

Православное догматическое богословие. Том 3 протоиерей Николай Малиновский

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

О Боге Испытателе и Освятителе. О благодати Божией. О
церкви Христовой

[Биография](#)

Глава II. О Боге Испытателе

§ 71. Содержание и разделение учения

Предопределенное от века спасение людей, по исполнении Полноты времени, Господь Бог благоволил совершить чрез Сына Своего едиnorodного, Господа нашего Иисуса Христа, *нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес, и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшагося.* Господь Иисус Христос есть именно Тот обетованный во времена ветхозаветные и бывший чаянием всех народов Избавитель – Мессия, к принятию Которого человечество было приготавливаемо в течение многих веков. Сам в себе, по Своей природе и достоинству, Он есть едиnorodный и единосущный Отцу по божеству Сын Божий и вместе истинный и совершенный человек, посему – *Богочеловек*. Величию Его лица, таким образом, соответствует величие и необъятность Его дела.

Отсюда, при изложении учения о Боге, как Совершителе нашего искупления, необходимо раскрыть учение: I) о лице Иисуса Христа, как истинном Мессии, Спасителе мира и как Богочеловеке, или о тайне боговоплощения и II) о совершении Им нашего искупления, т. е. о тайне искупления.

I. О Господе Иисусе Христе, как истинном Мессии и Богочеловеке

§ 72. Иисус Христос есть обетованный Спаситель мира

Господь наш Иисус Христос, родившийся от Пресвятой Девы Марии в царствование римского кесаря Августа, при царе иудейском Ироде в г. Вифлееме, пострадавший и умерший от рук старейшин иудейских, потом воскресший и вознесшийся на небо, есть действительно обетованный Мессия, Избавитель мира. Откровение и история представляют твердые и разнообразные доказательства мессианского достоинства Иисуса Христа. Укажем главнейшие из них.

1. О мессианском достоинстве Иисуса Христа свидетельствуют прежде всего ветхозаветные обетования, пророчества и прообразы о Нем. Все они так точно соответствуют времени пришествия и различным обстоятельствам жизни и служения Иисуса Христа, Его свойствам и действиям, что нельзя не узнать в Нем обетованного Мессии. Для убеждения в этом достаточно сравнить яснейшие из ветхозаветных предизображений Мессии и Его служения с исполнением их в лице Иисуса Христа.

Пророчество: Мессия произойдет от семени Авраама (Быт. 12:3; 18:18; 22:17–18), Исаака (26:3–4) и Иакова (28:14–15; Чис. 24:17), из колена Иудина (Быт. 49:10), из рода Давидова (2Цар. 7:12–16; Пс. 88:4–5. 36–38; Иер. 23:5–6; 33:15), но уже потерявшего славу и силу свою, подобно усеченному у корня дереву (Ис. 11:1). – **Исполнение:** О точном исполнении этих пророчеств свидетельствуют два родословия Иисуса Христа (Матф. 1:1–16; Лук. 3:23–38) и многие другие свидетельства новозаветного Писания. Мария, Матерь Господа Иисуса, хотя и происходила от царского рода Давида (Лук. 1:27), но была бедною, неизвестною Девой, а Иосиф, обручник Ея, тоже потомок Давида (Мф. 1:20; Лук. 2:4). был плотником (Мф. 13:55).

Пророчество: Родится Он от Девы, без участия мужа, – чудесным образом (Ис. 7:14; сн. Быт. 3:15). – **Исполнение:** Иисус Христос родился от Девы по наитию Св. Духа (Мф. 1:18. 22–22; Лук. 1:34–35).

Пророчество: Родится в Иудее, в г. Вифлееме (Мих. 5:2). – **Исполнение:** Иисус Христос родился в Вифлееме (Мф. 2:7; Лук. 2:4–7).

Пророчество: Рождение и явление Мессии последуют в то время, когда колено Иудино потеряет свое политическое бытие и жезл правления будет отнят у него (Быт. 49:10), при существовании второго храма (Агг. 2:7–10; Мал. 3:1), по исполнении седьмин Данииловых (9:24–27) и падении царства Навуходоносора (золотого) и имевших явиться после него двух сильных царств (серебряного и медного), во дни четвертого царства, т. е. римского. Тогда откроется царство Мессии, как такое, которое сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно (Дан. 2:26–47). Ветхозаветные жертвы прекратятся, град (Иерусалим) будет разрушен *и во святилищи мерзость запустения будет*, каковое запустение продолжится до кончины мира (Дан. 9:24–27). – **Исполнение:** Иисус Христос родился тогда, когда Иудея была уже во владычестве римлян и управляема была римскими правителями, во дни Ирода царя, идумеянина. Второй храм еще существовал. Число седьмин и их события исполнились со смертью Иисуса Христа. В половине последней седмины Христос был распят, и эта последняя седмина *утвердила завет мнозем* (Дан. 9:27). Три сильные царства (вавилонское, персидское и македонское) сошли с лица земли, и царство Иисуса Христа сокрушило и обняло все земные царства. В 70 г. по Р. Х. совершилось запустение святилища (разрушение храма иерусалимского, а вместе и града), каковое имеет продолжаться до скончания века (Мф. 24:15; Лук. 21:20).

Пророчество: Явлению Мессии имеет предшествовать Предтеча, ревностью подобный Илии (Мал. 3:1; 4:5–6; Ис. 40:3–5). – **Исполнение:** Иоанн, облеченный духом и силою Илииною, послан был уготовать сердца людей к принятию Иисуса Христа (Лук. 1:17; Мф. 11:14; Иоан. 1:6–7).

Пророчество: Мессия Своим божественным посланничеством утвердит чудесами (Ис. 26:19; 29:18; 35:3–6). – **Исполнение:** Иисус Христос воскрешал мертвых, возвращал глухим слух,

даровал слепым прозрение, страждущим неисцелимыми болезнями здравие (Мф. 11:5; Лук. 7:20–22 и др.).

Пророчество: Мессия есть Бог и вместе человек. В псалмах он называется *Богом* (Elohim, – 44:7–8; 109:1) и *Сыном Божиим*, имеющим вечное бытие (2:7; 109:3; сн. Мих. 5:2), и вместе таким потомком Давида, который *красен добротою паче сынов человеческих* (44:3). Пророки называют Его *Иеговою* (Иер. 23:5–7; 33:14–16), *Господом* (Adonai – Мал. 3:1–7) и др., и вместе *Сыном человеческим* (Дан. 7:14). Пр. Исаия называет Мессию *младенцем* и вместе *Богом крепким* (El gibbor, *Θβο'ς ίοχυρός* – 9:6–7), а также *Еммануилом* (Ис. 7:14), что значит с нами Бог (Мф. 1:23). – **Исполнение:** В Иисусе Христе действительно открылась *велия благочестия тайна: Бог явился во плоти* (1Тим. 3:16). Слово плоть бысть и вселися в ны (Иоан. 1:14). *Невосхищением непщева быти равен Богу*, Он Сам Себе *умалил, зрак раба приим* (Филип. 2:5–6).

Пророчество: Мессия имеет явиться как великий Пророк, подобный Моисею (Втор. 18:5), как Просветитель мира (Ис. 2:2–4; 49:6), облеченный силою свыше (Ис. 11:2–5; 61:1–2; Пс. 44:8). Он – Свет языком и всего мира (Ис. 9:2; 42:6; 60:1), Солнце правды (Мал. 4:2), возвестит людям новый закон (Иер. 31:31–35), на который будут уповать все народы (Ис. 42:4; 51:4; 55:3–4). – **Исполнение:** Христа Спасителя сами иудеи называли пророком великим (Лук. 7:16), таким, которому должно прийти в мир (Иоан. 6:14). Он преисполнен был помазания от Св. Духа (Мф. 3:16–17; Лук. 4:1), явился Светом миру (Иоан. 1:4–5. 9; 12:36) – *открыл имя Божие человеком* (Иоан. 17:6–14). Короче, Он явился Основателем новой религии, называемой Его именем. Возвещенное Им *евангелие царствия* будет проповедано *по всей вселенной* (Мф. 24:14).

Пророчество: Деятельность Мессии – Пророка откроется в Галилее, в пределах Завулونا и Неффалима (Ис. 9:1–2). Многие Он будет проповедовать в притчах (Пс. 77:2). – **Исполнение:** *И вселися Иисус, свидетельствует евангелист, в Капернаум в поморие, в пределах Завулоних и Неффалимливх, да сбудется реченное Исаием пророком* (Мф. 4:13–14). И поучал Он много притчами, и без притчи *ничесоже глаголаше* к

народу, собравшемуся при море слушать Его, да сбудется реченное пророком (Мф. 13:3–35).

Пророчество: Мессия-Пророк явится как единый Пастырь, с властью Князя, имеющий упасти от расхищения и судить овец Своих (Иез. 34:23; 37:24; ср. Ис. 40:11; 53:4–6; Зах. 13:7). –

Исполнение: Иисус Христос Сам говорил о Себе; *Аз есмь пастырь доб- рый... И не восхитит их (овец) никтоже от руки Моея* (Иоан. 10:11. 28). Апостолы именуют Его *Пастырем* и *Пастыреначальником* единым и вечным, имеющим явиться на грядущий всемирный суд (1Петр. 2:25; 5:4; Евр. 13:2; сн. Деян. 20:28).

