «Эти представления, не имеющие для себя оправдания в св. Писании ветхого и нового завета, и тем не мен разделяемые многими христианами, имеют свое начало в учении тех отцов и

учителей церкви, мировоззрение которых складывалось между прочим под влиянием талмуда, иными словами, имеют талмудический источник. Но, с другой стороны, так как в данном случае учение талмуда является выражением представлений, общих более или менее всем народам древнего востока, то христианские представления, сложившиеся под влиянием этого учения, строго говоря, составляют лишь отголосок восточных представлений, большая часть каковых, как показывает их анализ, ведет свое начало из глубочайшей древности», так что даже можно сказать, «в миропонимании народов востока, особенно вавилонян, находится корень этих представлений»; талмуд же «был лишь их передаточным пунктом». 345–346 стр.

⁵⁹⁷ - См. в указ. труд проф. Троицкого, 30 стр. и след.

⁵⁹⁸ - Напр. у Ипполита (Fragm. ex libro «Advers. Graec»), Климента Алекс. (Стром. IX, 18), Оригена (In Lev. IX, 4; in Numer. XI, 4; XXIV, 3).

⁵⁹⁹ - В IV и V веках оно встречается у знаменитейших учителей церкви, напр., у Афанасия В. (Жит. преп. Антония, 65–66, в III т. изд. 1903 г.), у Ефрема Сирина (Сл. о почивших во Христе, – III т. 245–247 стр. Сл. об утверждающих, что нет воскресения, – III т. 136 стр., изд. 1897 г.), у Макария Алекс. (Сл. о исходе души), Макария В. (Вес. о двояком состоянии отшедших из этой жизни, – см. Хр. Чт. 1828 г. XXXI т. 113–114 стр.), Василия В. (Бес. побуд. к прин. крещ., – IV т. 222 стр.; Пис. XLIII, к падшей дев, – VI, 119 стр. изд. 1892 г.), Златоуста (О Лазар, II, 2; На Мф. Бес. LIII, 3) Свидетельства из творений отцов церкви IV–V в. о мытарствах приведены в Догм. Богосл. у митр. Макария (§250) и еп. Сильвестра (§§ 161–163). У преосв. Макария приводятся и из богослужебных книг православной церкви некоторые молитвы и песнопения, в которых говорится о мытарствах.

⁶⁰⁰ - Это слово обыкновенно печатается в «Следованной Псалтири». В русс. перев. напечатано в Хр. Чт. 1841 г. I ч. См. об этом слове и изложение большей части его в сочинении проф. Покровского Н. В. «Страшный суд в памятниках византийского и русского искусства» СПб. 1887 г. 79–81 стр. Сходство талмудических представлений о посмертном

состоянии с изображениями в этом «Слове» переходит иногда в тождество картин и образов состояния праведников и грешников, описания ангелов и падших духов, окружающих одр умирающего, странствования души за гробом, рая и ада. См. у проф. Троицкого в указ. труд, 313–314 стр.

⁶⁰¹ - Это «Повествование» находится и печатается в «Житии Василия Нового» (Чет.-Мин. Под 26 марта), которому служила блаж. Феодора. Она жила в Царьграде во время Симеона Богослова и скончалась 30 дек. 940 г. Содержание повествования составляет рассказ блаж. Феодоры, явившийся в сонном видении григорию, ученику преп. Василия, о процессе и обстоятельствах своей смерти и о странствовании души ее по воздушному пространству до времени водворения в небесной обители. Этот рассказ сделался между прочим излюбленным предметом т.н. лубочной письменности, вследствие чего «Повествование» оказало огромное влияние на эсхатологию восточных христиан. В том же «Житии Василия Нового» приводится другое видение григория – о страшном суде над всем родом человеческим. О зависимости эсхатологических представлений в этих видениях от талмудических см. у проф. Троицкого 313–315 стр. Там же и указание литературы о «Повествовании блаженной Феодоры».

⁶⁰² - Наставление ангела пред. Макарию Александрийскому. См. Сл. о исходе души (Хр. Чт. 1831 г. XLIII ч. 126 стр.).

⁶⁰³ - Напр. Златоуст в Бес. о Лазаре, II, 3 и блаж. Феофилакт в. Толк, на ев. Лук. XII, 20.

⁶⁰⁴ - Злат Вес. о Лазар II, 2.

⁶⁰⁵ - Литература. – Певницкого В. Ф. проф. О загробной жизни. Что ожидает нас за гробом? (Тр. Киев. Ак. 1903 г. и в отд. изд.). Темномерова А. свящ. Учение св. Писания о смерти, загробной жизни и воскресении из мертвых. СПб. 1899 г. Юнгера П. А. Учение ветхого завета о бессмертии души и загробной жизни. Каз. 1888 г. Олесницкого Ив. Учение ветхого завета о бессмертии души (Чт. люб. дух. пр. 1882 г. I и III т.) Лебедева А. прот. Ветхозаветное учение во времена патриархов. СПб. 1889 г. 271–287 стр. Хрисанфа еп. Религии

древнего мира. III т, Митрофана монаха Как живут наши умершие и как будем жить и мы по смерти? СПб. 1903 г. I–III т. Аничкова-Платонова И. О смерти и состоянии душ по разлучении от тел (Приб. к твор. отц. 1850 г. IX). Лотоцкого А. Загробная жизнь души до времени всеобщего суда (Странник, 1900 г. 2 и 3 кн.). Лесина Дениси. После смерти. СПб. 1898 г. Гермогена еп. Утешение в смерти близких сердцу. СПб. 1902 г. Быстрицкого Г. О загробной жизни. Москва. 1898. Милославского П. Древне-языческое учение о странствованиях и переселениях душ и следы его в первые века христианства (Пр. Соб. 1873 г. I–III т. и в отд. изд. Каз 1873 г.).

⁶⁰⁶ - «Каким образом дела, пишет преосвященный митр. Филарет, сделанный и оконченные, могут идти вслед с человеком, который их сделал, и даже далее смерти? – Думаю, это не иначе, как потому, что они всегда остаются в его совести?... Если вещество некоторых благих дел, напр., подаваемая милостыня, и принадлежит земле и на ней остается, тем не менее дух благих дел принадлежит душе, – сердцу, воле, совести, а потому переносится в вечность, и открывается миром совести, святою силою воли, радостью сердца, блаженством души». Слова, изд. 1873 г. I т. 162 стр. У Городкова. Догмат, Богосл. по сочин. митр. Филарета. 373–374 стр.

⁶⁰⁷ - Беседы, поучения и речи Иоанна, еп. смоленского. Слово в день Успения Божией Матери 186 стр.

⁶⁰⁸ - По этому вопросу см. Киллена И. М. Наши друзья на небе, или узнают ли люди друг друга на том свете. Перев, с англ. Москва. 1896 г.

⁶⁰⁹ - Ефрем, Сир. О страхе Божиим и о последнем суде (IV т. 105 стр. изд. 1900 г.); сн. 10 надгробн. песноп. (там же, 383 стр.).

⁶¹⁰ - Кипр. корф. О смертности (II т. 267 стр. изд. 1891 г.).

⁶¹¹ - Злат. Бес. о кладбище и кресте, 2 (II т. 440 стр.). У некоторых из древних христианских писателей встречается довольно подробное описание рая, его местонахождения и блаженства в нем праведников до времени всеобщего

воскресения. Самое картинное описание рая, не свободное от чувственных представлений, дано св. Ефремом Сирийским. Его описание оказало влияние на последующие представления о рае в христианской письменности, в частности «в Собеседованиях о загробной жизни» Григория Двоеслова. Но все такого рода описания не имеют опоры в св. Писании. В них видимо отражаются следы талмудических представлений о рае. Последние имеют однако более чувственный характер, чем в произведениях древне-христианских писателей. См. об этом у проф. Троицкого. Талмуд, уч. о посмертном состоянии и пр. §§ И 7–26 и 81. Пономарева А. И. проф. Собеседования св. Григория В. о загробной жизни в их церковном и историко-литературном значении. СПб. 1886 г.

⁶¹² - Шеол (по вероятному производству от *schaal*) – быть пустым, значит, пропасть, бездна) изображается в книгах ветхого завета как определенное пространство, а не как способ существования душ умерших. Образно он представляется местом, куда ведут определенные пути (Пс. 68, 16); он огражден стенами и имеет ворота, которыми проходят идущие в него (Ис. 38, 10). Находится он внизу, именно под землю (Пс. 138, 8; Ис. 7, 11; 14, 9; Притч. 15, 24), в какой-то величайшей глубине, и называется поэтому бездной или страню преисподней (Пс. 87, 7; Притч. 1, 12; 27, 20; Иез. 26, 20; Ис. 14, 15). Он глубже вод океана (Иов. 26, 5) и по своему пространственному положению противоположен небу (Иов. 11, 8; Ис. 7, 11; 14, 13–15), месту света, почему называется темным местом (Пл. Гер. 3, 6), тьмой (Пс. 142, 3), мраком (87, 7), землею тьмы и тени, свет которой как мрак (Иов. 10, 20–22). В аду находятся особые отделения (Притч. 7, 27), которые имеют неодинаковую глубину (9, 18). Самые отдаленные из них называются «краями могилы» (Иезек. 32, 23). Ко времени земной жизни Спасителя представления о шеоле, как подземном царстве всех мертвых, добрых и злых, видоизменилось, соединившись с идеею загробного воздаяния, раскрываемую в учительных (в псалмах, кн. Иова) и особенно пророческих и неканонических книгах. Шеол стали представлять разделяющимся пространственно на разные отделения: на рай или лоно Авраамово – место блаженного покоя, «место вечной

жизни», и ад в тесном смысле, как место мучения. Эти представления о местопребывании душ праведных и нечестивых имеются в виду и в притче Спасителя о богатом и Лазаре. В талмудической литературе еще более обособлены ад и рай. Ад, кроме наименования «шеолом», называется еще «мезохоя» т. е. «место, куда берут или заключают, место заключения, тюрьма» (ср. 1Петр. 3, 19), а особенно – «геенной». Ад в Талмуде представляется безмерным по своей глубине подземным пространством, наполненным огнем, отличным от естественного, с особою огненною рекою. Обитатели ада, для коих в нем имеется семь отделений, испытывают в нем неодинаковую участь: для смертных грешников он служит местом истребления (сгорания), для других – местом продолжительного пребывания и нравственных и телесных мучений, пока будет существовать ад, для третьих (израильтян) – местом очищения (чистилищем), после какового они переходят в рай, отдельную от ада надземную область или небо, тоже с семью отделениями. См. о сем у проф. Троицкого. Талмудическое учение и пр. §§ 14–22 и 62.

⁶¹³ - Слово «ад» – ᾗδης (от εἶδω, εἶδος – через прибавку ᾗ privat. – у Гомера Ἄϊδης) выражает понятие темноты, что совершенно соответствует ветхозаветному представлению о шеоле, как царстве тьмы. В цитатах из ветхого завета, где встречается слово «шеол», новый завет переводит его словом ᾗδης (Деян. 2, 27 из Пс. 15, 10; 1Кор. 15, 55 из Ос. 13, 14). Но в ветхом завете ад представляется общим местом пребывания для всех душ, а по новозаветному учению в нем находятся только души грешников.

⁶¹⁴ - Ефрем, сир. Надгр. песноп: 37, на смерть младенца; 43, блаж. кончина детей; 44, блаженство умерших в младенчествах (IV т. по изд. 1900 г.).

⁶¹⁵ - Григор. Нис. К Иерею. О младенцах, преждевременно похищаемых смертию. IV т. 336 и 345 стр.

⁶¹⁶ - См выше, Догм. Бог. III т § 127.

⁶¹⁷ - В «Посл. вост. патр.» говорится: «Крещение нужно и младенцам, так как и они подлежат первородному греху и без

Крещения не могут получить отпущения... Не возродившееся, как не получившие отпущения в прародительском грехе, подлежат вечному наказанию за невольный грех, и следовательно, не спасаются вне Крещения» (16 чл.; см. выше, § 146). Необходимо однако иметь в виду, что здесь речь идет о необходимости Крещения младенцев, но не имеется в виду прямое разрешение вопроса о посмертной судьбе не по своей вине не принявших Крещения. В особых и исключительных случаях Бог совершает спасение и вне богоустановленного порядка, т. е. не только чрез водное Крещение, а напр. и через Крещение кровию (см. § 146); умершим же до пришествия Христова открыта была возможность спасения при сошествии И. Христа во ад (см. § 100).

⁶¹⁸ - Григ. Нис. К иерею. О младенцах... IV т. 347 стр.

⁶¹⁹ - Август. *De peccato merit, et rem.* I, 23: I, 15; II, 4.

⁶²⁰ - *Contr Julianum* V, 11; *De peccato mer. et rem* I, 16.

⁶²¹ - Григор. Б. Сл. 40, на св. Крещение. III т. 291. 301–302 стр. по изд. 1844 г.

⁶²² - *Concil. trident. Sess. VI, can 30; sess. XXII, cap. 2; sess. XXV, decr de purgatorio. Catech, roman. I p., VI cap., qu. 3.* Стацевича, Простр. р.-катол. кате. 179–180 стр.