Пророчество: Мессия будет *иерей во век, по чину Мелхиседекову* (Пс. 109:4). За грехи человеческие Он принесет в жертву Самого Себя (Ис. 53:1–12) и Своею смертью установит новый завет (Иер. 31:31–35) во второй половине последней седмины (Дан. 9:24–27). Обстоятельства Его страданий и смерти таковы: Он будет предан близким Ему (Пс. 40:10) за тридцать сребренников (Зах. 11:12); на Него восстанут многие лжесвидетели (Пс. 34:11–12; 40:8–9). Он будет подвергнут ранам, заушениям, заплеваниям (Ис. 50:6; Пс. 21:7), пригвожден ко кресту (Пс. 21:17–18; Числ. 21:9), напоен желчью и оцтом (Пс. 68:22); мимоходящие поругаются над Ним (Пс. 21:8–9), одежды Его разделят по жребию (Пс. 21:19). Во время страданий Своих Он, как агнец, будет смирен и кроток (Ис. 53:7), будет молиться за врагов Своих (Пс. 108:1–5), а Его смерть будет сопровождаться великими знаменами (Ам. 8:9; Зах. 14:6–7; Агг. 2:7). – **Исполнение:** Иисус Христос, *предтеча о нас вниде в нерукотворенная святая, по чину Мелхиседекову первосвященник быв во век* (Евр. 6:20; 9:11). Своею смертью Он установил завет вечный (Евр. 13:20). Обстоятельства страданий и смерти Искупителя, по свидетельству евангелистов, буквально соответствуют начертанному пророками образу праведного Страдальца Мессии (Мф. 26–27 гл.; Марк. 14–15 гл.; Лук. 22–23 гл.; Иоан. 18–19 гл.). Крестная смерть Спасителя сопровождалась затмением солнца, трясением земли и другими знаменами (Мф. 27:51; Лук. 23:44–46).

Пророчество: По смерти Мессия низойдет во ад и пленит имущего державу смерти (Пс. 67:19; 87:6. 16). Тело Его будет погребено (Пс. 21:16; 87:7), но не увидит тления (Пс. 15:10). Он воскреснет (Пс. 70:20; сн. 48:16; 3:6), и именно в третий день (Ос. 6:2; Ис. 63:11), вознесется на небеса (Пс. 67:19; Зах. 14:4) и воссядет одесную Отца (Пс. 109:1; 23:7). – **Исполнение:** Иисус Христос сходил душою Своею во ад, пленил ад (Петр. 3:18–20; Еф. 4:9–10). Тело Его не видело тления (Деян. 2:24. 31), в третий день Он воскрес из мертвых, вознесся на небо и сел одесную Бога Отца и по Своему человечеству (1Кор. 15:3–4; Марк. 16:19, Деян. 1:9–11).

Пророчество: Мессия будет Царь (2Цар. 7:16; Иер. 23:5–6; Мих. 5:2 и др.). Ему принесут дары и поклонятся волхвы, цари востока (Пс. 71:10–11, Ис. 60:6). Во дни уничижения Он будет иметь торжественное, как царь, вшествие в Иерусалим (Зах. 9:9), но вполне откроется Его царственная власть по вознесении на небо, ибо Господь сказал Ему: *седи одесную Мене, дбндеже положу враги Твоя подножие ног Твоих* (Пс. 109:1. 5–6; сн. 2, 8 и др.). Царство Мессии – царство духовное, царство всеобщего мира и правды (Пс. 44:4–8; 71:7; Ис. 9:6; 11:5–8). Утвердившись первоначально на Сионе, в Иерусалиме (Ис. 2:3; Мих. 4:2; Иер. 3:17), оно обнимает все народы (Пс. 2:8; Ис. 65:1; 55:5; Зах. 9:10); все враги царства будут побеждены (Пс. 109) и Мессия будет царствовать вечно (Пс. 44:7, 18; Дан. 2:44; 7:13–14). Членам Его царства будут прощены грехи и будут все научены Богом (Иер. 31:31–34). Дары Духа Св. обильно, как *поток вод многих* (Ис. 11:9; 12:3; 55:1; 58:11; Зах. 14:8; Иез. 47:1–12), излиются на всяку плоть (Иоил. 2:28–29). – **Исполнение:** Иисус Христос действительно есть Царь (Иоан. 18:37). При рождении Его Ему принесли дары волхвы востока (Мф. 2:1–11), при торжественном вшествии в Иерусалим Он встречен был выражениями народного восторга: *благословен грядый Царь во имя Господне* (Лук. 19:38). Но царство Его *несть от мира сего* (Иоан. 18:36–37). Его царство есть царство Божие, царство небесное, есть *правда, мир и радость о Дусе Святе* (Рим. 14:17). Оно обнимает небо и землю (Еф. 1:10; 1Петр. 3:2). Он Сам говорил; *дадеса Ми всяка власть на небеси и на земли*

(Мф. 28:19). *Подобает бо Ему царствовать, дондеже положит вся враги под ногама Своима* (1Кор. 15:12; сн. Евр. 2:7–8). Теперь еще не все враги покорены Ему (Евр. 2:8), но когда истребится последний враг – смерть (1Кор. 15:26), тогда и Сам Сын покорится Покоршему все Ему, да будет Бог во всем (1Кор. 15:28), т. е. тогда наступит вечное соцарствование Его Богу Отцу и Св. Духу и славному царству Св. Троицы и вместе царству Его не будет конца (Лук. 1:33; 23:3).

Эти и многие другие пророчества, точно предизображавшие лицо Мессии, Его свойства и действия, и во всей полноте оправдавшиеся в историческом явлении Господа (а, следовательно, оправдаются и пророчества, относящиеся к будущим судьбам царства Мессии), неопровержимо доказывают, что Иисус Христос есть истинный Мессия. Посему-то и Сам Он и апостолы Его так часто ссылались на пророческие предсказания, говорили, напр.; *сие же все бысть, да сбудется реченное От Господа пророком* (Мф. 1:22). *Тогда сбытся реченное Иеремием пророком* (2:17). *Подобает скончаться всем написанным в законе Моисееве, и пророцех, и псалмех о Мне* (Лук. 24:44 и мн. др.).

С такою же точностью исполнились на Иисусе Христе все ветхозаветные прообразы. Он Сам был истинною жертвою за грехи человеческие, прообразованною жертвами ветхого завета, *Агнцем, вземлющим грехи мира* (Иоан. 1:29). Смерть Его и воскресение были истинным праздником *пасхи*, ибо привели род человеческий из власти темные в царство Божие (Кол. 1:13), а Сам Он есть истинный пасхальный Агнец, давший плоть и кровь Свою во освящение и в снедь верным, есть истинный *Хлеб животный, сшедый с небесе* (Иоан. 6:51) и *Источник воды*, текущей в живот вечный (Иоан. 4:14). В третий день Он восстал от гроба, как Иона от кита (Мф. 12:40), есть истинный Пророк и Ходатай нового завета, как Моисей – ветхого (Евр. 8:6), есть Царь (Лук. 1:33. 22:29), Первосвященник по чину Мельхиседекову, вшедший не с кровию тельчею или козлею, но с Своею собственною, и не в рукотворенная святая, но в самое небо (Евр. 9:12). Церковь Его есть истинная скиния Божия на земле, и вообще во всех спасительных учреждениях Его нельзя

не узнать тех самых действительных предметов, только тению которых был ветхозаветный обрядовый закон.

Понятно отсюда, как должно смотреть на ожидания явления обетованного Мессии современными иудеями. Предав в свое время позорной смерти явившегося Мессию, они доселе продолжают отвергать мессианское достоинство Иисуса Христа, утверждая, что истинный Мессия еще не явился, а имеет явиться в будущем¹⁹). Такие ожидания иудеев лишены всякого основания. Из всех, кто называл себя Мессиею, *только* на Иисусе Христе исполнились все мессианские пророчества и прообразы. Между тем Мессия *в том виде, как Он был предсказан*, уже не может явиться и в будущем. Мессия должен был придти к Израилю еще в то время, когда в нем существовало разделение на колена, так что каждый мог указать свое происхождение и даже проследить свою родословную до самого Авраама. И мы видим на самом деле, что от Мессии *требовалось доказательство* Его происхождения. Далее, Он мог придти только тогда, когда еще было цело первоначальное *политико-религиозное* устройство еврейского народа, пока народ приносил еще свои *законные жертвы*, когда еще существовало ветхозаветное *священство*, ведущее свой род от Аарона, и колено Левиино было отделено от других колен; когда еще всех соединял *храм*, в котором собирался для молитвы весь народ и который составлял основное условие богослужения²⁰. Но теперь ничего этого нет уже у иудеев, и восстановление всего этого стало невозможно со времени рассеяния иудеев²¹. Они изжили свои задачи и исполнили свое историческое назначение, и если до сих пор мечтают о господстве над вселенной, то могут пока получать его лишь посредством золота и увлечения других к служению золотому тельцу...