⁶²³ - Средневековое богословие подробно рассуждало о чистилищных мучениях. Оно различало два рода чистилищных наказаний: духовные (*poenae damni*), происходящие от лишения лицезрения Божия, и чисто вещественные (*poenae sensus*), состоящие в мучениях и страданиях от предметов материальных. По мнению большинства схоластиков (Веды, Ансельма, Фомы Аквината) наказание вещественное состоит в одном только мучении огнем, но некоторые (напр. Бернард) сюда еще относили суровость холода, которую будто бы терпят души чистилища, и другие подобные, а иные (напр. Бонавентура) говорили, что «противное должно лечиться и уничтожаться противным», т. е. каждый грех должен быть наказываем чем-нибудь противоположным, напр., гордость, – унижением, леность – постоянною и тяжелою деятельностью и пр. О чистилищном огне схоластики думали, что это есть огонь

вещественный. Фома Аквинат утверждал даже, что «по природе своей и по виду» огонь чистилища точно такой же, какой и земной огонь; разница между тем и другим состоит только в том, что чистилищный огонь не нуждается для своего питания и поддержания ни в каком вещественном материале, как огонь настоящей жизни. На соборах флорентийском и тридентском не было определено – материален или не материален огонь чистилища, «но в латинской церкви, пишет Кнолль, и в настоящее время существует общее мнение, что души наказываются в чистилище материальным огнем». Под самым чистилищем средневековые богословы разумели не состояние только мучений, но и место во вселенной. По господствовавшему мнению (у Фомы Аквината, Бонавентуры) чистилище находится внутри земли, в преисподней. Всю преисподнюю они разделяли на несколько отделений, из коих одно и есть чистилище, именно на следующие: *infernus damnatorum*, – ад, место вечных мучений (*sensus* и *damni*), самое низшее отделение преисподней; выше над ним – *limbus puerorum* для некрещенных детей с вечными наказаниями (только *damni*). еще выше – *locus purgatorius* с временными наказаниями (*sensus* и *damni*), и, наконец, самое верхнее отделение – *limbus sanctorum patrum*, или *sinus Abrahae* (лоно Авраама), в котором находились ветхозаветные праведники, пока не вывел их оттуда Христос. Бог, учили схоластики, может посылать, а иногда и посылает некоторые души очищаться и в разные земные места. Было в средние века мнение о чистилище, и только как состоянии, но это мнение не имело сторонников. Художественное изображение ада, согласное с средневековыми р.-католическими представлениями, дано в «Божественной комедии» Данта. Все этого рода представления об аде с его отделениями носят на себе следы талмудических влияний. См. в указ. кн. проф. Троицкого, 317 стр. и след. Гусева Д. О. Чистилище у средневековых римских богословов (Пр. Соб. 1872 г. II т.). Беляева Н. Я. Р.-кат. уч. об удовлетворении. 116–151 стр. В последнее время многие из римских богословов стали разуметь под чистилищем не место, а

состояние мучения, среднее между райским и адским состояниями.

⁶²⁴ - Сн. Беяева. Р.-кат. уч. об удовлетворении. 43–44 стр.

⁶²⁵ - Блаж. Августин относить 1Кор. 3, 11–15 к разряду таких мест, в которых, по замечанию ап. Петра (2Петр. 3, 16), есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные к собственной своей гибели превращают. De fide et operib. XV, 26.

⁶²⁶ - Св. И Златоуст видит в этих словах ту мысль, что человек, дела которого сгорят (не выдержать испытания), не погибнет, т. е. не обратится в ничто, но останется в огне. На 1 Кор. Бес. IX, 3.

⁶²⁷ - Верование в загробные чистилищные наказания можно находить в религии браминов, буддистов, египтян, в парсизме, греческой и римской, у иудеев – талмудистов и в магометанстве. Древние религии и самым странствованиям и переселениям душ усвоили значение очистительного процесса. См. об этом у проф. Беяева. Р.-кат. уч. об удовлетворении. 57–88 стр.

⁶²⁸ - Клим. ал. Стром. VII, 6, в конце.

⁶²⁹ - Ориг. О началах, III, 6; II, 10; Прот. Цельса V, 14–15; на Иерем. Бес. XI, 3; на Исх. Бес. VI; на Лев. Бес. VIII; на Числ. Бес. XXV.

⁶³⁰ - Август. О град Бож. XXI, 13 и 24–26; Энхридион Лаврентию, 68–69.

⁶³¹ - Представления Григория В. о различных областях в загробной жизни, и в частности о среднем состоянии, по замечанию проф. Троицкого, близко напоминают талмудическое учение о трех разрядах людей: праведных, средних и грешных и соответственно этому – их различной участи за гробом. (Талмуд, учение и пр. 328 стр.). В талмуде и мидрашах действительно учение о среднем классе людей и очищении их посредством мучения в загробной жизни выражено ясно (там же, §§ 10 и 62).

⁶³² - См. указ. ст. проф. Чусеева Пр. Соб. 1872 г. II т. 231 стр и след., и проф. Беяева. 118 стр. и след.

⁶³³ - Cone, trident. Sess. XXV, deer, de purgatorio. Анафема возглашена sess. VI, can. 30.

⁶³⁴ - См. у проф. Беляева, 149–151 стр.

⁶³⁵ - Васил. В. Прот. Евномия, IV кн. (III т. 135 стр. изд. 1891 г.). Св. Злат. На Матф. Бес. LXXVII, 2.

⁶³⁶ - Литература. – Беляева А. Д. проф. О безбожии и антихрист. Серг. пос. 1898 г. Боркова И. О знамениях второго пришествия Господа И. Христа по евангелию и посланиям св. апостолов. Каз. 1906 г. Савинского С. Эсхатологическая беседа Христа Спасителя. Киев 1906 г. Виноградова И. О конечных судьбах пира и человека. Москва, изд. 1887 и 1888 г.

⁶³⁷ - Сообщение наставлений и усвоение, принятие их, выражается чрез μαθητέω и διδάσκω (ср. Мф. 28, 19–20), особенно через первый. Поэтому, напр., ученики И. Христа в евангелии называются μαθηταί.

⁶³⁸ - Нельзя думать, что здесь разумеется территория собственно римского государства, потому что, как замечает Кремер, «не римское государство ὅλη ἡ οἰκουμένη, но именно вся вселенная мыслилась как римское государство и вся обитаемая земля обозначалась как одной повелевающей державе, именно римской, подчиненный город». Хотя и не правильно такое римское воззрение, но оно существовало, и это делает еще достовернее понимание выражения по всей вселенной в смысле всей земли, всех населенных стран. Сн. Савинского. Эсхатол беседа. 236 стр.

⁶³⁹ - Объяснение св. И. Златоуста. На Мф. Бес. LXXV, 2. Такое же объяснение дается у блаж. Феофилакта и Евфимия Зигабена.

⁶⁴⁰ - Беляева проф. О безбожии. 178–179 стр.

⁶⁴¹ - Блаж. Августин, имея в виду Мф. 24, 14, писал еп. Исихию, спрашивавшему его о кончине мира: «тогда придет.... что означает, как не то, что не придет прежде. Но когда придет после – неизвестно для нас. Посему, хотя бы нам и известно было, что проповедуется евангелие среди всех народов, однако не можем сказать, сколько времени осталось до конца». Epist. CXIV, 11.

⁶⁴² - Πατέω значит попирать, наступать, топтать ногами что-либо в знак презрения и ненависти к предмету попрапия. Сн.

Апок. 11, 2; 14, 20; 19, 15; Мф 5, 13; 7, 6; Евр. 10, 29.

⁶⁴³ - Блаж. Феодорит, сказавши, что даем Господним назван день второго пришествия, дает следующее объяснение этого места: «чтобы Мне, нашедши всех вас в неверии, не предать всех нескончаемому мучению, сначала придет Илия, возвестит вам о Моем пришествии и убедит вас, Иудеи, без всякого сомнения присоединиться к уверовавшим в Меня язычникам и составят единую Мою церковь. Отцами же называет пророк иудеев, как призванных прежде, а сынами, – язычников, как спасенных после иудеев. Посему, так как мы и ныне убеждаем Иудеев к благочестию, они же пребывают непокорными, завидуя нашему спасению, то справедливо сказано у пророка, что Илия устроить сердца отцов к детям, потому что убедить Иудеев вступить в общение с нами» (Толк. на пр. Малах. IV гл.). Тоже говорить блаж. Феофилакт в толк. на ев. Иоанна XVIII, 10–11.

⁶⁴⁴ - Злат. На Мф. Бес. LVII, 1. Сн На 2 Солун. Бес. IV, 2 Подобное же выражают: блаж. Августин (О граде Бож. XX, 29), св. И. Дамаскин (Точн. излож. пр. в. IV. 26), блаж. Феофилакт (На Матф. XVII, 10–15).

⁶⁴⁵ - Из древних учителей такое мнение выражал блаж. Феодорит. Сокр. изл. бож. догм. 23 гл. См. еще у Беляева проф. О безбожии и антихрист. 340–342 и 1008 стр.

⁶⁴⁶ - Подробнее об этом см. у проф. Беляева О безбожии и антихрист. IV и V гл.

⁶⁴⁷ - Беляева проф. О безбожии. 179–182 стр.

⁶⁴⁸ - Светлова П. прот. Идея царства Божия. Серг. пос. 1905 г. IV гл. 166. 182 стр. и др.

⁶⁴⁹ - Савинского. Эсхатологическая беседа Христа Спасителя. 332 стр. и след. По тому же вопросу см. в труде проф. Беляева. О безбожии, Введение Н. С-ва. Социалистический и откровенный взгляд на будущий строй земной жизни. СПб. 1907 г.

⁶⁵⁰ - Литература. – Беляева А. Д. проф. О безбожии и антихристе. Обстоятельнейшее ученое исследование, пока вышедшее в 1-м томе, в котором рассматриваются вопросы о «подготовлении, признаках и времени пришествия антихриста».

Сабурова. Об антихристе (Приб. к твор. отц. ц. 1858 г. XVII ч.). Учение св. отцов древней (1–VIII в.) церкви об антихристе (Пр. Соб. 1865 г. I ч.) Виноградова В. Антихристианство и антихрист, по учению И. Христа и апостолов. 1883 г. О конечных судьбах мира и человека. Москва. 1887 и 1889 г. гл. II. Богословского М. И. Человеке беззакония (Пр. Соб. 1885 г. II ч. – буквальный перевод ст. Деллингера) Орлова П. Критический обзор главнейших мнений об антихристе (Пр. Об. 1889 г. II ч). Оберлена. Пр. Даниил и Апокалипсис св. Иоанна. Перев. прот. Романова. СПб. 1882 г.

⁶⁵¹ - «Некоторые, говорит блаж. Августин, под антихристом хотят разуместь не самого князя, а как бы все тело его, т.е. вместе с князем и все принадлежащее ему множество людей». О граде Бож. XX, 19.

⁶⁵² - Лютер высказывал такое мнение не как повторение чужого мнения, случайно или нерешительно, но настойчиво, как глубокое свое убеждение, и старался подтвердить его разными соображениями и доказательствами. В своих сочинениях он постоянно называет папу «антихристом», «последним антихристом», «настоящим антихристом». Одно из его сочинений (1520 г.) имеет такое заглавие: *Wider die Bulle Endehrists* («Против буллы антихриста», которого Лютер отлучался от церкви). Часто называл он папу «дьяволом», «воплотившемся дьяволом», а вообще папство с его иерархией и папскую церковь – «царством дьявола и антихриста», «синагогою сатаны». Он написал даже особое сочинение под заглавием: *Wider das Papstthunn zu Rom vom Teufel gestiftet* («Против папства в Риме, основанного дьяволом»). Подробно изложено воззрение Лютера на папу, как антихриста, в кн. проф. Беляева. О безбожии и антихристе. XVII гл.

⁶⁵³ - В *Artie. Smalcald.*, составленных Лютером, в члене, озаглавленном «*De Papatu*» (pars II, art. IV), говорится: «папа есть самый истинный антихрист (*param esse ipsum verum antichristum*), который превознесся над Христом и против Христа, так как он не хочет, чтобы христиане были спасены без его власти, которая, однако, есть ничто и от Бога ни установлена, ни заповедана. Об этом именно и сказано, что он

превознесется выше и против Бога (2Сол. 2 гл.). И это по истине делают не турки и не татары, которые, сколь ни жестокие они враги христиан, дозволяют кому угодно верить во Христа и берут с христиан только дань, требуют внешнего или телесного подчинения. Но папа запрещает эту веру, говоря, что нужно ему повиноваться, если кто хочет спастись. Но делать этого мы не желаем». И еще: «как мы не можем поклоняться самому диаволу и почитать его вместо Господа и Бога, так не можем терпеть апостола его, папу или антихриста (*patrem seu antichristum*) в его царстве, как главу и владыку; ибо лгать и убивать, души и тела на веки погублять, это свойственно папскому царству, как это я нагляднейшим образом доказал во многих книгах». К «Шмалькальд. членам» присоединено приложение: «*De potestate et primatu papae*», – трактат, составленный богословами, собравшимися в Шмалькальдене в 1537 г., в котором также утверждается, что свойства антихриста несомненно совмещены в царстве папы и в его членах. См. *Die symbol. Bücher d. evang. – luther. Kirche. Editio Müller*, pag. 42. 51. 52. 57.

⁶⁵⁴ - Цвингли такой взгляд выразил в своих «Замечаниях» (*Appotationes*) на 2 Солун., а Кальвин – «Толковании» на 2 Сол. и кн. пр. Даниила, а также в системе Догматического Богословия (*Instit. Lib. IV, cap. 2 et 7*). См. у проф. Беляева в указ. кн. 776–778 стр. Вероисповедное протестантское учение об антихристе было разделяемо и некоторыми из богословов англиканской церкви, но оно не было в англиканстве так распространенным, как среди лютеран и реформатов. См. у проф. Беляева 798 стр.

⁶⁵⁵ - Известно, что одним из обвинительных пунктов, возведших архиепископа Лауда (*Laud*) на эшафот, был тот, что он не хотел признать в римском епископе человека беззакония. См. Прав. Соб. 1885 г. VII. История толков. 2Сол. 2, 1–12. Стр. 279.

⁶⁵⁶ - См. об этом у проф. Беляева, в указ. кн. XVIII и XIX гл.

⁶⁵⁷ - Протестантское вероисповедное понимание учения об антихристе проникало и к нам в Россию, Некоторые, хотя и немногие, из православных русских богословов, подобно

протестантам, признавали папу антихристом. В юго-западной России, начиная с конца XVI в., эта мысль возбуждена была в православных теми страшными насилиями и кровавыми гонениями, которые им привелось испытывать от папистов и униатов, вводивших и распространявших унию насильственно. Но, кроме того, она могла быть взята в готовом виде у кальвинистов, которых в XVII в. было немало в западной России и Польше. А из юго-западной России это учение проникло и в ВеликоРоссию. Из русских богословов высказывали, что папа есть антихрист, напр. Стефан Зизаний (в «Сказании на восьмой век», вошедшем в Кириллову книгу), автор «Книги о вере». Склонен был признавать папу антихристом и Феофан Прокопович. См. у проф. Беляева. 805–807 стр.