2. О мессианском достоинстве Иисуса Христа свидетельствует стечение чрезвычайных обстоятельств ко времени Его явления в мире. Время пред пришествием Спасителя было таким временем, когда внутреннее и внешнее состояние тогдашнего мира ясно указывало на приближение благоприятной поры обновления человечества чрез

обетованного Спасителя и когда не только иудеи, но и язычники с особенным нетерпением ожидали Его пришествия²². Чрезвычайные события, окружавшие рождение Иисуса Христа, уже ясно указывали, что из всех, рожденных в то время, именно Он есть истинный Избавитель мира. Таковы: явление ангела священнику Захарии с вестью о рождении от него, уже старца, сына, который будет предтечею Мессии; последовавшее затем самое зачатие и рождение Иоанна, сопровождавшееся чудесами (Лук. 1:5–25; 5:4–80); благовещение архангела Пресвятой Деве о рождении ею Мессии и безмужное зачатие ею от Духа Свята (Лук. 1:26–38); взыгание младенца Иоанна во чреве Елизаветы при свидании ее с Материю Господа (40–45 ст.); неоднократное явление ангела Иосифу обручнику с известными наставлениями и повелениями относительно Богомладенца и Его Матери (Мф. 1:20–21; 2:13–21); явление ангелов вифлеемским пастырям, необыкновенный свет, осиявший их, и пение в ночь рождества Иисуса Христа воинств небесных (Лук. 2:8–14); чудесная звезда, приведшая волхвов на поклонение Христу-Царю (Мф. 2:1–12); обстоятельства сретения Иисуса Христа в храме иерусалимском по прошествии сорока дней от Его рождения (Лук. 2:25–38) и пр. Все эти знамения и чудеса, совершившиеся уже при самом вступлении Иисуса Христа в мир, ясно указывали всем *чаявшим избавления* (Лук. 2:38) на Его божественное посланничество и мессианское достоинство.

3. В продолжение общественного служения Иисуса Христа спасению рода человеческого Бог Отец неоднократно свидетельствовал об Иисусе Христе, как Мессии. Так, при крещении и преображении Иисуса был глас с неба: *сей есть Сын Мой возлюбленный* (Мф. 3:17; 17:5; сн. 2Петр. 1:16–18). В другое время, когда Иисус Христос был в Иерусалиме и окружало Его множество народа, Он просил Бога Отца, *да прославит имя Свое; прииде же глас в небесе: и прославих и паки прославлю*. После сего Спаситель сказал: *не Мене ради глас сей бысть, но народа ради* (Иоан. 12:28–31). По связи с обстоятельствами, при которых свидетельствовал Бог Отец о Своем Сыне, ясно, что все эти свидетельства имели целью

убедить в том, что Иисус есть обетованный Спаситель мира. А во время Его крестных страданий, по воле Всевышнего, и самые небо и земля громогласно проповедали о божественном величии Иисуса и Его служении для спасения рода человеческого, так что сотник и те, которые с ним стерегли Иисуса, исповедали: *воистину Божий Сын бе сей* (Матф. 27:24).

4. Сам Иисус Христос свидетельствовал о Себе, что Он есть истинный Мессия, посланный Богом для искупления человечества. Евангельская история представляет не мало случаев, когда Он прямо усвоял Себе наименование обетованного Мессии – Христа. Так, еще в начале Своего общественного служения Он принял исповедание Нафанаила: *Равви, Ты еси Сын Божий, Ты еси Царь Израилев* (Иоан. 1:49–51)! На слова самарянки: *вем, яко Мессия приидет*, сказал ей: *Аз есмь, глаголяй с тобою* (4:25–26). По прибытии в Назарет, войдя в день субботний в синагогу и прочитав пророчество Исаии о Мессии: *Дух Господень на Мне, егоже ради помаза Мя благовестити нищим...* Он сказал: *днесь сбытся (πεπλήρωται) писание сие...* т. е. предсказанный Мессия явился, и это Он Сам. *И вси свидетельствоваху Ему* (Лук. 4:16–22; 61:1–2). Подобным же образом Он засвидетельствовал о Себе, как Мессии, пред учениками Иоанновыми в присутствии многочисленного народа. Ученики Иоанновы от имени своего учителя спросили Иисуса: *Ты ли еси грядый (ὁ Ἐρχόμενος – сн. Иоан. 1:15. 27. 30), или иного чаем?* На этот вопрос Он дал ответ словами пр. Исаии о чудных делах Мессии (Ис. 61:1; 35:4), очевидцами которых были посланные, а в Иоанне указал предвозвещенного предтечу Мессии: *сей бо есть, о немже есть писано: се Аз посылаю ангела Моего пред лицем Твоим* (Ма. 11:10), а также: *аще хотите прийти, той есть Илия, хотяй приити* (Мф. 11:2–14; Лук. 7:18–23). Свидетельствовал Иисус Христос о Себе, как Мессии, и пред учениками Своими: *вы же не нарицайтесь учителя, говорил Он им, един бо есть ваш учитель, Христос* (Мф. 23:8–10). *Мнози бо приидут во имя Мое, глаголюще: аз есмь Христос, и мнози прельстят* (Мф. 24:5; сн. 23 ст.). А когда при Кесарии Филипповой ап. Петр торжественно от лица всех апостолов исповедал Его *Христом*

Божии (τόν Χριστόν τοῦ Θεοῦ – у Лук. 9:20; у Мф. 16:17 – *Ты еси Христос, ὁ Χριστός, Сын Бога Живаго*), Он не только принял это исповедание, но и указал, что оно есть плод благодатного просвещения Петра Отцем небесным (Мф. 16:17). Открыто Иисус Христос усвоял Себе мессианское достоинство и пред врагами Своими. Однажды (в праздник обновления), когда иудеи обступили Его, требуя: *аще ты еси Христос, рцы нам не обинуясь*, Он сказал: *рех вам*, т. е. что Он Мессия, как и говорил им всегда, *и не веруете; дела, яже Аз творю о имени Отца Моего, та свидетельствуют о Мне* (Иоан. 10:24–25). На дела Свои, в особенности на чудеса, Он нередко указывал им и в других случаях, как на доказательство Своего мессианского посланничества: *дела, яже Аз творю, свидетельствуют о Мне, яко Отец Мя посла* (Иоан. 5:26; 10:37–38; 15:24 и др.). Для убеждения в той же истине Он призывал их и к исследованию Писания: *испытайте писаний, яко вы мните в них имети живот вечный, – и та суть свидетельствующая о Мне* (Иоан. 5:39; сн. 45–47 ст.). А в Своем ответе фарисеям о лице Мессии, как Сыне Давидовом (Мф. 22:41–46), Иисус Христос всенародно обличал их в том, что только вследствие духовного ослепления своего они не хотят ни признавать Его на основании пророчеств Мессиею, ни понимать правильно самые пророчества. При входе в Иерусалим и всем народом Он был приветствуем, как обетованный Мессия и Царь Израилев (Мф. 21:9; Мар. 11:10; Лук. 19:38; Иоан. 12:13), и оправдывал крики детей в обращении к Нему, как Царю, даже на основании ветхозаветных пророчеств (Мф. 21:16). Свидетельство о Себе, как Мессии, Он торжественно повторил на суде пред синедрионом. На вопрос первосвященника: *да речеши нам, аще Ты еси Христос, Сын Божий*, Он ответил: *ты рекл еси* (Аз есмь – Марк. 14:62), и добавил: *отселе узрите Сына человеческого, сидяща одесную силы и грядуща на облацех небесных* (Мф. 26:63–64), указывая тем, что ветхозаветные пророчества о прославлении Мессии (Пс. 109:1; Дан. 4:13–14) относятся к Нему.

В виду прямого усвоения Иисусом Христом Себе мессианского достоинства, и враги Его пред Пилатом между прочим обвиняли Его в том, что Он *глаголюща Себе Христа*

Царя быти (Лук. 23:2). И Сам Христос на вопрос Пилата: Царь ли еси Ты? – отвечал: ты глаголеши, яко Царь есмь Аз (т. е. исповедал Себя Мессиею), объяснив при этом, что царство Его, как Царя истины, не от мира сего (Иоан. 18:33–37).

Но преимущественно Иисус Христос утверждал и разъяснял истину мессианского Своего достоинства в учении о Себе, как Сыне человеческом (ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου – употребляется в евангелиях постоянно с членом), каковое наименование Себя было употребительнейшим в Его устах. Так Он учил о Сыне человеческом: *никтоже взыде на небо, токмо сшедый с небесе Сын человеческий, сый на небеси (Иоан. 3:13). Отселе узрите небо отверсто и ангелы Божии восходящия и нисходящия над Сына человеческого (1:51). Сын человеческий имеет власть прощать грехи (Мф. 9:6; ср. Марк. 2:10; Лук. 5:24). Сын человеческий есть господин и субботы (Мф. 12:8; Лук. 6:5), т. е. имеет полноту божественной власти. Вследствие принятия зрака раба для спасения людей, Сын человеческий не имать где главы предклонити (Мф. 8:20; сн. Лук. 9:58). В добровольном уничижении Его причина того, что иже речет слово на Сына человеческого, отпустится ему, тогда как хула на Духа не отпустится человеком ни в сей век, ни в будущий (Мф. 12:31–32). Крестные страдания и смерть Сына человеческого имели совершиться во исполнение пророческих о Нем предсказаний: се восходим в Иерусалим, говорил Он, и скончаются (исполнятся) вся написанная пророки о Сыне человеческом (Лук. 18:31); Сын человеческий идет по реченному (Лук. 22:22), но горе человеку тому, имже предается (Лук. 22:22). Сын человеческий предан будет архиереем и книжником, и осудят Его на смерть, и предадут Его языком на поругание, и биение, и пропятие (Мф. 20:18–19). И якоже бе Иона во чреве китове три дни и три ночи, тако будет и Сын человеческий в сердцах земли три дни и три ночи (Мф. 12:40). После же этого последует прославление Его, почему еще задолго до крестных страданий Он говорил иудеям: егда вознесете Сына человеческого, тогда уразумеете, яко Аз есмь (Иоан. 9:28), а при наступлений страданий взывал: прииде час, да прославится Сын человеческий (12:23); ныне*