⁶⁵⁸ - Такое мнение из протестантских богословов высказывают многие, напр. Коппе. Шторр, Генгстенберг, Ферд. Филиппи и др. Разбор этого взгляда и его оснований сделан в указ. ст. Орлина. Об антихристе. Пр. Об. 1889 г. II ч. 200 стр. и след. См. также у проф. Беляева, XX гл.

⁶⁵⁹ - Это господствующее у беспоповцев воззрение на антихриста. Поповцы отвергают это учение и в большинстве чужды таких обвинений против православной церкви. Но среди беспоповцев есть и проповедующие воцарение антихриста видимого, «чувственного». Таковы т.н. бегуны или странники, которые указывают видимого антихриста в лице царствующих особ. Изложение и разбор этого учения сделаны проф. Н. Ф. Нильским в кн.: «Об антихристе против раскольников», и у о. архим. Павла Прусского Собр. сочинений, I ч. См. еще Смирнова П. С. Внутренние вопросы в расколе в XVII в. и в «Богосл. Энцикл.». изд. ж. «Странник», I т., ст. «Антихрист по учению раскола».

⁶⁶⁰ - См. обзор этого рода мнений у проф. Беляева в указ. труде XX гл.

⁶⁶¹ - Такое мнение высказывал знаменитый ученый, арминианин Гуго Гроций (ум. в 1645 г.).

⁶⁶² - Мнение арминианского богослова Ветштейна (ум. в 1754 г.).

⁶⁶³ - Мнение англичанина Гаммонда, – конца XVII в.

⁶⁶⁴ - Мнение англичанина Даниила Уитби, (XVIII в.), И. А. Нессельта (ум. 1807 г.), И. Г. Розенмюллера (ум. 1815 г.).

⁶⁶⁵ - Такое мнение высказывали очень многие, между ними тюбингенец Керн (ум. 1839 г), Хр. Баур, Ван-дер-Вис, известный Ренан. Основанием мнения, что под человеком греха и апокалипсическим зверем изображен Нерон, служат сказания о Нероне, существовавшие в древности. По одному сказанию, Нерон не был убит, а ушел к парфянам, скрытно живет там и некогда явится в виде антихриста, причем жестоко накажет Рим и римлян. По другому сказанию, Нерон действительно был убит, но воскреснет и воскресший Нерон будет антихрист (Август. О град Бож. XX, 19), Эти сказания будто бы разделяли и писатели Апокалипсиса и второго послания к солунянам.

⁶⁶⁶ - Злат. На Иоан. Вес. XLI, 1.

⁶⁶⁷ - Напр. Иринея (Прот. ересей V кн. XXV, 4), блаж. Феодорит (Излож. бож. догм. 23 гл.), Кирилл алекс. (на Иоан. V, 43), блаж. Иероним (пис. 97, к Алгазии, XI гл.), блаж. Августин (in Iohan tract. XXIX).

⁶⁶⁸ - В греческих кодексах нового завета Синайском (IV в) и Ватиканском (IV в.) читается: ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, а в кодексе Александрийском, и многих других, поздние явившихся – ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας. И у отцев церкви находится такое же разногласие в чтениях этого места: у одних – τῆς ἀνομίας, у других – τῆς ἀμαρτίας. Некоторые считают первоначальным чтением τῆς ἀμαρτίας. Оно находится и у древнейших отцев – св. Иринея и Ипполита римского. См. у проф. Беляева Безбожие. 459–460 стр.

⁶⁶⁹ - Епифан. Ер. IX, 3.

⁶⁷⁰ - Слово: грядет – ἔρχεται, поставленное в настоящем времени, по свойству греческого языка, имеет здесь значение будущего, наступление или исполнение чего неизвестно. Замена же будущего настоящим показывает, что это будущее, хотя и неизвестно, но непременно исполнится, и потому то о нем говорится как об исполняющемся. А поэтому и в переводе этого слова на другие языки толкователи

употребляют его в будущем времени (на латинском языке: *venturus est*; на русском: придет, а не приходит). В таком значении неизвестного будущего говорится в настоящем времени и о дне последнего суда: ἡ ἡμέρα Κυρίου, ὡς κλέπτης ἐν νυκτί, οὕτως ἔρχεται (1Сол. 5, 2). Об И. Христе, имеющем придти для мздовоздаяния праведным, также говорится в настоящем времени: грядый приидет – ὁ Ἐρχόμενος ἥξει (Евр. 10, 37).

⁶⁷¹ - Напр. св. Иринея (Прот. ерес. У, 25), Ипполит (О Христе и антихристе 49 гл, Твор. Ипполита, еп. римского, в рус. пер. II вып. Каз. 1899 г.), Кирилл Иерус. (Сл. оглас. XV, 13. 15–16), блаж. Иероним и блаж. Феодорит (оба в толк, на кн. пр. Даниила), Августиш (О граде Бож. XX. 23).

⁶⁷² - Иером. На Даниила XI, 24. Сн. Киприана карфф. Увещ. к мученичеству (II т. 343–347 стр.).

⁶⁷³ - Ирин. Прот. ерес. V кн., XXVI, I. Св. отец замечает, что в своих рассуждениях об антихристе руководствовался между прочим свидетельством тех, кои «лицем к лицу видели Иоанна» (там же, 30 гл.). Согласно с св. Иринеем объясняются апокалипсические пророчества в кн. Ипполита «О Христе и антихристе», у Ефрема Сирина, блаж. Августина, Кирилла иерус. блаж. Феодорита.

⁶⁷⁴ - Дамаск. Точн. нзл. прав, веры IV, 26.

⁶⁷⁵ - Такое мнение высказывали, напр., Иринея (Пр. ерес. V кн. XXX, 2), Ипполит (Сказ, о Христе и антихр. 14 и 15 гл.), блаж. Феодорит (На Быт. 112), Кирилл иерус. (Огл. сл. XV, 15), Андрей, архиепр. Кесарии Каппадок., – в «Толковании на Апокалипсию», – VII гл. (Это «Толкование» в рус. переводе издаваемо было в 1882, 1884, 1889. 1902 и в 1904 г. Цитавдя делается по изд. Москва. 1–904 г.), Америкосий (De bened. patriarch cap. VII et in Psalm. XL), Иларй (in Matin. XVII).

⁶⁷⁶ - Иаков, при благословении детей, сказал о Дане: Дан будет змеем на дороге, аспидом на пути, уязвляющим ногу коня, так что всадник его упадает назад (Быт. 49, 17). «Сие пророчество, говорить один из наших противораскольнических писателей, я разумею так: путь – земное житие человека, который стремится возвратиться во свое отечество, откуда и

вышел, в чертоге небесных обителей; конь есть скоротекущий век от сотворения до скончания мира; пята коня – последние дни века сего, за которые змий-антихрист и ухватится зубами своими пред вторым Христовым пришествием». Малышева И. свящ. Книга об антихристе. 1892 г. 35 стр. Сн. Беляева проф. О безбожии. 196 стр.

⁶⁷⁷ - Иер. 8, 16–17 по русскому переводу: «От Дана слыпиен храп коней – его, от громкого ржания жеребцов его дрожит вся земля; и придут и истребят землю и все, что на ней, город и живущих в нем. Ибо вот, Я пошлю на вас змеев, василисков, против которых нет зоговаривания, и они будут уязвлять вас, говорит Господь».

⁶⁷⁸ - Ефрем, сир. Сл. 38, на пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие антихристово. В рус. пер. по изд. 1895 г. II т. 255 стр.

⁶⁷⁹ - Дамаск. Точн. изл. пр. в. IV, 26.

⁶⁸⁰ - О том, что в явлении антихриста диавол будет подражать пришествию Сына Божия на землю, – такое убеждение выражали: Кирилл иерус. (Оглас. сл. XV, 11), Ефрем Сирин (Сл. 38), блаж. Феодорит (Сокращ. излож. бож. догматов, XXIII гл.). Но с особенною подробностью проводит параллель между Христом и антихристом св. Ипполит в Сказании о Христе и антихристе. VI гл.

⁶⁸¹ - Дамаск. Точн. изл. пр. в. IV, 26. У Ипполита еще замечается: «обрезанным пришел Спаситель в мир, подобным же образом явится и тот». Сказание VI гл.

⁶⁸² - Ирин. Прот. ерес. V, 30.

⁶⁸³ - Ирин. Прот. ер. V кн. XXX, 3. Сам ев. Ириней здесь же указывает следующие имена: Εὐάνθας, Λατεῖνος, Τεῖτάν,, и из них наиболее подходящим к антихристу кажется ему последнее из этих имен, но он не утверждает этого решительно. Те же имена указываются у Ипполита в кн. «О Христе и антихристе», 50 гл., а у Андрея кесарийского – и другие, как собственные (Λαμπέτις, Βενεδεΐκτος), так и нарицательные (κακός ὁδηγός, ἄμνος ἄδικος и др.). Толк, на Апокал. XIII, 18; гл. XXXVIII. Иные усиливались открыть звериное число в имени Юлиана отступника, также

Магомета, или же в греческих именах общего значения: ἀποστάτης – отступник, ἀντίχριστος и пр., с выбрасыванием некоторых букв, написанием имен сокращенно и под.

⁶⁸⁴ - Злат. На 2 Солун. Бес. III, 2.

⁶⁸⁵ - Дамаск. Точ. изл. пр. веры, IV, 26.

⁶⁸⁶ - Кирил. иерус. Оглас. сл. XV, 14. Сн. Ефр. сир. Сл. 38 (II ч. 255 стр.); Андрея кес. На Апокал. 36 гл.

⁶⁸⁷ - Феодор. Сокр, изл. бож. догм. 23 гл. Блаж. Феодорит, по-видимому, даже близок к тому, чтобы видеть в антихристе воплощение дьявола. Здесь же он говорит: «пред Владычним пришествием, облекшись в естество человеческое, придет губитель человеков, безбожный демон, похититель имени Божья».

⁶⁸⁸ - «Время, пишет блаж. Иероним (на пр. Даниила, VII хл.), означает год. Времена, по свойству еврейского языка, имеющего двойственное число, предизображают два года. Половина времени означает шесть месяцев, в течении которых святые будут преданы власти антихриста». Такое же объяснение этого выражения давали: блаж. Августин (О гр. Бож. XX, 23), блаж. Феодорит (на Дании. 12 гл.), св. Кирилл иер. (Огл. поуч. XV, 12), и согласно с этим продолжительность антихристового царствования определяли в три с половиною года.

⁶⁸⁹ - По свидетельству бл. Августина, евреи вели свое летосчисление лунными годами и месяцами, а для уравнивания их с солнечными к каждому шестому году прибавляли один лунный месяц. Три года с половиною, по их счислению, состоят из сорока двух месяцев лунных или из тысячи двухсот шестидесяти дней, поскольку полный и совершенный год лунный состоит из двенадцати месяцев, а каждый месяц из 30 дней. О град Бож. XV, 14.

⁶⁹⁰ - Напр. Ириней (Пр. ерес. V кн. XXX, 4), Ипполит (О Христе и антихр. 43 и 51 гл.), Ефрем Сирин (Сл. 33, –II ч. 259 стр.), Златоуст (На Матф. Бес. LXXVI, 3), Андрей Кесарийский (Толк, на Апокал. 29, 30, 35 и 36 гл.). См. еще выше примеч. на 532 стр.

⁶⁹¹ - Русский перевод 2Сол. 2, 5–8, по замечанию проф. А. Д. Беляева, имеет важные недостатки и должен быть исправлен. Предлагается профессором опыт исправления перевода. О безбожии и антихрист. 457 стр. и след. О том же еще у проф. Некрасова А. Чтение греч. текста «Деяний» и «Посланий» апостольских. Каз. 1892 г. 77–80 стр.

⁶⁹² - Обзор этих объяснений, древних и новых, сделан в указанном труде проф. Беляева. Блаж. Августин, приводя разные «человеческие догадки (относительно удерживающего и держащего), какие пришлось слышать или читать» ему, сознается, что «мы, незнающие того, что они (солуняне) знали, при всем желании своем не в состоянии уяснить себе того, что разумел апостол... Признаюсь, что я вовсе не понимаю этих слов апостола». О град Бож. XX, 19.

⁶⁹³ - Такое объяснение даете преосв. Феофан в толковании на 2Сол. 2, 6–7. Из древних несколько сходное с этим объяснение давал блаж. Феодорит (в толк, на 2 Сол. и Сокр. изл. бож. догм. 23 гл.). Почти также объясняют слова апостола: кратко – арі. Филарет в «Догмат. Богосл.» § 319, пространнее – проф. Беляев в кн. «О безбожии и антихрист», 1000 стр. и след. и в других местах, а также И. Борков О знамениях втор, приш. И. Христа. 382 стр. и след. Подобное же объяснение встречается и у западных богословов, напр. Ринка, Филиппин и др.

⁶⁹⁴ - Тертул. Апол. 32; О воскрес. 24. Сн. Ирин. Прот. ерес. V кн. 26 гл.

⁶⁹⁵ - Злат. На 2 Сол. Бес. IV, 1.

⁶⁹⁶ - Кирил иерус. Огл. поуч. XV, 12.

⁶⁹⁷ - Иероним. К Агерухии, пис. 99 (III ч. 99 стр.); сн. пис. 97, к Алгазии (215–216 стр.). К этому же мнению склонялись: блаж. Августин (О град Бож. XX, 19). Лактанций (Бож. наставл. VII, 15–18), Амросиаст, Экумений, блаж. Феофилакт (в толк, на 2 Солун.) и другие.

⁶⁹⁸ - Такое понимание Таинственных указаний апостола на «державшего» – и «удерживающее» является широко распространенным в богословской литературе. За это

понимание высказываются у вас, напр., проф. Глаголев О. А. в своем отзыве о указанном труде проф. Беляева «О безбожии и антихристе (см. Проток. Сов. Моск. дух. акад. в Богосл. Вестнике. 1900 г. окт. 60–61 стр.), Орлин Н. в указ. ст. об антихристе (Пр. Об. 1889 г. II т. 432–442 стр.), Виноградов Н. О конечных судьбах мира и человека. Москва 1889 г. 142 стр. и сл. Глаголев Д. свящ. Второе путешествие ап. Павла. Тула 1893 г. 161–166 стр. Оно имеет не мало сторонников и защитников и среди новейших представителей западной богословской науки, каковы, напр., Лютербек, Лянге, Ольсгаузен, Баумгартен, Этинген, Ауберлен, Лютард, Карстен, Гофман и др.

⁶⁹⁹ - Подробный разбор этого объяснения сделан проф. Беляевым. О безбожии. 995 стр. и след.

⁷⁰⁰ - О предсказаниях и ожиданиях явления антихриста в таком или другом столетии или году см. у проф. Беляева . Безбожие. XXIII гл.

⁷⁰¹ - Слово исповедовать и в других местах Писания употребляется в смысле открытого, устного признания какой-либо истины, а не в смысле лишь внутренней, сокровенной веры (напр. Лук. 12, 8; Мф. 10, 32; Рим. 10, 9–10; Тит. 1, 16).

⁷⁰² - В Деян. 17, 23 словом τὰ σερᾶσματα названы священночитимые алтари и статуи, виденные ап. Павлом в Афинах, в Прем. Сол. 15, 17 – языческие изображения богов. Блаж. Феофилакт поясняет этот термин чрез εἰδωλα.

⁷⁰³ - Слова во 2Сол. 2, 4 как Бог – ὡς Θεόν, нет во многих греческих кодексах (напр. Александрийском и Синайском) и в некоторых переводах (напр. в Вульгате, коптском, эфиопском, армянском), равно и в произведениях некоторых отцев и учителей церкви. Но слова эти совершенно соответствуют содержанию речи апостола и вполне уместны. Пропуск их в некоторых кодексах легко и удовлетворительно может быть объяснен, а вносить их намеренно еретикам надобности не было, православные же не могли дерзнуть сделать это. Находятся эти слова и в некоторых переводах (сирском и арабском) и некоторых отцев церкви. Посему нет

принудительной необходимости исключать их из текста. См. об этом у проф. Беляева. Безбожие. 460–464 стр.

⁷⁰⁴ - Например: Ирений (Прот. ер. V, 25), Кирилл иерус. (Огл. поуч. XV, 15), Ипполит (О Хр. и антихр. VI), Андрей кес. (Толк, на Апок. 30 гл).

⁷⁰⁵ - Злат. На 2 Солун. Бес. III, 2.

⁷⁰⁶ - Феофана еп. Толк, на 2Сол. II, 4.

⁷⁰⁷ - «И. Христос, говорит И. Златоуст, мерзостью называет статую завоевавшего (т. е. Тита) тогда город, которую он, по опустошении города и храма, поставил внутри храма, почему и называет мерзостью запустения. Потом, что бы дать знать, что это случится еще при жизни некоторых из них, сказал: егда узрите мерзость запустения». На Матф. Бес. LXXV, 2. То же повторяет блаж. Феофилакт в объяснении ев. от Матфея. См. еще И. Флавия. Об иудейской войне, VII, 32.

⁷⁰⁸ - Ко временам антихриста относили окончательное исполнение пророчеств о мерзости запустения и некоторые отцы церкви. В этом смысле объясняли кн. пр. Даниила, напр., блаженный Феодорит и блаж. Иероним. К антихристу же прилагается это пророчество в «Сказании о Христе и антихристе» Ипполита римского, Иринеем (Прот. ер. V, 25). Располагает к тому и грамматический склад изречения Спасителя о мерзости запустения. См. в исследовании проф. Беляева. О безбожии, – в главах: «Мерзость запустения, стоящая на святом месте».

⁷⁰⁹ - В подлинном тексте мысль о желании жен выражена не ясно, обоюдно. Поэтому Акила перевел это место так, что он будет предан желанию жен. См. у блаж. Иеронима На Дан. XI, 37 (XII ч.).

⁷¹⁰ - Ирин. Прот. ерес. V кн. 25 и 29 гл.

⁷¹¹ - Иппол. О Христе и антихр. XLVII; си. LVIII.

⁷¹² - Ефрем, Сир. Сл. 38, на пришеств. Господне.

⁷¹³ - Феодор. Излож. бож. догм. XXIII гл. Тоже утверждали св. Кирилл иерусс. (Оглас. сл. XV, II), И. Златоуст (На Иоан. Бес. XLI, 1. На 2 Сол. Бес. III, 2), И. Дамаскин (Точн. изл. пр. в. IV, 26).

⁷¹⁴ - Напр. св. Златоуст, Экумений. См. у пр. Феофана. На 2Сол. 2, 5. Особенно сильно и наглядно выражена эта мысль у св. Ефрема Сирина. «Змием, пишет св. отец, с великою властью совершаемы будут знамения и чудеса,.. в страшных призраках покажет он себя подобным Богу, будет летать по воздуху... И в присутствии многолюдной толпы, которая будет восхвалять его замечательные (т. е. ложные) чудеса, издаст он крепкий глас, от которого поколеблется место, где собраны предстоящие ему толпы, и скажет: «все народы познайте мою силу и власть»! В виду зрителей будет переставлять горы и вызывать острова из моря, но все это обманно и мечтательно, а не действительно; впрочем, прельстить мир, обманет взоры всех; многие поверят и прославят его, как крепкого Бога». Сл. 38, на пришеств. Господне и на приш. антихриста. См. еще у Кирил. иерус. Огл. поуч: XV, 14.

⁷¹⁵ - Ефрем Сир. Сл 33, на приш. Христ. и атихр.

⁷¹⁶ - «Заметьте, братия моя, пишет св. Ефрем Сирина, чрезмерную злокозненность зверя и ухищрения его лукавства... Он начинает с чрева, чтобы человек, когда приведен будет в крайность недостатком пищи, вынужден был принять печать его, т. е., злочестивые начертания, не на каком-либо ином члене, но на правой руке, а также на челе, чтобы человеку не было уже возможности правою рукою напечатлеть крестное знамение и также на челе назнаменовать святое имя Господне или славный и честный крест Христа и Спасителя нашего. Ибо знает несчастный, что напечатленный крест Господень разрушает всю силу его». Сл. 38, на приш Христ. и антихр.

⁷¹⁷ - Ефрем, Сир. Сл. 38, на приш. Христ. и антихр.

⁷¹⁸ - Злат. На 2 Сол. Бес. IV, 2.

⁷¹⁹ - Август. О град Бож. XX, 8; сн. 11 гл.

⁷²⁰ - Дамаск. Точн. изл. пр. в. IV. 26. Сн. Кирил. иерус. Оглас. сл. XV, 12. Иппол. О Христе и антихр. 47, 49, 58, 60 гл. и др.

⁷²¹ - Злат. На 2 Солун. Бес. IV, 1. Сн. Август. О град Бож. XX, 8. Феодор. Сокр. изл. бож. догм. 23 гл.

⁷²² - Под двумя свидетелями разумели Илию и Еноха многие древние учителя, напр. Ипполит (О Христе и антихр. 43, 46 и 47 гл.), Ефрем Сир. (Сл. 38), Андрей кес. (На Апок. 30 гл.), Дамаскин (Точн. изл. пр. в. IV, 26), из позднейших – блаж. Феофилакт. Это предание вошло и в Четьи-Минеи (под 20 июля).

⁷²³ - Παρουσία значит собственно нахождение, присутствие (2Кор. 10, 10; Филип. 2, 12), также прибытие, пришествие, как начало присутствия (1Кор. 16, 17; 2Кор. 7, 6–7). В последнем значении, т. е. в значении пришествия употребляется это слово в новом завете и по отношению к И. Христу, имеющему придти судить живых и мертвых, и только один раз употреблено для обозначения первого Его пришествия (Мф. 24, 3. 27. 37. 39; Иак. 5, 7–8; 2Петр. 3, 4. 12; 1Иоан. 2, 28; 1Кор. 15, 23; 1Сол. 2, 19; 4, 15. 23; 2Сол. 2, 1; 2, 8). Это же второе пришествие Господа иногда называется откровением (ἀποκάλυψις, – 1 Кор, 1, 7–8; 2Сол. 1, 7), явлением (φανέρωσις) Господа Иисуса (Кол. 3, 4; 1Петр. 4, 13).

⁷²⁴ - Бес LXXVI, 3 Такое же мнение о знамении Сына Человеческого высказывали и многие из древних, напр., св. Кирилл иерус. (Огл. сл. XV, 22), Ефрем сир. (Сл. 39, на честный и животвор крест. – II ч. 263 стр. по изд. 1895 г), блаж. Иероним (На Мф. XXIV, 30), блаж. Августин (О граде, Бож. XXI, 12), блаж. Феофилакт, Е. Зигабен (оба в толк, на Мф. 24 гл). В новейшее время высказаны и другие мнения о явлении знамения Сына человеческого. Так, некоторые отождествляют это знамение с самым явлением Сына Человеческого, но такое понимание противно контексту речи; другие думают, что знамением будет служить звезда, подобная той, которая явилась при рождении И. Христа, а по мнению иных, это будет просто ослепительный свет, спяние славы божественной, – свет, который уничтожит мрак и осветить всю землю. Древне-отеческое понимание по сравнению с новейшими имеет более внутренних оснований. См. об этом у Виноградова. Конечные судьбы мира и человека. III гл.

⁷²⁵ - Κόπτειν (бить, поражать, бить тело в знак печали, скорбеть) означает не просто плакать, а сильно рыдать,

издавать раздирающие душу вопли, часто притом сопровождающиеся какими либо внешними действиями, напр, биением в грудь, раздиранием одежд и т. п. См. у Савинского Эсхатол. беседа и пр 291 стр.

⁷²⁶ - Феофана еп. Толк, на 1Сол. IV, 16.

⁷²⁷ - Феофана еп. Толк, на 1Сол. III, 13.

⁷²⁸ - Там же, на 1Сол. IV, 17.

⁷²⁹ - Выражения: ἀνάστασις, ἔγερσις, также ἀναστῆναι, ἔγερεον, включают в себе собственно только понятие восстания с места или от сна. Для понятия восстания из мертвых как у греков, так в большинстве случаев и у священных писателей прибавляется или указание субъекта – νεκροὶ τεθνέωντες, ила тех же слов в качестве указания объекта действия – νεκρῶν, ἐκ νεκρῶν. Вследствие же частого употребления приведенные выражения встречаются нередко и без пояснений. Особенно часто такое употребление можно наблюдать у ап. Павла, у которого ἔγερσις и особенно ἀνάστασις получило значение специального выражения для обозначения будущего восстания мертвых. См. у Смирнова С. К. Филолог, замечания о языке новозаветном в сличении с классическим при чтении посл. ап. Павла к Ефесеям. Москва 1873 г. 73 стр.

⁷³⁰ - Литература. Глубоковского Н. Н. проф. Блоговестие ап. Павла. I т. V гл. и в Богословской энцикл. III т. Богдашевского Д. И. проф. Действительность воскресения мертвых по учению ап. Павла (Тр. Киев Ак. 1902 г. янв.). Певницкого В. Ф. О воскресении мертвых (там же, 1905 г. янв.). Темномерова А. свящ. Учение св. Писания о смерти, загробной жизни и воскресении мертвых. III гл. Виноградова Н. О конечных судьбах мира и человека. IV гл. Булгакова С. Догмат о воскресении человеческого тела. Курск. 1904 г. О будущем воскресении нашего тела (Хр. Чт. 1859 г. I т.) А. В. О воскресении в теле (Душеп. Чт. 1904 г. май).

⁷³¹ - У Лук. 20. 37–38: а что мертвые воскреснут, и Моисей показал при купине, когда назвал Господа Богом Авраама, и Богом Исаака, и Богом Иакова. Бог же не есть Бог мертвых, но живых. Ибо у Него век живи (πάντες γάρ Αὐτῷ ζῶσιν).

⁷³² - Согласно с этим переводом и перевод блаж. Иеронима (Вульгата). Переводу блаж. Иеронима следует и перевод Лютера. В славянском переводе, согласно с греческим, это место из книги Иова переводится так: вем, яко приснущен есть, иже имать искупити мя, и на земли воскресити кожу мою, терпящую сия: от Господа бо ми сия совершишася. Яже аз в себе свем, яже очи мои видеша. а не инь Тоже в переводе с греческого на русский язык: «я знаю, что вечен Тот, Кто освободит (искупит, разрешит) меня на земле и восстановит кожу мою, терпящую сия. Ибо от Господа это мне прилучилось; это я в себе самом сознаю, это глаза мои видели, а не другой кто». Греческий текст выражает мысль о вечном, не умирающем Искупителе, Который воскресит или восстановит на земле же страждущую теперь плоть праведника.

⁷³³ - В буквальном переводе еврейско-масоретского текста это место читается так: «я знаю, Избавитель мой жив, и Он последним восстанет над прахом. А потом кожа моя обвѣет это (т.е. скелет), и я из плоти моей узрю Бога, Его увижу я сам, мои глаза, а не чужие увидят (Его)». Перевод проф. И.Г. Троицкого . См. Талмудич. Учение о посмертном состоянии и пр. Здесь же о разных переводах Иов. XIX, 25–27 и толкованиях с указанием литературы 133–136 стр.

⁷³⁴ - Иером. Кн. прот. Иоанна иерус, к Паммахию (IV ч. 316 стр. изд. 1903 г.).