прославися Сын человеческий, и Бог прославися о Нем (13:31). Сын человеческий в третий день воскреснет (Мф. 17:23). Узрите Сына человеческого восходяща, идеже бе прежде (Иоан. 6:62), и одесную сидяща силы (Марк. 14:62; сн. Лук. 12:19). Бог Отец область даде Ему и суд творити, яко Сын человекъ есть (Иоан. 5:27). И будет время, когда явится знамение Сына человеческого на небеси, и тогда восплачутся вся колена земная и узрят Сына человеческого, грядуща на облацех небесных с силою и славою многою (Мф. 24:30). Яко молния исходит от восток и является до запад, тако будет и пришествие Сына человеческого (Мф. 24:27). Тогда сядет Сын человеческий на престоле славы Своея (Мф. 19:28), послет Сын человеческий ангелы Своя, и соберут от царствия Его вся соблазны и творящих беззакония и ввергнут в пещь огненную (Мф. 13:41–42). Иже бо аще постыдится Мене и Моих словес в роде сем прелюбодейнем и грешнем, и Сын человеческий постыдится его, егда приидет во славе Отца Своего со ангелы Своими (Марк. 8:38). Раскрывая такими чертами учение о Себе, как Сыне человеческом, Иисус Христос, очевидно, относил к Себе мессианские пророчества и тем самым свидетельствовал, что Он есть богопосланный Мессия²³).

Утверждая Свое мессианское достоинство, Иисус Христос с самого начала Своего мессианского служения учил, что Он Мессия не в том смысле, как понимали мессианское служение иудеи, думавшие, что Мессия явится во внешнем величии и славе Царя Освободителя. Вопреки ложным понятиям иудеев о Мессии, Он учил, что *Сын человеческий не прииде, да послужат Ему, но послужити и дати душу Свою избавление за многих (Мф. 20:28; сн. Марк. 10:45: Лук. 19:10),* утешать больных (Мф. 19:12), успокоить всех труждающихся и обремененных (Мф. 11:28), что Он должен пострадать и умереть для искупления людей. *Якоже Моисей вознесе змию в пустыни, говорил Он в беседе с Никодимом, тако подобает вознестися Сыну человеческому, да всяк веруяй в Он не погибнет, но имать живот вечный. Тако бо возлюби Бог мир, яко и Сына Своего единороднаго дал есть (ἐδωκε, т. е. предал на смерть,*

определил к смерти – см. Иоан. 6:51; Гал. 1:4; Рим. 8:32), да всяк веруяй в Он не погибнет, но имать живот вечный. Не посла бо Бог Сына Своего в мир, да судит мирови, но да спасется Им мир (Иоан. 3:14–17). О Своих страданиях и смерти Он говорил и ученикам Своим и народу, иногда в образных выражениях, – прикровенно (напр. Мф. 9:14–15; 12:39–40; 17:22; Иоан. 2:19. 22; 7:33–34; 8:21. 28; 16:16–21), иногда в прямых и определенных, особенно после того, как ап. Петр от лица учеников исповедовал Его Сыном Бога живого (Мф. 16:21; 17:22–23; 20:17–19). Во всех указаниях на Свою смерть Иисус Христос давал ясно разуметь, что Его смерть есть добровольно приносимая, по заповеди Отца, искупительная жертва для примирения людей с Богом и спасения их чрез веру в Него (Иоан. 10:14–18; 6:51 и др.).

Богосланным Мессиею и Искупителем мира Иисус Христос сознавал Себя и так учил о Себе с самого начала Своего служения, помимо всяких народных представлений о Нем, как Мессии, и вообще сторонних влияний и обстоятельств. Прикровенно о Своем мессианском достоинстве Он свидетельствовал еще в годы отрочества, в 12-л. возрасте, когда сказал искавшим Его и нашедшим Его беседующим с иудейскими учителями в храме: *что яко искаете Мене* (зачем было вам искать Меня)? *Не весте ли, яко в тех, яже Отца Моего, достоит быти Ми* (Лук. 2:49)²⁴). Посему ложными должны быть признаны утверждения новейшего рационализма, будто Иисус Христос к сознанию Своего мессианского достоинства пришел в позднейшее время Своей жизни по влиянию разных внешних причин, когда Его учительская деятельность имела уже успех. Равно ложно утверждение, будто и самое мессианское служение Он понимал в смысле только научения людей новой, совершеннейшей религии и нравственности, но не учил о Себе, как Искупителе грешных людей, – что будто бы апостолы и вообще ближайшие Его последователи перенесли на Него ветхозаветные представления о Мессии, как невинном страдальце, жертвующем Своею жизнью за грехи рода человеческого.

5. Многие и из современников Иисуса Христа признавали Его истинным обетованным Мессиею и Искупителем мира. Иоанн Предтеча, которого все, даже сами фарисеи, почитали пророком, многократно указывал на Иисуса Христа, что Он именно есть *Агнец Божий, взявляй грехи мира* (Иоан. 1:29). Елисавета признала Пресвятую Деву Материю Господа (Лук. 1:43); Захария назвал Его Господом, *Востоком свыше, пришедшим просветити во тме и сени смертней сидящая* (Лук. 1:76–79); Симеон наименовал Его *Светом во откровение языков и Славою Израиля* (Лук. 2:32); и много других истинных израильтян признали Его истинным Мессией. Апостолы исповедовали Его Христом Господом и Сыном Божиим (Мф. 16:16), пришедшим в мир грешные спасти (1Тим. 1:15), единым ходатаем Бога и человека (2:5), кроме которого *несть ни о едином же ином спасения* (Деян. 4:11–12). Заключительные слова евангелия ап. Иоанна: *сия же писана быша, да веруете, яко Иисус есть Христос, Сын Божий, и, да верующе, живот имате во имя Его* (20:31), приложимы не к этому только евангелию, но и ко всем апостольским писаниям. Все апостолы одинаково утверждали и научали в своих посланиях, равно и в устной проповеди, веровать, что Иисус есть обетованный Мессия, Христос.

Наконец, 6) живым и вечным свидетельством мессианского достоинства Иисуса Христа служит церковь, юже Он *стяжа кровию Своею* (Деян. 20:28). В ней, т. е. в лице сменяющихся ее членов, от основания ее существовала и до скончания века имеет существовать живая вера в Него, как Искупителя и Мессию, а также новая христианская жизнь по Нем и в Нем.

Наименование Иисуса Христа «Сыном человеческим». – Господь Иисус Христос усвоял Себе, предпочтительно пред другими наименованиями, наименование «Сын человеческий».

В евангельских речах Господа это выражение употребляется 77 раз, а вообще в евангелиях – до 84 раз, и 4 раза в других новозаветных книгах, и почти во всех случаях (кроме Иоан. 12:34 и Евр. 2:6) имеет прямое отношение к Иисусу Христу. Сам Иисус Христос применяет его исключительно к Самому Себе, и ни к кому другому, и употреблял его до принесения Своей

искупительной жертвы. Но это наименование совершенно не применяется к Нему апостолами. По своему происхождению в греческом новозаветном языке оно является т. н. гебраизмом, т. е. заимствованным из еврейского языка оборотом речи. В этом последнем выражение «сын человеческий» (ben adam, или в араам. bar enosch) составляет поэтический оборот речи, особенно употребительный в поэтических произведениях ветхозаветной письменности (в кн. Иова, псалмах, у пророков, особенно у Иезекииля и др.), и в значении просто «человек» (напр. Иов. 25:5–6; Пс. 8:5; Притч. 8:4; Еккл. 3:18–19, у Иезекииля до 90 раз). Исключение составляет Дан. 7:13–14, где выражение «Сын человеческий» несомненно имеет особый мессианский смысл. Но какое значение имело это наименование в устах Иисуса Христа? Высказано несколько мнений по этому вопросу²⁵).

По мнению одних, это наименование является в устах Иисуса Христа простою заменою личного местоимения первого лица (вследствие восточного обычая говорить о себе в 3-м лице, напр. 1Цар. 3:10), простым указанием на Себя, как на лицо говорящее, без всякого намерения выразить какую-нибудь черту в понимании Своей личности. Но в наименовании заключается всегда нечто большее, чем в местоимении. Этим же мнением указывается лишь, что это наименование употреблялось и понималось в отношении к лицу Иисуса Христа, но не дается объяснения значения этого наименования.