⁷³⁵ - В русском переводе это место читается так: «от того (сознания близости Бога и постоянного покровительства Божия, что испытывал Давид во всю свою жизнь, и в частности – во время опасностей для самой жизни) возрадовалось сердце мое и возвеселился язык мой; даже и плоть моя успокоится в уповании; ибо Ты не оставишь души моей во аде и не дашь святому Твоему увидеть тление. Ты укажешь мне путь жизни: полнота радости пред лицом Твоим, блаженство в деснице Твоей во веке». Ап. Петр приводит эти слова, как пророчество о воскресении Спасителя (Деян. 2, 29–31), но как сказанные не прямо о (περὶ) Христе, а только в отношении (εἰς, как, напр , и Еф. 5, 32 и др.) к Христу. Иначе говоря, слова Давида, по мысли апостола, имеют не прямо пророчесственный смысл, а типически

пророческий, т. е. имеют ближайшее отношение к самому Давиду, но выражают вместе с тем и мессианскую идею. См. у Корсунского И. Н. Новозаветное толкование ветхого завета. Москва. 1885 г. 160–161 стр.

⁷³⁶ - Видят выражение веры в воскресении, хотя и не столь ясное, еще в Пс. 16, 15; 48, 15–16; 72, 24–28. См. у проф. Троицкого. Талмуд, уч. и пр. 138–141 стр.

⁷³⁷ - «Никогда, замечает блаж Иероним, не был бы приведен образ воскресения для обозначения восстановления народа израильского, если бы не было самого воскресения и если бы не верили в него, как имеющие быть». На Иезек XXXVII, 1–14.

⁷³⁸ - Экумений обращает внимание на то, что Апостол, говоря о смерти тела, употребляет выражение, приличествующее семени (ст. 42–44), а говоря о воскресении употребляет: «восстает», а не «произрастает». «Прекрасно сказал: ἐγείρεται, а не φύεται, что бы ты не подумал, что это дело земли».

⁷³⁹ - Особые сочинения о воскресении мертвых оставили после себя: Иустин мученик, Афинагор, Тертуллиан, Климент алекс, Ориген, Мефодий, Евесвий, Григорий Нисский, Амвросий, Ефрем Сирин, Зенон веронский и др.

⁷⁴⁰ - Злат. На 1 Кор. Бес. XL. 3.

⁷⁴¹ - Иуст. О воскресении, 6. Тертул. Апол. 48. Афинаг О воскресении мертв. 3. Ирин. Прот. ерес. V кн. III, 2. Кирил. Иер. Оглас сл. XVIII, 2, 3, и 6. Григор. Нис. Сл. На св. пасху, о воскресении (VIII ч. 70 стр. 1871 г.). О душе и воскресении (IV ч. 252–254 стр.), Ефрем сир. Сл. О воскресении мертвых (III ч. 125 стр. изд. 1897 г.).

⁷⁴² - См. напр. у Тертуллиана – О воскрес плоти, XII гл., у Кирилла Иер – Огл. сл. XVIII, 9–12, 16–17, у Григория Нис. – в сл. на св. пасху, у Златоуста. – На 1 Кор Бес. VII, 2, у Дамаскина – в Точн. взл. пр. в. IV, 27.

⁷⁴³ - Дамаскин. Точн. изл. пр. в. IV, 27. Сн. Афинаг О воскрес. XVIII–XXIII. Ирин. Прот. ерес. V, 32. Тертул. О воскр. плоти, 14–17 гл. Кирил. Иер. Огл. поуч XVIII, 4. 19. Григ. Нис. Сл. на св. пасху, о воскресении. (VIII ч. 81–86 стр.) и др.

⁷⁴⁴ - Иуст. О воскресении, 8. Сн. Тертул. О воскрес. 8. 9 и 34. Афинагора, О воскрес, мертвых 15. Ирин. Прот. ерес, V кн., VI гл. Григор. Нис. Сл. на св. пасху, о воскресения (66–69 стр.).

⁷⁴⁵ - Злат. Бес. о Лазаре V, 1–2. Также рассуждали об этом и другие древние учителя, напр., Феофил антиох. – к Автолику, II, 26, Григорий нисский – Бол. оглас. сл 8 гл. (сн. выше, Прав. Догм. Бог. II т. § 63), Епифаний – Ер. LXIV (против Оригена), 33–34, Мефодий патар О воскресении (прот. Оригена), XXI–XXV гл.

⁷⁴⁶ - Троицкого проф. Талмуд, учение о посмертном состоянии и конечной участи людей. §§ 28, 29. 46. Подобное же учение содержится в мидрашах (там же, § 65), раввинской литературе, и между прочим у знаменитого М. Маймонида (там же §§ 66 и 67). У И. Флавия и «Псалмах Соломона» говорится лишь о воскресении праведных, но в некоторых иудейских апокрифических произведениях («Кн. Еноха» и «Апокалипсис Варуха») допускается воскресение всего человечества.

⁷⁴⁷ - Из древних церковных писателей такое мнение защищал Арновий африканский в своем сочинении «Adversus gentes», особенно II lib. С. 14. 32–36.

⁷⁴⁸ - См. об этом у проф. Глубоковского, Благовестие ап. Павла. I т., 571 стр. и след., а также у Стукова Ф. Происхождение в церкви христианской мнений, противоречащих христианскому учению о вечности мучений. Каз. 1893 г. 58–63 стр.

⁷⁴⁹ - Историческая достоверность этих речей подвергается критикой сомнению, но главным образом потому, что здесь содержится учение, которого будто бы нет в других писаниях ап. Павла.

⁷⁵⁰ - Историческая достоверность этих речей подвергается критикой сомнению, но главным образом потому, что здесь содержится учение, которого будто бы нет в других писаниях ап. Павла.

⁷⁵¹ - Глубоковского проф. Воскресение из мертвых. См. в Богосл. энцикл. III т. 933 стр.

⁷⁵² - «Обратите внимание, говорит блаж. Феодорит, на основание рода и увидите, что за прародителем последовали и

потомки, и все стали смертными, потому что он приял смертность. Так все естество человеческое последует за Владыкою Христом и приобщится воскресения, потому что Он перворожден из мертвых, как тот, т. е. Адам первородный. Не без причины же Христа наименовал здесь человеком, признавая Его Богом, но чтобы, показав соестественность, утвердить учение о воскресении». На 1Кор. XV, 22.

⁷⁵³ - Злат. На 1 Кор. Бес. XXXIX, 7.

⁷⁵⁴ - Напр.: Иустин, – Апол. I, 52; Татиан, – Прот. еллин. 6; Афиногор – Прош. о христ, 36; О воскрес. 12–13. 18. 21 и др.; Феофил ант. – К Автол. 13; Ириней – Прот. ерес. V кн. V, 2; XIII, 1: IV кн. V гл; Тертуллиан – Аполог. XVIII; О воскрес. плоти, II и XVII гл.

⁷⁵⁵ - Слово τάυρα, взятое от образа воинских действий, имеет значение; отряд, полк. – Единичная личность, конечно не может составлять τάυρα. К воскресшему Христу посему слово τάυρα и может быть приложимо лишь в смысл «начатка» и источника воскресения.

⁷⁵⁶ - «Первый Христос, потом Христовы, наконец, общее всех воскресение», говорить блаж. Феодорит (На 1Кор. XV, 2. сн. На 1Сол. IV, 16). Тоже у Экумения (на те же места). Оба толковника рассматривают воскресенье праведников и грешников, как два момента одного акта всемогущества Божия, а не разделяют их более или менее продолжительным периодом времени.

⁷⁵⁷ - Туже мысль о воскресении одних праведников, воскресении первом в отличие от второго, всеобщего, находят и в других местах Писания, в которых воскресение определяется как такое, в котором могут иметь участие только праведники, напр: Иоан. 5, 29, где воскресение жизни отличается от воскресения осуждения; Деян. 4, 2 где говорится о воскресении во Христе; Евр. И, 35 – о лучшем воскресении, чем к временной жизни.

⁷⁵⁸ - Сн. объяснение Апок. 20 гл. у блаж. Августина. О град Бож. XX, 7–9. Андрея кес. На Апокал. XX гл. Такие же объяснения новейшего времени приведены у Барсова Ж.

Сборник статей по истолковат. и назидат. чтению Апокалипсиса, с библиограф, указателем. Москва. 1902 г. 259–287 стр. См. еще: Воронцова Е. К вопросу о первом воскресении в откровении И. Богослова (Вера и Раз. 1905 г. I, 2 ч.). Его же. Связание сатаны (там же, 1906 г. 3–4 кн.). Сатана, как ангел смерти (1907 г. 3 кн.).

⁷⁵⁹ - «Остановиться на мысли, говорить блаж. Августин, что и те, которых застанет Христос здесь живыми, в тот краткий промежуток времени (разумеется «тот момент времени, когда оставшиеся в живых вместе с воскресением будут восхищены на облаках в воздухе на встречу Христу») и потерпят смерть, и получать бессмертие, видимо побуждает нас сам апостол. Сказавши в одном месте: о Христе вси оживут (I Кор. XV, 22), он в другом месте, ведя речь о самом воскресении тел, говорят? —: ты еже спеши, не оживет, аще не умрет (36 ст.). Каким бы образом ожили во Христе бессмертием те, кого Он застанет здесь живыми, если бы они не умерли, когда относительно этого именно сказано: ты, еже спеши, не оживет, аще не умрет? Или, если действительно посеянными считать лишь те человеческие тела, который чрез смерть непременно возвращаются в землю,... то придется признать, что на тех, кого Христос в пришествие Свое застанет еще не исшедшими из тел, не простираются ни приведенные слова апостола, ни слово из книги Бытия» (Быт. 3, 9). О граде Бож. XX, 20 В других сочинениях блаж. Августин впрочем высказывается за то, что дожившие до второго пришествия изменятся, не испытав смерти, напр. De peccat merit lib. II, с. 30; epist ad Mercatorem, с. IV.

⁷⁶⁰ - Иерон Пис. 95, к Минервию и Александру монахам (III ч. 112 стр. изд. 1903 г.).

⁷⁶¹ - Ориг. О началах II кн. 10 гл.

⁷⁶² - Орт. Fragm. de resurrect. – О началах, III, 6.

⁷⁶³ - Сильвестра еп. Он. Догм. Бог. V т. § 203. Деян. всел. соб. в рус. пер. V т. 50 стр. 1868 г.

⁷⁶⁴ - Мнение Оригена опровергали и отдельные учителя древней церкви, напр. Мефодий патарский в особой книге «О

воскресении» Епифаний – Ер. LXIV, Иероним – Прот. Иоанна иерус, к Паммахию (IV ч.).

⁷⁶⁵ - Татиана. Речь прот, еллинов, VI.

⁷⁶⁶ - Афинаг. О воскрес, мертвых. II, III и VIII гл.

⁷⁶⁷ - Иустин. О воскресении, VI. У св. Иустина разрешаются и некоторые возражения и недоумения по вопросу о тождественности по существу и виду тела воскресения с настоящим. Указываются ниже.

⁷⁶⁸ - Ирин. Прот ерес. V кн. VII и XIII гл.; сн. XXXII гл.

⁷⁶⁹ - Тертул. О воскрес, плоти. 48, 51, 52, 56 и 58 гл. Сн. Аполог. 48 гл.

⁷⁷⁰ - Мефод. О воскресении, 29, 18 и 21 гл. Епифаний в своем обличении мнений оригена о воскресении (LXIV ер.) приводит извлечения из произведения Мефодия «О воскресении».

⁷⁷¹ - Иерон. Прот. Иоана иерус, к Паммахию (IV ч. 344. 347 стр.).

⁷⁷² - Август. О граде Бож. XXII, 21. Сн. Энхрид. Лаврентию, 88–89 гл.

⁷⁷³ - Ефрем, сир. О суде и воскресении, сл. 93 (III ч. 144 стр. 1897 г.). О страхе Божиим и о последнем суде (IV ч. 105 стр. 1900 г.).

⁷⁷⁴ - Григ. нисс. О душе и воскресении (IV ч. 255 стр.).

⁷⁷⁵ - Злат. На 1 Кор. Бес. XLI, 2.

⁷⁷⁶ - Дамаск. Точн. излож. прав. веры. IV, 27.

⁷⁷⁷ - Ефрем, Сир. О страхе Бож. и последн, суд (IV ч 105 стр.). Св Мефодий, опровергая воззрения Оригена на тело воскресения, пишет: «Павел или Петр всегда остаются одинаковыми не по душе только... но у них остается тот же самый вид, характеризующий тело, так что одними и теми же остаются и формы, представляющие телесную качественность Петра и Павла. Вследствие этих качеств от детства остаются на телах рубцы и другие знаки, напр., веснушки и другое тому подобное. Эта форма, по которой отличаются друг от друга Павел и Петр, есть телесная, и она во время воскресения опять

будет окружать душу, переменившись в лучшую и образовавшись совершенно уже не по прежнему. И как форма остается от младенчества до старости, хотя черты, по-видимому, получают большое изменение: так и относительно теперешнего тела должно думать, что оно одинаково с будущим, хотя и будет большое изменение к лучшему». Мефод. О воскрес. III гл. Во времена св. Иустина противники воскресения говорили, что нелепо думать, будто «тело воскресения всецело будет иметь все члены», так как тогда нужно признать и «отправления членов». Отвечая им, св. Иустин писал, что нет ничего странного в том, что тело воскреснет с принадлежащими ему членами, ибо телесные члены и при настоящем своем состоянии могут удерживаться от безусловно необходимых отправлений (напр., девство); в будущем хотя тело восстанет со всеми членами, но свободным от потребностей, свойственных телу в земном его состоянии (О воскрес. 3 гл.). Тертуллиан, отвечая на то же возражение, писал: «служение членов для потребностей жизни продлится только до тех пор, пока самая жизнь не переселится от времени в вечность, т. е., пока душевное тело не обратится в духовное.. Но как скоро жизнь избавится от своих потребностей, то и члены избавятся от долга своего служения. Тем не менее они будут нужны»... О воскрес. плоти. 50–52 гл.

⁷⁷⁸ - Если во время земной жизни Иисус Христос, говорить св. Иустин, «исцелял немощи плоти и восстанавливал целость тела, – тем более сделает это в воскресении, так что плоть восстанет полною и всецелою. Он и исцелял слепоту, хромоту и пр., «для удостоверения, что в воскресении плоть восстанет всецелою» (О воскресении, IV). Тертуллиан пишет: «если плоть по истлении восстановится, то тем более исцелится она от телесных недостатков» (О воскр. LVII). По мысли блаж. Августина, «тела святых воскреснут без всякого недостатка, без всякого уродства, как и без всякого тления», – «воскреснет исправленная и неиспорченная природа» (Энхрид. 87 и 91 гл.; сн. О град Бож. XXII, 19).

⁷⁷⁹ - С этими ранами, по мнению св. Златоуста, придет Он и при конце мира: «Он покажет тогда даже и самые раны Свои.

Воззрят, говорит пророк, Наш, Его же прободоша,... покажет раны и крест, дабы доказать, что Он есть Тот, Который распят (О кресте и разбойнике. Бес. I. 4). Подобное же высказывал блаж. Августин о следах подвижничества и мученичества. – « Не знаю как, говорит он, но мы исполнены такою любовью к мученикам, что желали бы и в будущем царстве видеть на их теле следы тех ран, которые они приняли за имя Христово и, может быть, увидим». Тожественность будущих тел с настоящими он доводил до утверждения, что остриженные нами ногти и волосы в виде составляющей их материи войдут в состав тела воскресения, хотя и распространятся в нем пропорционально, так что все телесные недостатки уничтожатся, почему «не следует опасаться и за сухощавых и тучных, чтобы и там они не были такими, какими, если бы только могли, они не хотели бы п здесь быть» (О граде Бож. XXII, 19).

⁷⁸⁰ - Блаж. Иероним дает такое объяснение словам Господа против саддукеев: «словами – ни женятся, ни посягают доказывается различие полов. О камне и бревне никто не скажет: ни женятся, ни посягают, потому что не в природе их женитьба; но так можно сказать о тех, которые могут жениться, а не женятся по благодати Христовой и ради добродетели. Но ты возразишь: каким образом будем мы подобны ангелам, когда между ангелами нет мужчин и женщин? Выслушай хорошо: Господь обещает нам не естество ангелов, но их образ жизни и блаженство. В таком смысле назван ангелом и Иоанн Креститель еще прежде, чем был обезглавлен (Лук. 7, 27); в таком смысле ведут жизнь ангельскую еще в этом веке все святые девы Божии. Ибо когда говорится: будете подобны ангелам, обещается подобие, а не перемена естества». Иерон. К Евстохии, пис. 88 (III ч. 49 стр.). Сн. Мефод. патар. О воскрес. XXX гл. Епифан. Ер. LXIV, 42.

⁷⁸¹ - Август. О граде Бож. XXII, 17. Блаж. Августин писал это имея в виду тех, которые утверждали, что различие полов в будущей жизни прекратится, исходя из той неверной мысли, что природа женщины сравнительно с мужскою несовершенна.

⁷⁸² - Иерон. К Паммахию, прот. Иоанна иерус. (IV ч. 347 стр.). К Евстохии, пис. 88 (III ч. 49 стр.). Тертуллиан также

высказывается за сохранение полов по воскресении (О воскрес. LX). По-видимому, таково же мнение Иустина (О воскрес. III). У некоторых из восточных учителей выражается мысль об упразднении различия пола в будущей жизни, напр., у Василия В. (На Пс. 114.—I ч. 331 стр. 1891 г.), Григория Б. (Сл. надгробн. брату Кесарию, — I ч. 266 стр. 1843 г.), но без разъяснений и обоснования, — мимоходом. Так же думал Ориген (на Еф. V, 28; на Мф. XVII, 30).

⁷⁸³ - Такое мнение высказывал Афиногор (О воскрес. 14) и некоторые во времена блаж. Августина. Но не за это мнение был сам блаж. Августин. О граде Бож, XXII, 15–16.

⁷⁸⁴ - Август, О граде Бож. XXII, 15–16. Блаж. Иероним также писал, что все — и дети и старцы воскреснут «в возрасте, мужа совершенного» (К Паммахию, прот. Иоанна иерус. — IV ч. 349; К Евстохии, пис. 88 — III ч. 51 стр.).

⁷⁸⁵ - Ефрем, Сир. О страхе Бож. и о посл. суде. IV ч. 105 стр.

⁷⁸⁶ - Август. О граде Бож. XXII, 14. Блаж. Августин ставит и такой вопрос: «воскреснут ли недоноски»? и отвечает: «что воскреснуть недоноски, которые, находясь еще во чреве матери, были уже мертвы, этого я не осмеливаюсь ни утверждать, ни отрицать, хотя и не вижу основания, почему бы миновало их воскресение, как скоро они входят в число умерших,... а воскреснуть все... Я не нахожу основания утверждать, что не будут участвовать в воскресении мертвых какие-либо из умерших даже во чреве матери». О граде Бож. XXII, 13. Энхридион Лаврентию. LXXXV.

⁷⁸⁷ - Ефрем Сир. О страхе Бож. и пост суд. IV ч. 105 стр.

⁷⁸⁸ - Иерон. Пис. 95, к Мивервию и Александру монахам (III ч. 115–116 стр.).

⁷⁸⁹ - Св. Григорий Нисский делает вывод о свободе воскресших от необходимости принимать пищу из слов Господа, что достигшие воскресения будут жить, как ангелы Божии на небесах. «Воскресение, замечает по поводу этих слов св. отец, указывает нам на жизнь равноангельскую. Так как у ангелов нет брашна, то к удостоверению того, что и нашему естеству

некогда будет даровано освобождение от этого служения (брашну), достаточно того доказательства, что человек будет жить по подобию ангелов». – Об устройении человека, XVIII гл.

⁷⁹⁰ - См. еп. Феофана Толк, на 1Кор. XV, 44 ст. и след.

⁷⁹¹ - «То замечает блаж. Иероним, что Иисус Христос являлся дверем затворенным, не доказывает, что Его тело было духовное и воздушное; если бы такое заключение было правильным, тогда с равной вероятностью можно бы заключать, что Он и прежде имел тело духовное, потому что до воскресения Он ходил по водам, что противно натуре тяжелых тел. Придется прийти к убеждению, что и ап. Петр имел тело духовное, потому что и он робкою поступью шел по водам». К Евстохии, пис. 88 (III ч. 50 стр.).

⁷⁹² - «Телесное покрывало, разрушенное теперь смертью, говорит св. Григорий Нисский, снова будет соткано из того же вещества, но не в этом грубом и тяжелом составе, а так что нить сложится в нечто легчайшее и воздушное, почему и любимое при тебе будет, и восстановится снова в лучшей и вожаденнейшей красоте». О душе и воскресении (IV ч. 281 стр.).

⁷⁹³ - Св. Епифаний сравнивает в этом отношении тело ваше, опускаемое в могилу, с куском материи, отдаваемой для чистки белильнику. Как из куска материи, по выходе из станка белильника, исчезают все прежние, грязнившие его пятна и другие несовершенства, так точно и в теле, по выходе из могилы, как из станка белильника не останется ничего, ныне возмущающего и унижающего его. Ер. LXIV, 67.

⁷⁹⁴ - В книге Деяний ап. указывается выразительный пример изменения внешнего вида человека под влиянием возвышенного настроения духа в первомученике Стефане. Когда он был представлен в синагуге за свою проповедь о Христе, все сидящие в синагуге, смотря на него, видели лице его, как лице ангела (6, 55). Можно понимать это замечание деписателя в том смысле, что религиозное воодушевление, которое выразилось в приведенной далее речи Стефана, давало лицу его то чудное, неземное выражение,

которое нельзя вполне ни передать словами, ни изобразить кистью художника. Если столь сильно могло отразиться настроение духа на теле земном, грубом, то неизмеримо сильнее будет проявляться нравственная чистота праведников на теле совершенном, которое по своей тесной гармонии с духом даже называется духовным.

⁷⁹⁵ - В евангельских повествованиях о явлениях Господа по воскресении нет указаний на светоносность Его. Но в виду того, что слава Господа во время Его явления Савлу на пути в Дамаск и Иоанну Богослову на о Патмосе явилась взору человеческому, как необыкновенный свет, блаж. Августин приходил к тому заключению, что тело Христово по воскресении хотя и было светоносно, но это свойство было сокрыто от учеников, земные взоры которых не были способны созерцать небесную славу Христа О граде Бож. XXII, 19.

⁷⁹⁶ - Злат. На Быт. Бес. XIV, 1. Так понимали славу тел воскресения и некоторые другие из отцов церкви, напр. Кирилл иерус. (Оглас. поуч. XVIII, 18), блаж. Феодорит (Сокр. изл бож. догм. XXI; На 1Кор XV, 40), Ефрем Сирин (Сл. о суде и воскресения, – III ч. 144 стр. 1897 г.), блаж. Феофилакт (На Мф. XIII, 43).

⁷⁹⁷ - «Тела праведных, говорить он, будут сиять в семьмькрат паче света солнечного, а тела грешников окажутся темными и исполнены зловония». «Одни уподобятся свету, другие – тьме». Сл. о суде и воскрес. (III ч. 144 стр.). Сл. о страхе Бож. и о посл, суде (IV ч. 105 стр.).

⁷⁹⁸ - Литература. – Розанова И. О конце мира (Чт. люб. дух. пр. 1881 г. II т) Светлова П. Что будет с землею? (Прав. Обозр. 1889 г. окт.). Глаголева С. С. Конец земли (Бог. Вестн. 1894 г. апр. и ноябрь). Миловидова А. И. Конец мира по учению слова Божия и современных гипотез естественных наук (Вера и Церк. 1899 г. март). Г-ва С. Учение св. Писания о кончине мира и предположения новейших ученых о запустении или же разрушении земли и окружающих ее небесных тел (Душ. Чт. 1908 г. окт.–дек.). Клейна. Прошедшее, настоящее и будущее вселенной. Перев. Пятницкой. 1893 г.

⁷⁹⁹ - Слово новый у пр. Исаии 65, 17 и 66, 22 выражено через chodasch, которое не значит иной, другой, совершенно новый, не имеющий отношения к старому (что выражает евр. ascher), а означает обновление старого. Употребляется часто в значении молодой, или помолодевший, свежий, напр., Лев. 26, 10; Иов. 29, 20, также в смысл «неслыханный», напр., Еккл. 1, 9–10; Исх. 1, 8; Пс. 33, 3. Точно также в выражении: Я творю, – евр. bara употреблено не в смысле творения из ничего, а в смысле создания чего-либо особенного, нового (как, напр, у Иерем. 31, 22), почему в 66, 22 для обозначения этого действия Божия употреблено евр. asah-делфть что-либо из готового материала, тоже, что jazar-образовать.

⁸⁰⁰ - Указывают на Иов. 14, 12 и Еккл. 1, 4, в которых будто бы утверждается вечность неба и земли. Но в словах кн. Иова: ляжет (умрет) человек и не встанет; до скончания неба он не пробудится и не восстанет от сна своего, содержится лишь мысль, что человек умрет и уже не возвратится больше в здешний мир, но будет покоиться так долго, пока будет существовать небо. Очевидно, здесь употреблен лишь образ для представления продолжительности времени пребывания в состоянии смерти, который не может давать оснований для заключения о неразрушимости неба. Иные же объясняют это место в смысле указания на кончину мира и воскресение мертвых. В выражении Екклезиаста: род проходит и род приходит, а земля пребывает вечно, евр. olam, соответствующее русскому «вечно», означает собственно не вечность, а только более или менее продолжительный период времени (сн. 1Цар. 20, 23. 42; 1, 22; св. 28 ст.).

⁸⁰¹ - О таком же необыкновенном помрачении светил говорят и пророки, когда изображают страшные потрясения природы в день Господен. Вот, приходят день Господа лютый, говорится у пр. Исаии,... звезды небесные и светила не дают от себя света; солнце меркнет при восходе своем. И луна не сияет светом своим... Потрясу небо, – и земля сдвинется с места своего от ярости Господа Саваофа (Ис. 13, 9–13). У пр. Иоила говорится: потрясется земля, поколеблется небо, солнце и луна помрачатся и звезды потеряют свой свет... И покажу знамения

на небе и на земле: кровь, и огонь, и столпы дыма. Солнце превратится во тьму и луна – в кровь, прежде нежели наступит день Господень, великий и страшный (Иоил. 2, 10, 30–31; сн. 3, 15; Иез. 32, 7–8).

⁸⁰² - По мнению некоторых (Кейля и Ольсгаузена) глагол πίπτω употреблен здесь вместо ἐκπίπτω, в смысле исчезать . И пророки говорят, что в день Иеговы звезды угасят свет свой, что звезды « истают » (Ис. 34, 4; 13,10; Иоил. 2, 10).

⁸⁰³ - Апокалипсические изображения нельзя и понимать буквально. Лежащее в основе этого изображения пророческое представление о падении звезд с неба, подобным падению листьев с виноградной лозы и смоковницы (Ис. 34, 4), показывает, что в Апокалипсе речь образная, в которой нельзя строго настаивать на точном значении каждого отдельного слова. В частности, и выражение на землю вызвано, можно думать. Сравнением в данном месте падающих звезд с падением незрелых смокв с потрясенной ветром смоковницы.

⁸⁰⁴ - С шумом – ροιζήδόν, от ραζίω – производит шум от какого-либо движения, напр., шум от сильной бури, от ревущего водопада, волнующегося моря, треск пожара, разрушающегося здания, грохочущей колесницы и т. п.

⁸⁰⁵ - Под именем στοιχεῖα со времени Эмпедокла древние (Платон, Аристотель) понимали простейшие основные элементы природы: огонь, воздух, землю, воду. Но разрушение огня через огонь не мыслимо. Поэтому слова апостола правильнее понимать в более общем смысле, – видеть в них обозначение основных элементов, из которых состоит мир.

⁸⁰⁶ - Огнем физика и химия называют не вещество, а физико-химический процесс. С химической стороны этот процесс состоит в окислении сгораемого вещества (соединения его с кислородом), с физической стороны он состоит в выделении теплоты из сгораемых тел. Но вообще огонь всегда является деятелем, приводящим элементы в новые физические и химические сочетания. Древние об огне говорили: ignis sanat.