По мнению других (рационалистов), Иисус Христос усвоял Себе это наименование в буквальном его смысле, обозначая им Себя, как простого обыкновенного человека, *qui nihil humani a se alienum putat*, и не соединял с ним никакого высшего смысла (в доказательство особенно указывают, по-рационалистически истолковывая, на Иоан. 5:27; Мф. 7:20; 9:1–8; 11:19; 17:12; Марк. 11:27–28 и под.), но крайней мере первоначально (до исповедания Петрова, – Мф 16:13–21). Несомненно, что это наименование содержит указание и на человеческую природу Иисуса Христа со свойственными ей потребностями, но ошибочно утверждение, будто в нем более этого ничего не заключается. Мнение это совершенно не обращает внимания на

ряд изречений, в которых говорится о прославлении и царстве Сына человеческого (Мф. 13:41; 16:27; 19:28; 24:27–30; 25:31; 26:64; Марк. 13:26; 14:62; Лук. 12:8; 21:36; 26:69 и др.).

Иные думают, что «Сын человеческий» тоже значит человек, только в высшем, идеальном смысле слова, – человек, воплотивший в себе идею человечности (черты образа Божия) во всей ее высоте, и все то, что приписывается Сыну человеческому и что возвышает Его над другими людьми, объясняется как плод Его человеческой праведности, а не как принадлежность Его мессианского достоинства. Мнение это – мнение древнее (по Оригену, Сын человеческий значит ἄνθρωπος кат ἄξοχῆν), особенно часто повторяемое и в настоящее время. Однако и это понимание, хотя оно и возвышается над мнением чистого рационализма и ближе к истине, неприменимо ко многим евангельским изречениям (напр. Иоан. 3:13; Мф. 26:64 и под.).

Недостатки этих мнений приводят к признанию за наиболее правильное понимание этого наименования в мессианском смысле, в каковом оно употреблено в словах пророка Даниила: *видел я в ночных видениях: вот с облаками небесными шел как бы Сын человеческий (ke-bar enosch), дошел до Ветхаго днями и приведен был к Нему, и Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его – владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится.* (Дан. 7:13–14). Под явившимся в образе Сына человеческого несомненно здесь разумеется существо выше-человеческого достоинства, сам Мессия. К Мессии, по свидетельству Талмуда (Schoetgen Horae hebr. 11), относили это пророчество еврейские книжники, и, следовательно, таковым было и древнейшее иудейское понимание видения Даниила. Пред временем явления Мессии пророчественное видение Даниила, без сомнения, было общеизвестным среди иудеев. Отсюда, – выражение «Сын человеческий» могло получить значение мессианского наименования. В апокрифической кн. Эноха, написанной приблизительно за полтора столетия до Р. Х., Мессии действительно и усваивается часто наименование «Сын

человеческий» (здесь же, впрочем, усваивается Мессии и другое наименование – «Избранный», находящееся и у Лук. 23:35)²⁶) Есть основания предполагать, что книга псевдо-Еноха была широко распространенною среди иудеев около времени рождения Христова, а, следовательно, и в народном словоупотреблении наименование «Сын человеческий» могло получить мессианское значение. Можно в самых евангелиях находить подтверждение, что иудейский народ во времена Спасителя принимал выражение «Христос» и «Сын человеческий», как однозначные (Иоан. 12:31–34). И учение Самого Иисуса Христа, особенно о явлении Сына человеческого во славе Своей или во славе Отца Своего, о шествии Его на облаках небесных, одесную силы, о Его суде над миром, стоит в несомненной связи с видением пр. Даниила. Особенно очевидна эта связь в ответе Иисуса Христа на вопрос первосвященника: *Ты ли Христос, Сын Божий?* (Мф. 26:64; ср. Марк. 14:62; Лук. 22:69; подобная же связь видна в изречениях Мф. 24:30; 16:27–28; Иоан. 3:13 и др.). Отсюда можно заключить, что если в кн. пр. Даниила наименование Сын человеческий имеет мессианский смысл, то таковое же значение оно имеет и в устах Иисуса Христа. Но мессианский смысл этого наименования не исключал и его буквального значения, ибо, по пророчеству Даниила, «Сын человеческий» есть Мессия, являющийся как человек. Иисус Христос в таком значении и употреблял его: называя Себя этим именем, Он нераздельно обозначает им Себя и как Мессию, и как человека, однако не в том смысле, что «Сын человеческий» есть простой человек, усвоивший Себе по разным причинам звание Мессии (как утверждает западный рационализм; – такому пониманию особенно противоречит Иоан. 3:13), а в том, что Он, *во образе Божии сый, не восхищением непщева быти равен Богу, но Себе умалил, зрак раба приим, в подобии человечестем быв, и образом обретесе якоже человек, смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя. Темже и Бог Его превознесе и дарова Ему имя, еже паче всякаго имени* (Филип. 2:6–9). Такое понимание подтверждается и во всех тех евангельских изречениях, в которых употребляется

наименование «Сын человеческий» в приложении к И. Христу. Беседы Иисуса Христа с Нафанаилом (Иоан. 1:45–51) и с Никодимом (3:10–21) показывают, что почти при самой первой встрече со Своими учениками Он применял к Себе это наименование в мессианском значении. Таким образом, можно признать наиболее правильным мнение, что в устах Иисуса Христа наименование «Сын человеческий» указывало в Нем Мессию-Богочеловека, соединявшего Свою высшую, божественно-мессианскую природу с природою человеческою, чтобы, явившись «Сыном человеческим», принять на Себя все человеческие скорби и страдания и спасти всех верующих в Него.

Понятно отсюда, что именно это наименование и должно было сделаться самым употребительным Его самообозначением, предпочтительным пред всеми другими мессианскими наименованиями того времени («Христос», «Сын Давидов», «Царь Израилев», с каковыми соединялись у современников Иисуса Христа далекие от истины представления о Мессии); такое предпочтение вытекало из глубины богочеловеческого сознания Иисуса Христа, и главною причиною этого было внутреннее и глубокое соответствие этого обозначения обозначаемому.

Апостолы не прилагали этого наименования к И. Христу. Собственным именем Его сделалось со времен апостолов "Христос", как наиболее приличное по отношению к Нему в устах Его учеников и последователей и утвержденное им Самим (Мф. 16:16 и др.). Взятое само по себе выражение «Сын человеческий», в обычном словоупотреблении обозначающее просто «человек», с утратою его условного мессианского смысла, не исключало возможности перетолкований, что и видим в рационализме.

§ 73. Господь Иисус Христос есть Богочеловек. Особенная важность и непостижимость догмата о воплощении Сына Божия

Обетованный Искупитель мира, Господь наш И. Христос по Своей природе есть едиnorodный Сын Божий, восприявший естество человеческое в единство Своей божественной ипостаси для совершения спасения рода человеческого, – иначе есть, истинный Бог и истинный человек, или *Богочеловек* (*θεάνθρωπος* – наименование Спасителя мира, вошедшее в употребление с IV в., также *Θεάνδρος*); в Нем *Слово плоть бысть* (*ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο*, – Иоан, 1:14), *Бог явился во плоти* (*Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρχί* – 1Тим. 3:16), совершилось, как учит церковь, *воплощение* (*σάρχωσις, ἐνσάρχωσις, incarnatio*) и *вочеловечение* (*ἐνανθρώπησις, ἐνσωμάτωσις*) истинного Бога.

Воплощение Сына Божия в лице Иисуса Христа для искупления и спасения человека составляет основу, начало и сущность христианства, – камень, лежащий во главе угла (Мф. 21:42–44), центр всей истории домостроительства спасения человечества. На этом догмате зиждется, около него, как средоточия, вращается, из него и с ним раскрывается все христианское вероучение. Этот догмат собственно показывает нам в ясном свете, насколько способен воспринять умственный взор человека, тайну бытия Божия – троичность лиц в единстве существа (Иоан. 1:18; 14:7–11). Он возводил нас к высочайшему и отраднейшему понятию о Боге, как Любви бесконечной, безграничной (1Иоан. 4:16), какого понятия не имел не только древне-языческий мир, но и иудейский. От этого догмата получает свое полное освещение происхождение греха в роде человеческом и зла в мире, всех бедствий и скорбей жизни; в нем коренится наша вера в искупление от греха крестною смертью Спасителя и благодатные действия Св. Духа, усыновляющие нас Богу и соделывающие участниками божеского естества, храмами Духа Святого и наследниками царства Божия (Гал, 4:3–7). В теснейшей связи с этим догматом стоит учение о будущих судьбах мира и человека, когда придут в

исполнение предназначенные сотворенному бытию цели. На этом же догмате, как на скале, неизбежно зиждется вся религиозно-нравственная жизнь христианина. Воплощением Сына Божия дается особенно осязательное удостоверение, что Бог близок к человеку и что потребность человека в общении с Богом, Верховным Благом, Источником истины и блаженства, – не праздное стремление. «В таинстве воплощения Бог снизошел до человека для того, чтобы человека возвести до Бога», говорили некоторые из древних учителей церкви. По отношению к нравственной жизни, – Иисус Христос является живым примером нравственности и показателем совершенств человека, тем Божественным первообразом, по которому создана душа человека. На созерцании же бесконечной благодати в лице Икупителя основывается главное начало нравственной жизни воссоединенного с Богом человечества – это вместе с любовью к Богу любовь к ближним до самопожертвования (Иоан, 15:13), без различия их званий, состояния, даже народностей. Словом сказать, на вере в боговоплощение зиждется все духовное ведение (или мирозозерцание) христианина и вся духовная жизнь его, все его чаяния и упования, самое его спасение. *Нестъ иногo имене под небесем, даннаго в человецех, о нем же подобает спастися нам, кроме имени Богочеловека (Деян. 4:12). Аз есмь путь, истина и живот. Никто же приидет ко Отцу, токмо Мною (Иоан. 14:6).* Иисус Христос-Богочеловек и христианство не отделимы. Отношение Его к обществу верующих в Него, следовательно, совсем не таково, как отношение последователей других религий к их (религий) основателям; эти религии могли бы оставаться религиями и существовать, если бы основатели их были даже вовсе забыты.