⁸⁰⁷ - Ирин. Прот. ерес. V кн. XXXVI, 1.

⁸⁰⁸ - Мефод. О воскрес, (прот. Оригена) XXVII–XXVIII гл. Св. Епифан. Ер. LXIV, 38–39.

⁸⁰⁹ - Кирил. Иерус.Оглас. сл. XV, 3.

⁸¹⁰ - Злат. На Рим. Вес. XIV, 5.

⁸¹¹ - Август. О граде Бож. XX, 14 и 16. Также рассуждали и другие древние учителя, напр.: Василий В. (На Шестодн. Бес. I), блаж. Иероним (На ис. LXV, 16–18), блаж. Феодорит (на римл. VIII, 20). Особенно картинное изображение будущих неба и земли находится у св. Ефрема Сирина в песни «О рае» (V ч. его твор. по изд. 1900 г.).

⁸¹² - Сильвестраеп. Оп. Догм. Бог. V т. § 206. Сн. Деян. всел. соб. V т. 504 стр. по изд. 1862 г.

⁸¹³ - Новейшим пессимизмом в лице Э. Гартмана и допускается, что жизнь когданибудь так опротивеет людям, – от неразумных и неодушевленных тварей нельзя ждать нежелания жить, ибо у них нет сознания, но от них и не зависит спасение мира, – что они, люди, сразу решатся покончить с нею насильственным образом, все вдруг по взаимному согласию; с этим всеобщим самоубийством наступит окончательное прекращение мировой жизни; от мира не останется никакого следа. Мир и обязав своим бытием хотению бессознательного (человечества) жить, и наоборот, он исчехнет, когда исчезнет в бессознательном (человечестве) хотение жить.

⁸¹⁴ - Надежды на обновление мира или настоящего порядка естественным образом питают сторонники теории эволюции, прогресса. Как все в природе и истории, утверждают они, переходят от низшего состояния к высшему, от несовершенного к более совершенному, так и земля идет к лучшему порядку вещей сама собою, совокупным действием сил природы, без всякой посторонней помощи, человеческого вмешательства. Позитивисты, разделяя тоже воззрение, возлагают при этом много надежд на науку. На умственное развитие человечества. Наука будто бы создаст счастье человеческое на земле: открытия и изобретения, постоянные усовершенствования в области техники помогут человеку покорить пока непокорную природу. Астрономия с вспомогательными науками оградит

земледельца от неурожая и уничтожения урожаев стихийными бедствиями, медицина – от эпидемий и вообще болезней, не охранит разве лишь от смерти и т.п. Но подобный оптимизм есть не более, как *pia desideria*, не только не имеющий опоры в действительности. Но и решительно опровергаемый господствующими в природе явлениями зла и нестерпимости, перед которыми ничтожна всякая наука.

⁸¹⁵ - Глаголевапроф. Конец земли. Богослов. Вестн. 1894 г. II т. 259–260 стр.

⁸¹⁶ - Иустинмуч. свидетельствует: «И Сивилла и Истасп говорили, что тленные вещи будут истреблены огнем. А т.н. стоические философы утверждают, что и Сам Бог разрешится в огонь, и после такой перемены, говорят, снова произойдет мир». Аполог. 1. 20; сн. Афинаг. Прош. О христ. 1; Ориг. Прот. Цельса, V, 15, 20. О кончине мира говорят и древние поэты, напр. Овидий (*Metam. lib. 1, 256*). О Гераклите см. у Плутарха (*Plac. Philos. 1, 3*) и Аристотеля (*Met. 1, 3*), о Сенеке – *Lib. ad Marcium, CXXVI*.

⁸¹⁷ - К таким же заключениям (возможности образования нового мира) приходят и другие ученые, держащиеся теории равномерного распределения теплоты: Balfour-Stewart и Robert. См. в указ. ст. Миловидова. Конец мира. 356–357 стр.

⁸¹⁸ - Главнейшие возражения против этих гипотез с точки зрения естествознания приведены в указанных ст. о кончине мира проф. Глаголева и Миловидова.

⁸¹⁹ - Полик К Филипп. 7.

⁸²⁰ - Господь Иисус Христос часто Себе усвоил совершение последнего суда. См. напр.: Мф. 13, 41–43; 16, 27; 19, 28; 24, 27–31, 42, 44; 25 гл.; Лук. 12, 40, 47–48; 19, 12–27 и мн. др.

⁸²¹ - Образ взят от царя-судии, окруженного советниками-сановниками, помогающими ему в деле суда и управления, как бы его орудиями. «Сядете и вы на двенадцати престолах. Ужели в самом деле сядут, как говорит Господь? Нет Но под образом сидения означается только преимущество чести». Блаж. Феофилакта. Благовестник.

⁸²² - Златоуст, имея в виду 1Кор. 3, 2, объясняет: «судить будут святые не сами заседаая и требуя отчета, но осудят. Это самое и он (ап. Павел) выразил, сказать: аще вами суд примет (εἰ ἐν ὑμῖν κρίνεται) мир ; не сказал: от вас, но: вами. Они видят одно и то же с ними солнце и участвуют в одном и том же, и между тем если мы окажемся верующими, а они неверующими, то им невозможно будет сослаться на незнание; мы осудим их тем, что мы сделали; и много найдется тогда подобных способов осуждения». На 1 Кор. Бес. XVI, 3.

⁸²³ - В этом же смысле нужно понимать выражения, встречающиеся и у самих отцов церкви, в которых, по-видимому, отрицается всеобщность последнего суда. «Одни будут выше суда, говорит, напр., св. Ефрем Сирин, другие – судимые, третьи – не приходящие на суд. Выше суда те, которых дела совершенны; судимые те, которых дела искупаются здесь огнем покаяния, и которые улучат жизнь; не приходящие на суд те, которые не сделали ничего доброго, и сии идут в муку вечную по сказанному: не воскреснуть нечестивии на суде». На Числ, IX гл. (VI ч. 408 стр. 1991 г.).

⁸²⁴ - Феодор. На Псал. I, 5. Си. Кирил. иерус. Сл. оглас. XVIII, 14.

⁸²⁵ - Феодор. На 1Кор. VI, 3. Так же объяснили слова апостола Златоуст (На 1 Кор. Бес. XVI, 3), позднее блаж. Феофилакт и Экумений . Мнение, высказанное на основании 1Кор. 6, 3 Оригеном (На Числ. Бес. XX, 3; На Лук. Бес. XIII), будто и добрые ангелы будут призваны на суд, чтобы дать отчет, на сколько ревностно или небрежно исполняли они дело служения спасению людей и сообразно с этим получил воздаяние, было одиноким.

⁸²⁶ - Упоминания об этих книгах находится и в ветхом завете, именно: о книгах суда – у Дан. 7, 10, о книге жизни – исх. 32, 33; Ис. 4, 3; Иез. 13, 9; Пс. 68, 29. В новом завете, кроме Апокалипсиса (см. еще в Апок. 3, 5; 13, 8; 20, 15; 21, 27; 22, 19), есть упоминание о книге жизни в Филип. 4, 3, а у Лук. 10, 20 и Евр. 12, 23 говорится, что имена святых написаны на небесах.

⁸²⁷ - Васил. В. На пр. Исаию, I, 18.

⁸²⁸ - Август.О граде Бож. XX, 14.

⁸²⁹ - «Писание, говорит св. василий В., представляет сие (т.е. суд) олицетворено не потому, что Судия каждому из нас будет предлагать вопросы, или давать ответы судимому, но чтобы внушить нам заботливость, и чтобы мы не забыли подумать о своем оправдании» (На Ис. I, 18). Понятно, что словами Господа к стоящим одесную Его, указывающими на шесть дел милосердия, не отрицается, что люди будут судимы и во всех других делах.

⁸³⁰ - Такой ответ праведников трудно представить следствием неведения ими своего гравственного состояния; частный суд уже показать им, за что они приняты в единение с Богом и предназначены у вечному блаженству. Без сомнения, это со стороны их выражение смирения: пораженные высотой блаженства, усвояя достижение его не собственным силам. Но действию благодати, они видят в даруемом им блаженстве нечто неизмеримо превосходящее их труды и подвиги во время земной жизни.

⁸³¹ - Непризнание грешниками своей вины, без сомнения, произойдет не вследствие неспособности отличить добро от зла, но будет проявлением упорства и совершенной нераскаянности.

⁸³² - Предания иудеев и магометан под местностью, известною под именем долины Иосафатовой, разумеют долину, находящуюся между Иерусалимом и Масличною горою. В настоящее время эта долина наполнена могилами евреев, которые приезжают из далеких мест, чтобы быть погребенными вблизи предполагаемого ими места будущего суда. В древности разделяли тоже мнение о месте суда и некоторые из христиан, основываясь еще и на том, что Иисус Христос в Иерусалиме потерпел самое крайнее уничтожение и принес искупительную жертву за мир.

⁸³³ - Св. Кирилл александрийский, объясняя пророческую речь Иоилия, мнение о суде в долине Иосафатовой называет «пестой и бабьей басней». На Иоилия, III, 1–3 (IX ч. его творений в рус. пер., 376–381 стр.).

⁸³⁴ - Напр. Kliefoth. Eschatologie, S. 278. См. Темномерова . Уч. св. Писания о смерти и пр. 297 стр.

⁸³⁵ - В таком виде хилиазме является у Керинфа (Евсев. Церк. ист. III, 28; Август, *Dn haeres.* VIII), евионеев (Иерон. На Исаию, LXVI, 20) в апокрифических Иудейских сочинениях, особенно в кн. Еноха (XVIII гл.), в сивиллиных книгах (I кн. V, 283–291; IV, 2. 21), позднее у Аполлинария с последователями (Васил. В. Пис. 257 (265) и Григ. Б. К Кледонию, 1 и 2 посл.). См. ст. Алфионова Я. И. Хилиазм первых трех веков христианства. Пр. Соб. 1875 г. II ч.

⁸³⁶ - К разделяющим этого рода хилиастические чаяния принадлежали: Папий (Евсев. Церк. Ист. III, 39), Иустин (Разг. С Триф. 80–81), Иринея (Пр. ер. V, 31–35), Ипполит (*apud Phot. Bibliot. Cod.* 101), Мефодий (пир десяти дев. Речь IX, гл. 5), Лактанций (*Inst. Divin.* VII, 24 и след.).

⁸³⁷ - См. об этом в ст. В.Т. Современный хилиазм. Странник. 1901 г. III т.

⁸³⁸ - Злат. На 1 Кор. Бес. XXXIV, 1.

⁸³⁹ - В вопросе об объеме познания по воскресении особенно далеко заходил Ориген , простирая его до познания тайн во всех областях знания, и в частности тайн, касающихся мира животных и растений. О началах, II кн. XI гл. Св. Василий В. говорит: «царство небесное есть созерцание. Теперь, как в зеркале, видим тени вещей, а впоследствии, освободившись от этого земного тела и облекшись в тело нетленное и бессмертное, увидим их первообразы .» Пис. 8, к Кесар. Монахам (VI ч. 40стр. 1892 г.).

⁸⁴⁰ - Здесь говорится: егда бех младенец, яко младенец глаголах, яко младенец мудрствовах, яко младенец смышлях; егда же бех муж, отвергох младенческая. «Если Павел, знавший столько, был младенец, замечает св. Златоуст, то представь, каково (будущее знание)». На 1 Кор. Вес. XXXIV, 2.

⁸⁴¹ - В подлиннике читается: βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἑσόπτρου ἐν ἀνίμῳ. где ἑσόπτρον значит собственно полированную металлическую пластинку, какие древние употребляли вместо наших зеркал. Русский перевод – «как бы сквозь тусклое

стекло» – хотя не точен, но мысль выдержана и передана хорошо; при переводе ἑσπερον словам «зеркало» получалось бы более высокое представление, чем дает апостол о способе настоящего познания.

⁸⁴² - Дабы хотя немного объяснить тебе это различие (между настоящим познанием и будущим), говорит св. И. Златоуст, и ввести в душу твою хотя некоторый луч разумения этого предмета, припомни теперь, когда воссияла благодать, о временах подзаконных. До благодати тогдашнее казалось чем то великим и удивительным, но после благодати, послушай, что говорит о том Павел: не прославился прославлен ное в части сей, за превосходящую славу (2Кор. 3, 10)... Представь, если хочешь, пасху ветхозаветную и новозаветную, и ты поймешь преимущество (последней перед первою). Иудеи совершали ее, но совершали как бы в зеркале и в гадании; неизреченных же тайн они даже и на уме никогда не имели, и не знали, что прообразовали их действия; они видели закланного агнца, кровь бессловесного и помазанные ею двери; а что воплотившийся Сын Божий будет заклан, избавит всю вселенную, даст в снеде варварам и скифам кровь Свою, отверзет для всех небо, предложит тамошние блага человеческому роду, вознесет окровавленную плоть выше неба и неба небес,.. Этого никто из них и из других людей не знал тогда и не мог представить в ум своем». На 1 Кор. Бес XXXIV, 2.

⁸⁴³ - «Думаю, говорить св. Григорий Б, что царство небесное не иное что есть, как достижение чистейшего и совершеннейшего. А совершеннейшее из всего существующего есть ведение Бога. Сие-то ведение, частью да храним, частью да приобретаем, а частью да сберегаем для себя в тамошних сокровищницах, чтобы в награду за труды приять всецелое познание Св. Троицы, что Она, какова и колика (если позволено будет выразиться так), в Самом Христе Господе нашем» Сл. 20 в конце.

⁸⁴⁴ - Август.О граде Бож. XXII, 30.

⁸⁴⁵ - Злат.К Феодору падшему, сл. I, 11. Подобными живыми чертами изображается будущее блаженство у св. Ефрема

Сирина в «Сл. На второе пришествие Христово» (II ч. 233–235 стр. по изд. 1895 г.).