Вместе с этим догмат о богочеловечестве Иисуса Христа есть догмат таинственнейший. *Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти (1Тим. 3:16)*, – великая и глубокая столько, что превосходит разумение не только человеческое, но и серафимских умов (1Петр. 1:12). Как возможно ипостасное и на вечные времена соединение Творца с тварью, Существа беспредельного с чувственным, равно – как воплотился один

Сын Божий (а не вся Св. Троица), соединив в лице Своем всецело естество божеское с человеческим, когда первое есть единое и нераздельное у всех лиц Св. Троицы, и, наконец, как могло совершиться соединение в единой ипостаси Богочеловека двух естеств, когда два естества предполагают и два лица, – все это составляет тайну единственно бесконечной любви Божией к нам, усвояемую исключительно верою.

Однако вера христианская должна быть не слепой и безотчетной, а разумной и сознательной. Естественно отсюда, что в верующих, желавших стать в сознательное и разумное отношение к истинам откровения, с первых же веков христианства должно было возникнуть, вследствие особенной важности догмата, усиленное стремление насколько возможно разъяснить и понять его по законам своей мыслящей природы; от раскрытия этого догмата зависело раскрытие всех других догматов христианства. К этому побуждало представителей церкви и появление множества заблуждений относительно тайны боговоплощения со стороны лиц, в своих объяснениях ее отдававших предпочтение соображениям своего разума пред положительным учением откровения, или желавших усвоить эту тайну без отречения от ошибочных, но веками созревших дохристианских понятий и убеждений. Посему, прежде положительного раскрытия учения откровения о тайне воплощения Сына Божия, изложим в кратких чертах историю этого догмата.

§ 74. История догмата о Лице Иисуса Христа

Многовековая история раскрытия догмата о лице Иисуса Христа служит наглядным оправданием пророчества св. Симеона Богоприимца: *се, лежит Сей на падение и на возстание многим во Израили, и в знамение пререкаемо* (Лук. 2:34). Лицо Богочеловека служило во все времена и продолжает служить, подобно военному знамени во время битвы, предметом пререканий, борьбы между верою и неверием, истинными и ложными воззрениями. Церковь с самого начала должна была бороться с лжеучениями относительно этого догмата.

В первые три века христианства подвергалось искажению и отрицанию учение о божестве и человечестве Иисуса Христа, а с конца IV в. стали возникать лжеучения и об образе соединения *естеств* в Нем. В борьбе с этими лжеучениями, догмат о лице Иисуса Христа был раскрыт церковью в составленных ею на вселенских соборах вероопределениях со всею возможною для этого таинственного догмата раздельностью и отчетливостью²⁷). Возникавшие после вселенских соборов и до настоящего времени лжеучения о лице Иисуса Христа являются повторением, хотя и в новых формах, но по существу древних заблуждений, осужденных церковью, и потому не требовали со стороны церкви новых вероопределений.

I. Учение о воплощении Сына Божия для нашего спасения с первых же дней своего распространения в мире встретило противников. Для иудеев оно казалось *соблазном* и величайшим богохульством; Мессия-Богочеловек, страдающий за грехи мира, при ожидании иудеями Мессии в образе славного царя и односторонних иудейских представлениях о единстве Иеговы, был совершенно непонятен большинству иудеев. Язычникам проповедь о Боге распятом казалась *безумием* (1Кор. 1:23), поруганием над «бессмертными богами». Те и другие одинаково враждебно встретили проповедь о Богочеловеке. Первоначально эта вражда выразилась чисто внешне, – в гонениях на христиан и решительном отрицании божественного

достоинства Иисуса Христа, отрицанием даже всякого Его достоинства²⁸). Но мало-по-малу, не прекращаясь во вне, она перешла во внутреннюю борьбу, – и выразилась в форме первых искажений христианства, именно: в лжеучении *еретиков иудействующих* и в *гностицизме*, выродившемся главным образом из язычества.

Еретики иудействующие не отвергали совершенно божественного начала в Иисусе Христе, но соединение божественного начала с человечеством в Его лице считали чем-то внешним, временным, или же одним из многих, не единственным в своем роде. Иисус Христос, учили они, – простой человек (*ψιλός άνθρωπος*), родившийся обыкновенным образом от Иосифа и Марии (учение Коринфа и элкезаистов; только назореи или евионеи будто бы не отвергали чудесного рождения Иисуса Христа). На Него, вследствие Его праведности, исполнения Им ветхозаветного закона, лишь в большем изобилии, чем на других людей, начиная с Адама, излилась особая безличная божественная сила, или, что то же, – полнота даров Св. Духа, чрез соединение с которою Он сделался Мессиею и Сыном Божиим. Отсюда, пострадал и умер за людей не Богочеловек, а простой *смертный*, и Его смерть никакого особенного, искупительного значения не имеет. Закон Моисеев с Его пришествием не потерял своей обязательности; этот закон лишь только дополнен Им. Исполнение этого закона – путь к освобождению от греха и примирению человека с Богом²⁹).

Гностики, сообразно со своими дуалистическими воззрениями, не допускали возможности боговоплощения, ибо материя – зло. Отсюда, – Иисус Христос не может быть совершенным, воплотившимся Богом, во всем равным Отцу. Высшее божественное начало, в Нем обитавшее, по общему их мнению, это эон, – эманация, или истечение (*προβολή*, emissio) Высочайшего существа, – и хотя один из ближайших к Богу и совершеннейших эонов, который знает неведомого Отца, но существо производное, ограниченное, подчиненное Отцу. Эон, по мнению одних из гностиков (александрийских), соединился с действительным человеком – Иисусом Христом, чтобы сообщить

людям необходимое *ведение* (γνώσις) о том, как освободиться от зла, и тем положил начало всеобщему восстановлению (великому ἀποκατάστασις). Чрез Иисуса он творил чудеса, но оставил Его во время страданий. Другие же из гностиков (сирийские) не признавали Иисуса Христа и истинным человеком. Воплощение даже и только зона, особенно высшего, невозможно, ибо материя есть нечто противоположное и враждебное Божеству. Не было и надобности для зона-искупителя быть действительным человеком, подвергаться страданиям, потому что зло, для исправления и уничтожения которого он являлся, уничтожалось сообщением ведения (т. е. ведения верных средств к освобождению духа от уз материи-зла)³⁰). Зон-искупитель являлся только в подобии плоти, казался человеком (был человеком ἰδεά μόνῃ, ἐν τῷ δοχεῖν, как выражается Епифаний), потому что иначе не мог открыть себя людям, а на самом деле он не рождался, не страдал и не умирал (учение Сатурнина), – тело его было небесным, духовным и только казалось материальным (учение Вардесана), человеческие формы его тела, страдания, смерть – подобия действительности (учение Маркиона), – хотя он ел, пил и являлся со свойствами человека, но призрачно, потребностей человеческого тела он не имел (учение Валентиниана). Посему учение о лице Христа Спасителя этих последних гностиков (сирийских) издревле получило название *докетизма* (δοχεῖω – кажусь). Гностический Иисус, под обманчивым призраком скрывший божественность и при страданиях оставивший временную оболочку и вошедший на небо³¹), очевидно, но имеет ничего общего с тем Иисусом Христом, о котором говорят евангелия, и с родом человеческим.

Иудействующие, как и гностицизм, в своих воззрениях на лицо Иисуса Христа-Искупителя исходили из ложных начал и сами в себе заключали начала саморазложения. Ими отвергалось искупление в христианском смысле, составлявшее предмет пламенных желаний всего человечества. Искупителем человечества или посредником в деле примирения Бога с человеком мог быть Бог и человек вместе, – в одном лице. И церковь, вопреки этим лжеучениям, в своих символах, в

славословиях Св. Троицы, священнодействиях и богослужебных песнопениях и установлениях (праздники) исповедовала Искупителя всемогущим Богом и истинным человеком, родившимся от Девы, а христианские мученики эту веру запечатлевали кровью. Их воодушевляло именно убеждение, что они страдают за Бога, Который Сам пострадал за них, – т. е. за Богочеловека. То же проповедовали в своих писаниях древнейшие христианские писатели, начиная с мужей апостольских, а апологеты христианские выступили и с особыми сочинениями против этих лжеучений и вообще иудейско-языческих воззрений на лицо Иисуса Христа (особенно Иустин муч., Ириней – в кн. «Против ересей» и его ученик Ипполит, Тертуллиан, Климент алекс. в «Строматах», Ориген – «Против Цельса», и другие). Они положили начало богословскому раскрытию учения об Иисусе Христе, как воплотившемся ипостасном Слове Божиим.

В III в. на место павших иудейско-гностических лжеучений появилось новое враждебное истине движение, – *монархианство*, обнаружившееся в двух формах: *евионейской* и *патрипассианской*. Монархиане евионейского направления (Феодот кожевник, Феодот младший, Артемон, особенно Павел самосатский) совершенно отрицали боговоплощение в Иисусе Христе, ибо невозможно, думали они, для Бога, бесконечно возвышенного над всем сотворенным, никакое действительное и непосредственное общение с чувственным миром. Дело искупления, учили они, совершил простой человек, Иисус из Назарета, но только под влиянием и при помощи Божества; одних человеческих средств для этого было недостаточно. Он родился необыкновенным образом от Девы Марии и Духа Святого. В Него вселилась и руководила всей Его жизнью и деятельностью особая божественная сила – Дух, София и Логос. Эта сила, не соединяясь существенно, а обитая в Нем, как «другой в другом» сообщала Ему постепенно высшее ведение о всем том, что необходимо знать людям для их спасения, каковое Он сообщал людям; этою же силою Он творил чудеса, под ее влиянием достиг самой высшей, возможной для человека, святости, и сделался Сыном Божиим,

в несобственном, впрочем, смысле. Этим и ограничилось участие Божие в деле искупления и спасения людей. Когда Христос достиг высшей степени нравственного совершенства, так что мог уже закончить Свое дело личным самопожертвованием, обитавшая в Нем божественная сила оставила Его. Пострадал и умер простой человек; Божество не принимало в этом непосредственного и личного участия. Поэтому страдания и смерть Иисуса Христа не имеют существенного значения в деле спасения и искупления людей; это простое самопожертвование великого человека ради Его великих идей и ради проповедуемого Им святого учения³²).

Возобновленное монархианами лжеучение иудействующих еретиков возмутило чувство христиан, веровавших в страдания Бога во плоти. Это было ближайшим поводом к развитию монархианства с патрипассианским характером. Представители этого направления (Праксей, Ноэт, также Берилл и отчасти Савеллий) учили о личном воплощении Божества в И. Христе, но отрицая троичность лиц Божества и ипостасное бытие Бога Сына, говорили, что во Христе Спасителе воплотился Сам Бог всемогущий, что *Христос-Спаситель* по Своей божественной природе *есть Сам Бог Отец*. До Своего вочеловечения от начала Он являлся в образе (модусе) нерожденного Отца, но когда настало время спасти и искупить род человеческий, Он низошел в утробу Девы Марии, родился от Нее и, таким образом, явился рожденным Сыном Самого Себя, невидимо оставаясь единым Богом Отцом. Во время земной жизни Своей всем видевшим Его Он объявил Себя Сыном, но от могущих вместить не скрыл и того, что Он – Отец. Он совершил и все то, что сделал, по учению церкви, Христос Спаситель. Отсюда, страдания Иисуса Христа были страданиями воплотившегося Бога Отца, – не в том смысле, что Отец или божество Отца страдало в собственном смысле, а в смысле сострадания божества Отца страданиям человеческой природы в лице Иисуса Христа. *Post tempus Pater natus, Pater passus est* – вот основное положение этих лжеучителей. Утверждая боговоплощение в лице Иисуса Христа, патрипассиане признавали его и единственным в своем роде, исключительным

явлением Божества в мире (мало похожим, напр., на ветхозаветные богоявления), однако только временным и преходящим, но не признавали это воплощение непрерывным, нераздельным и вечным, как учила в их время и учит церковь о воплощении Сына Божия. Праксей прямо учил, что Бог Отец, изшедший из Самого Себя, после принесения Им искупительной жертвы снова возвратился в Самого Себя³³). Сущность искупления патрипассиане полагали в страданиях и смерти Христа Спасителя, а не в одном только учении, как думали гностики и евионейские монархиане.

Монархианское движение было чрезвычайно сильно, волновало церковь во все продолжение III в. и отозвалось даже в IV в. Оно вызвало на борьбу с собою не только отдельные личности и занимало лучших и просвещеннейших представителей церкви³⁴), но заставило прибегнуть к более сильным мерам, именно – к открытому и прямому заявлению всеобщего голоса церкви на соборах, которых до той поры не составлялось против еретиков³⁵).

Учение монархиан о лице Иисуса Христа требовало со стороны защитников правой веры раскрытия главным образом следующих сторон догмата о лице Иисуса Христа: 1) *божества* Сына Божия и Его равенства с Богом Отцом (против монархиан-евионеев); 2) истинности и действительности *воплощения Сына Божия* в лице Иисуса Христа, Его страданий и смерти (против них же и патрипассиан) и 3) *ипостасного различия* трех лиц Божественной Троицы (против патрипассиан). Божество Иисуса Христа и действительность боговоплощения, страданий и смерти Иисуса Христа с достаточною полнотою были раскрыты писателями II в. против иудейско-гностических заблуждений, отрицавших божество Иисуса Христа и действительность боговоплощения. Посему писателями III в. представлено было в защиту этой стороны догмата о лице Иисуса Христа почти то же самое, что было высказано их предшественниками. Но за то со всею подробностью было раскрыто (против патрипассиан – Тертуллианом, Ипполитом, Дионисием алекс. и Дионисием римским), в связи с догматом о личном, ипостасном различии всех трех божественных лиц Св. Троицы, учение о том, что в

лице Иисуса Христа воплотился едиnorodный Сын Божий, единосущный Отцу, но отличный от Отца.

С появлением *арианства* и в связи с арианскими движениями возникла новые лжеучения о лице Иисуса Христа. Ариане не раскрывали учения о лице Богочеловека так подробно, как раскрывали учение о Св. Троице, но, по связи этих догматов, необходимо выражали свои воззрения и на лицо Богочеловека. Так как Сын Божий не есть истинный и совершенный Бог, а высшее творение, то и в Иисусе Христе, учили ариане, воплотился не Бог в собственном смысле, а лишь *Бог сотворенный*. Воплощение совершенного Бога, без унижения божества, невозможно, почему воплощение – доказательство небожественности Воплотившегося, равно как и тварь никогда не может возвыситься до неприступного существа Божия. Посему, если в лице Иисуса Христа действительно совершилось соединение божественного с человеческим, то ни в каком случае нельзя понимать это божественное в собственном смысле, а только в относительном. С человеком, творением Божиим, соединился сотворенный Бог – Сын Божий, который в этом соединении нисколько не изменился и ничего не потерял, потому что вступил в соединение с родственным. В св. Писании доказательство этого ариане видели в изречениях, в которых уничижительно говорится о Сыне Божиим и которые они относили к лицу Сына Божия. Превратное учение выразило арианство и о *человечестве Иисуса Христа*. Признание всех человеческих духовных движений в Иисусе Христе относящимися к Сыну Божию вело к мысли, что человеческому духу в Иисусе Христе не остается никакой деятельности, а в бездеятельном состоянии дух – ничто; два тварных и ограниченных духовных начала в одном человеке и немыслимы. Отсюда ариане (особенно Евномий с последователями) сделали вывод, что Сын Божий, при Своем воплощении, из человеческой природы принял одно только *тело*, без разумной души, и что Сам же Он, заступив место души, Своим существом страдал и действовал в этом теле³⁶). Выражение евангелиста: *Слово плоть бысть* ариане понимали в строго буквальном смысле. Сотворенною плотью Слово пользовалось, как

орудием, чрез которое могло открывать Себя людям, чтобы научить их истинному познанию о Боге, возвестить им прощение грехов и навсегда дать образец совершенства христианской добродетели.

В ответ на такое заблуждение ариан относительно лица Икупителя мира защитники православного учения (Афанасий В., Григорий Б., Григорий нисский, Василий В. и др.) раскрывали положение о всецелом божестве и всецелом человечестве Христа Спасителя, разъясняя, что для искупления человечества недостаточно было ни одного божества самого по себе, ни одного простого человечества, или какого-нибудь высшего творения (каков арианский Сын Божий); – что едиnorodный, единосущный Отцу Сын Божий соделался человеком и в одном лице Своем представлял совершенного Бога и совершенного человека, и чрез то явился истинным ходатаем и посредником между Богом и людьми.

II. Утверждение, что Иисус Христос есть истинный Бог и совершенный человек, вызывало вопрос об отношении между божеством и человечеством в лице Богочеловека. Защитники православия в борьбе с арианством, занятые раскрытием преимущественно догмата о единосущии лиц Св. Троицы, еще не входили в подробное раскрытие этого вопроса. Между тем, при всеобщем внимании людей того времени к догматам и стремлении проникнуть в самую сущность христианских истин, ограничиться одним утверждением действительности и необходимости боговоплощения было нельзя. Обстоятельства времени вынуждали к разъяснению и точному разрешению вопроса, как соединились обе природы в лице Иисуса Христа и как, при соединении двух самостоятельных естеств, сохраняется единство лица Богочеловека. Решение и раскрытие этого трудного и таинственного вопроса взял на себя в IV в. *Аполлинарий младший*, еп. Лаодикийский. Лжеучение его послужило началом великих движений в раскрытии учения об образе соединения естеств в Иисусе Христе, продолжавшихся в течение двух с половиною столетий, переходною ступенью от споров о Св. Троице к христологическим³⁷).