⁸⁴⁶ - Григ. Б. Сл. 14, о любви к бедным. (II ч. 5 стр. 1843 г.).
Сн. Сл. 27, о богословии 1 (III ч. 13 стр.).

⁸⁴⁷ - Злат. К Федору падшему, сл. I, 19. Сн. Ефрема Сирина О блаж. Обителях (III ч. 19–20 стр.).

⁸⁴⁸ - Август. О граде Бож. XXII, 30.

⁸⁴⁹ - Ирин. Прог. ерес. V кн XXVII, 2. Сн. Григор, В. Сл. 40, в конце (III ч. 321–322 стр.).

⁸⁵⁰ - Злат. На Мф. Бес. LXXIX, 2; Бес. XXIII, 8; на Римл. Бес. V, 6, К Феодору падшему, сл. I, 12.

⁸⁵¹ - Есть и в ветхом завете места, в которых вечные мучения представляются под теми же обрами. Пр. Исаия, например, говорит: и будут выходить (находящиеся в Иерусалиме небесном) и увидят трупы людей, отступивших от Меня: ибо червь их не умрет и огонь их не угаснет; и они будут мерзостью для всякой плоти (66, 24; сн. 34, 10; Пс. 20, 10). В кн. Иудеи говорится: Господь Вседержитель отмстит им (врагам царства Божия) в день суда, пошлет огонь и червей на их тела, – и они будут чувствовать боль и плакать вечно (16, 17; сн. Сир. 7, 19).

⁸⁵² - Основание для этих двух образов, как и для наименования места мучений геенной огненной, находится в следующем. Не далеко от Иерусалима находилась долина Энномова, во времена пр. Иеремии даже входившая в черту города (Иер. 19, 2). Здесь во времена Манассии были сооружены особые возвышенности, на которых иудеи сожигали своих сыновей и дочерей (Иер. 7, 31–33; сн. 2Пар. 33, 6), принося их в жертву Молоху (2Цар. 23, 10; сн. 4Цар. 16, 3; 2Пар. 28, 3). Царь Осия велел осквернить это место и оно стало кладбищем (Иер. 7, 32). Впоследствии, после плена, оно было местом свалки отбросов, мертвых животных, особенно костей, и здесь горел огонь, сожигавший бывшие здесь нечистоты. Огонь был причиной названия этого места долиною огненною. Позднейшие иудеи именем этой долины, внушавшей ужас и отвращение, стали называть место пребывания нечестивых душ

умерших людей, а затем слово геена стало употребляться и вообще для обозначения места мучений нечестивых. Этим именем и И Христос часто называл место загробных мучений грешников. Постоянно горевший огонь давал основание для представления и самых мучений под образом огня неугасимого, а так как в этом месте нечистот не могло быть недостатка и в чреве, особенно если принять во внимание, что здесь иногда совершались и смертные казни, то понятным являлось и изображение мучений под образом червя.

⁸⁵³ - Григ. Нис. На Псал. VI (II ч. 198 стр.). Такое же мнение высказывали: Ориген (О началах, II кн. X, 4–5), Амвросий Медиоланский (На Лук. Кн. VII), блаж. Феофилакт (Благов. II ч.), многия во времена блаж. Августина (О граде Бож. XXI, 9) и Иеронима (На Ис. LXVI, 24).

⁸⁵⁴ - Васил. В. На Ис. XXXIII, 12 К подобному же пониманию склоняется и блаж. Августин. О граде Бож. XXI, 9.

⁸⁵⁵ - Злат. Сл. Феодору падшему, I, 10. Василий Великий . (На Пс. XXXIII, 12), Григорий Нисский (Бол. Огл. Сл. XL гл.) высказывали такое же мнение.

⁸⁵⁶ - Август. О граде Бож. XX, 16. Св. И. Дамаскин точно также пишет: «диавол, его демоны, человек его, т. е. антихрист, а также нечестивые и грешники преданы будут огню вечному, – не такому вещественному, какой у нас, но такому, который ведом одному Богу». Точн. изл. прав. в. IV, 27.

⁸⁵⁷ - Образ печи огненной , должно думать, заимствовать от самого ужасного и мучительного способа казни между людьми. Иуда осудил на сожжение свою невестку (Быт. XXXVIII, 24), а Давид – жителей Раввы (2Цар. 12, 31); в печь огненную были ввержены Навоходоносором три отрока еврейские (Дан. 3, 19). Об употреблении этого наказания во времена Спасителя находится свидетельство у Иосифа Флавия. О иудейской войне, I кн. XXXIII, 4.

⁸⁵⁸ - Озеро огненное и серное или огонь и сера в значении вечных мук взяты с огня и серы, истребивших Содом и Гомору (Быт. 19, 24). Ап. Иуда (8 ст.) и ап. Петр (2Петр. 2, 6) прямо

говорят, что огонь Содома и Гоморы представляет образ вечного огня.

⁸⁵⁹ - Тьма кромешная(внешняя) в притче о брачном пире для царского сына (Мф. 22, 13) представлена, как место, находившееся вне царского чертога и вместо света, тепла и других благ, здесб изобилующих, заключающее одну тьму со всеми ее печальными принадлежностями, в которую удален из царского чертога одетый не в брачную одежду.

⁸⁶⁰ - Злат На Римл. Бес. XXXI, 3. Некоторые же из отцов церкви место геенны или ада полагали во внутренних глубинах земли или преисподней, напр., Василий В. На Исаию, V, 14.

⁸⁶¹ - Васил. Вел. Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах. Отв. На вопросы 267 (V т.).

⁸⁶² - Ефрем, сир. Сл. 36, на второе пришествие Господа (II ч. 223–227. стр.); Сл. 39, на честный и животвор. крест (II ч. 270 стр. по изд. 1895 г.). Утверждали различие степеней мучений и другие древние учителя, напр. Златоуст (на Римл. Бес. V, 3), блаж. Августин (De baptisma, IV, 19).

⁸⁶³ - Литература – Троицкого К.О вечности мучений (Прибавл. к ТВ. Опщ. Ц. 1856 г. XV ч.). Голубинского Ф. прот. Премудрость и благость Божия. Пис. VII. – Стукова Ф. Происхождение в церкви христианской мнений, противоречащих учению о вечности мучений, их сущность и влияние на раскрытие этого учения (Пр. Соб. 1892 г. I–III т. и в отд. изд. Каз. 1893 г.). Олесницкого Ив. Время и вечность (Чт. люб. дух. пр. 1887 г. III т.). Вечное воздаяние (Вера и Церк. 1905 г. 3 кн.).

⁸⁶⁴ - «Здесь и смерть наступающая прекращает бедствия, говорит св. И. Златоуста, и друзья утешающие и конец вожденный, и часто перемена обстоятельств ожидаемая, и продолжительность времени смягчают страдания души, равно как и бедствия ближних... А там нет ничего такого: нет никого утешающего, но все лишены друзей, ни продолжительность времени не смягчает страдания, ибо как это может быть, если пламень действует постоянно? – ни надежда на освобождение, ибо это наказание вечно, – ни ожидание смерти, ибо это

мучение бесконечно и наказываемые тела бессмертны». Бес. на Псал. XLIX, 6.

⁸⁶⁵ - У Оригена такое учение соединялось с учением о предсуществовании душ и непрерывном ряде миров вещественных. Выражено оно преимущественно в книге «О началах» (I, 6; II, 1 и 10; III, 1, 5 и 6), но с такою оговоркою: «мы только рассуждаем и исследуем, а не утверждаем, как несомненное и определенное» (I кн., VI, 1; сн. II кн., VI, 2). Мнение Оригена разделяли и поддерживали: Дидим, приемник его по школе (De Trinitate, III, 10), позднее – Диодор тарсийский, Феодор мопсуетийский. В творениях св. Григория нисского тоже есть места, говорящие об апокатастасисе (Бол. огл. сл. 26 гл.; и душе и воскресении См. о воззрениях св. Григория у проф. Несмелова, Догм. сист. св. Григория нисского 615 стр. и сл., а также у прот. Мартынова. Антропологии, воззрения св. Григория нисского. 345 стр. и след.). Блаж. Августин указывает на существование в его время «милостивцев» (*miseriordes*), которые утверждали, что наказания грешников будут иметь только очистительное значение и не будут вечны (О граде Бож. XXI, 13, 17 и 23). К началу VI в. учение Оригена о всеобщем спасении, значительно искаженное палестинскими монахами оригенистами, широко распространено было «по всему востоку» (Никиф. Ц. ист. XVII, 27), что послужило поводом к обсуждению этого мнения на V-м всел. соборе. В средние века учение об апокатастасисе проповедовали Иоанн Скот-Эригена (ум. 886 г.) и Дунсе-Скот (ум. 1308 г.). В век реформации и после реформации это учение разделяли многие протестантские секты (анабаптисты, а вслед за ними – социниане и арминиане), защищали некоторые из протестантских богословов XVI в., пиэтисты (Як. Шпенер и др.), теософы XVIII в. во главе с Этингеном, Юнг Штиллинг (XVIII в.). В настоящее время не мало сторонников и защитников этого учения среди протестантских богословов, и не только рационалистов, но и других направлений. См у Стукова, в указ. труде, 42 стр. и след.

⁸⁶⁶ - Арновий налагает такое воззрение в своем сочинении «Adversus gentes». У Migne, Patrol, curs, compl. t. V.

⁸⁶⁷ - Разновидности суждений социнианских писателей и новейших протестанских богословов (Рета, Вейсса, Карстена, Гаррниша и др.) по этому вопросу приводятся у Стукова , 63 стр. и след.

⁸⁶⁸ - О различных значениях этих слов см. у Смирнова С.К. Филогические замечания о язык новозаветном Стр. 80–81.

⁸⁶⁹ - Васил. В. Правила, кратко излож. в вопр. и отв Отв. на вопр. 267.

⁸⁷⁰ - Август.О граде Бож. XXI, 23. Сн. Ирен. Прот. Ерес. IV, 28; Григор. В. Собес. О загр. жизни, IV, 44.

⁸⁷¹ - Современные балж. Августину противники учения о вечности мучений при этом даже ссылались на Пс 12, 1; 30, 20 и 76, 10, объясняя эти места так, что будто бы Бог скрыл от людей ту благодать и милость Свою, которую некогда (после суда) проявить в отношении к осужденным. Произвольность такого толкования изобличена бла. Августином См. О граде Бож. XXI, 24, 27.

⁸⁷² - Friedr. Schieusner. Lexic. In N. T. tom. 1. p. 291. Lipsiae. Сн. Ст. «О вечности мучений» в Приб. К твор. отц. 1856 г. 630 стр.

⁸⁷³ - Из посланий ап. Петра указывают еще в защиту учения о всеобщем спасении на свидетельство его (1Петр. 3, 19–20 и 4, 6) о сошествии И. Христа во ад, и на слова: долготерпит на нас Господь, замедляя Свое второе пришествие, не хотя, да кто погибнет, но да вси в покаяние придут . (2Петр. 3, 9). Но тот же апостол говорит о действительной гибели нечестивых человек в день суда (7 ст.), – что им приготовлен мрак вечной тьмы (2, 17). В свидетельстве о сошествии И. Христа во ад также не содержится мысли об апокатастасисе.

⁸⁷⁴ - Защитники апокатастасиса в 1Кор. 15, 22–28 видят подтверждение следующих своих положений: 1) все будут оживотворены во Христе для жизни и славы, как все умерли в Адаме и по душе и по телу; 2) все, т.е. и диавол и грешники, покорятся некогда духовному владычеству И. Христа, так что не останется ни обного врага; 3) уничтожен будет последний враг – смерть нечестивых, о которой говорится в Апокалипсисе (20,

14), и, наконец, 4) после покорения всех врагов, Бог будет царствовать над всем и всему сообщать свет, жизнь и блаженство. В таком ли смысле нужно разумеать учение ап. Павла об оживотворении всех, предании царства Богу и Отцу, об упразднении последнего врага, разъяснено выше. Из древних учителей подробнее и авторитетное объяснение этого места, в виде лже толкований, дано св. И. Златоустом в XXXIX бес. На 1 Кор. Его толкование разделяется и другими отцами церкви.

⁸⁷⁵ - Приводятся и другие места из посланий ап. Павла в защиту апокатастасиса, но им усвоится уже второстепенное значение, а на самом деле в них и вовсе нет этого учения. Так, в Еф. 1, 10, где, по мнению защитников апокатастасиса, будто бы дается мысль о воссоединении демонов со Христом по исполнении полноты времен, под полнотою времен разумеется пришествие в мир Исккупителя и воссоединение Им в Себе добрых ангелов и людей; – в 1 Кол. 1, 19–20, где слово небесное относится быдто бы к падшим духам, на самом деле говорится о водворении мира кровию креста между св. ангелами и людьми. Так же неосновательны ссылки и на Рим. 5, 12–21; 11, 32; Филипп. 2, 9–11; 1Тим. 2, 4; 4, 10 и др.

⁸⁷⁶ - Пис. Феофила алекс. от имени собора (epistola synodica) к епископам палестинским и кипрским. Перев. блаж. Иеронима. Epist. 92. Patr. curs. compl latin. t. 22, col. 545. Сн. еп. Сильвестра . Оп. Догм. Бог. § 220.

⁸⁷⁷ - Пис. Епифания к Иерониму. Перев. блаж. Иеронима. Epist. 91. Сн. У еп. Сильвестра там же.

⁸⁷⁸ - Деян. всел. соборов в рус. пер. V т. 505 стр. 1868.

⁸⁷⁹ - Злат. На Иоан. Бес. XXXVIII, 1.

⁸⁸⁰ - Дамаск. Точн. изл. прав. в. IV, 21.

⁸⁸¹ - Голубинского. Прот. Премудрость и благодать Божия, 456 стр. по изд. 1885 г. Приведенная рассудочные возражения против вечности мучений и ответ на них заимствованы из письма VII-го этой книги.

⁸⁸² - Епиф. Ер. LXIV, 27.

⁸⁸³ - См. у проф. Глубоковского Н.Н. Благовестие ап. Павла. I т. 573 стр.