Аполлинарий, ревностный защитник веры и церкви в борьбе с арианством, решительно утверждал боговоплощение и его необходимость для искупления человечества. «Если бы», говорит он, «Христос был только человек, то Он не спас бы мир, и если бы Он был только Бог, то Он не спас бы его путем страданий; Христос же совершил и то и другое; следовательно, Он Бог и человек». И еще: «если бы Он был только человек, или только Бог, то Он не мог бы быть посредником между Богом и людьми»³⁸). Посему неразумно отрицание боговоплощения. Раскрывая далее эту мысль, Аполлинарий коснулся образа соединения естеств во Христе и разрешил этот вопрос сообразно со своими воззрениями на природу человеческую вообще и грех, как ее необходимую принадлежность. Следуя воззрениям Платона и ближайшим образом неоплатоника Плотина, он признавал человека состоящим из духа, души и тела (*νοῦς, ψυχή* и *σῶμα*). Душа и тело составляют низшую, животную, чувственную и страстную сторону человеческой природы, противоборствующую закону ума и всему, что от Бога (то же, что внутренняя жизненная сила, общая у человека с животными). Но грех происходит не отсюда. Плоть лишена свободы, несамодвижна. Начало высшее и владычественное в человеке, управляющее плотью, разумное и свободное, отличающее человека от животных, есть дух. В духе находится истинный источник всеобщей греховности, а тело – только соучастник, посредник, орудие греха. Но дух или ум человеческий никогда не может соделать управляемую им плоть участницею чистой добродетели. Как дух (ум) ограниченный и изменчивый, он не может противиться страстям плоти, почему человек, вследствие ограниченности духа (ума), никогда не может быть без греха, и самый грех есть как бы необходимая принадлежность его природы. Отсюда Аполлинарий сделал такие заключения по отношению к лицу Искупителя мира: Сын Божий, истинный Бог, вступая в единение с естеством человеческим, заступил Собою место ума или духа человеческого, как ума самодвижного, но ограниченного, изменчивого и удобопреклонного ко злу; ибо если бы Сын Божий соединился с полным и совершенным человеком, то при таком

единении должна была бы происходить упорная борьба между Его божеством и самодвижным, но ограниченным и изменчивым умом человеческим; каждый управлял бы одной и тою же плотью соответственно своей ограниченной или неограниченной природе, и «где Бог, там не будет человека, а где человек, там не будет Бога»³⁹). Только при этом условии, казалось Аполлинарию, и открывается вся тайна боговоплощения, единство лица Богочеловека при двойстве естеств. Сын Божий, предвечный и соестественный Отцу, во времени принимая душу и тело человека и заменяя собою греховный ум человеческий, образует одно целое, безгрешное и совершенное трехчастное существо; будучи Богом, является совершенным человеком, во всем подобным нам, кроме, греха, – Богочеловеком.

Раскрывая такое учение, Аполлинарий, по-видимому, стремился защитить и разъяснить веру в боговоплощение. На самом же деле его учение извращало истинное понятие о вочеловечении Бога и противоречило всей вере церкви во Христа, как Бога совершенного и человека совершенного. Бог Слово соединяется, по его учению, не с человеком, а с одушевленной плотью, т. е. не с тем, в чем выражается отличие и преимущество человека пред животными, а с тем, что есть в человеке общего всему животному царству. Иисус Христос не имел истинного человеческого бытия, был только подобен человеку, казался человеком (почему Аполлинарий старательно избегал термина «воочеловечение»). Его человечество состояло лишь в наружном покрове Божества, было одеждою, облекавшей Бога Слово, а не целой природой, воспринятой Им в единство лица (докетизм особого рода). Не будучи истинным человеком, Христос у Аполлинария не мог быть вместе с тем и истинным Богом, Самим Сыном Божиим. Божество, заменяя собою человеческий ум, как только силу или способность души, с точки зрения Аполлинария, должно представлять Собою не целую божественную ипостась, а только проявление Божества. Бог Слово в воплощении является у него чем-то средним, поставленным между божеством и человечеством, ни Богом, ни человеком в собственном смысле, но как бы слитым из божества и человечества в новое устройство. Но если Христос

не есть ни Бог всецелый, ни человек совершенный, то Его земная жизнь, Его безгрешность, страдания и смерть теряют свое истинное, спасительное для человека значение, и самая вера в Него, как Искупителя, лишается смысла и оказывается тщетной. Но в таком случае Богу незачем было и воплощаться. Смерть Искупителя на кресте, с точки зрения Аполлинария, не может быть признана истинно-человеческою смертью: это – не разлучение души от тела, а отступление от плоти Божества. Отсюда следовало, что не было сошествия Иисуса Христа во ад человеческою душою, не было воскресения Его из мертвых в смысле воссоединения души с телом, а посему Он не совершал и победы над смертью для всего человечества.

Не смотря на такой явно противоцерковный характер, лжеучение Аполлинария в очень скорое время приобрело много последователей. Вместе с сим произошли разного рода наслоения и искажения в самом содержании учения Аполлинария. Так, одни из его последователей ввели в его систему учение «о небесной плоти Христа», т. е. утверждали, что Спаситель имел плоть небесного происхождения, а не от Св. Девы; другие стали учить «о единосущии плоти Христовой Божеству», а чрез то признавали и Самого Сына Божия, воплотившегося в Иисусе Христе, страстным по Божеству; а иные проповедовали, что Бог Слово только обитал в плоти святого человека Иисуса. И подобные мысли, хотя они чужды и прямо отвергаемы были Аполлинарием, однако были распространяемы под его именем⁴⁰).

Понятно, что воззрения на боговоплощение Аполлинария и его единомысленников должны были встретить сильное и решительное опровержение со стороны защитников православия. Уже на соборе александрийском (в 362 г.) отвергнуто было учение, что Слово приняло неразумное тело (*σῶμα ἀνόητον*), хотя еще не имелась в виду личность Аполлинария. Но как только его лжеучение сделалось общеизвестным, оно почти одновременно было осуждено сначала в трех главнейших центрах церковной жизни тогдашнего времени, на поместных соборах в Риме (при папе Дамасе, – ок. 378 г. и снова в 382 г.), Александрии и Антиохии

(ок. 379), а потом, – что особенно важно, – предано анафеме и на втором вселенском соборе (381 г. в 1 кан. соб.). Опровергали лжеучение аполлинаристов и многие из отцов церкви IV в., особенно Афанасий В., Григорий Б., Григорий нисский⁴¹).

После соборных осуждений общество аполлинаристов распалось и даже совсем исчезло, отчасти присоединившись к церкви, а отчасти слившись позднее с евтихианством. Но возбужденный аполлинаризмом и арианскими объяснениями уничижительных речений об Иисусе Христе вопрос о соединении двух природ в Иисусе Христе необходимо требовал точного разрешения. Возникли споры, пока православно-догматическое учение о лице Иисуса Христа не было окончательно утверждено на шестом вселенском соборе, после низвержения ересей несторианской, монофизитской и монофелитской.

Несторианство, дабы доказать полное и совершенное человечество Иисуса Христа, вопреки аполлинаризму, с двойственностью естеств утверждало и *двойственность лиц* в Иисусе Христе. Виновником этого лжеучения был Несторий, архиеп. константинопольский. Сущность его учения такова: божество и человечество в И. Христе не только суть два отличные, но и совершенно отдельно и самостоятельно существующие естества. "*Χωρίζω* (расторгаю) *τάς φυσεῖς*", – говорил Несторий. Между ними нет соединения ипостасного (*ένωσις καθ' ύπόστασιν*) в одном лице (т. е. в одном самосознании Богочеловека), а есть только единство нравственное (*κατά χάριν, κατ' ευδοκίαν, ένωσις σχετική*), или, точнее, просто некоторого рода незначительное нравственное соприкосновение (*σανάφεια*, от *συνάπτω* – соприкасаюсь; употребление слова *ένωσις* Несторий избегал). Иисус Христос посему не есть Богочеловек, т. е. единое лицо при двойстве естеств, а Бог и человек, т. е. в Нем с двойством естеств и два лица. К Нему приложимее наименование *Богоносец*, а не Богочеловек, ибо в Нем Сын Божий лишь обитал, как во храме⁴²). Яснее эти мысли раскрыты Несторием при рассмотрении обстоятельств земной жизни Богочеловека. Рождение Христа от Девы, учил он, не было рождением плоти Бога Слова, а рождением только человека, который вошел в

общение с Сыном Божиим. Но это общение началось со времени зачатия Иисуса. В самой утробе Девы Марии был «и младенец и Владыка младенца» (антианафем. 1), с тем различием, что чревоношение, простираясь на человека Христа, не простиралось на Сына Божия, потому что естество божеское и человеческое не соединялись. Поэтому Несторий отрицал название Богородица (*Θεοτόκος*), которым церковь именует Приснодеву. От Нее родился не Сам Бог, а одежда, которая должна была облекать Сына Божия, – храм, в котором Он имел обитать. Несторий давал Богородице наименование *Христородицы* (*Χριστοτόκος*), поскольку она родила человека-Христа. И по рождении Иисуса Христа Божество не принимало непосредственного участия во всем том, в чем выразилось уничижительное состояние Его. Христос возрастал, постепенно преуспевая в премудрости, но премудрость Сына Божия не сообщалась человеку, с которым Он вошел в общение, ибо естества в Богочеловеке разделены. Подобным образом все, в чем проявляло себя Его божество (напр., в чудесных знамениях и других божественных действиях), не заключало в себе ничего, принадлежащего Его человечеству. С этой точки зрения Несторий объяснял и изречения Писания, в которых говорится о Нем то уничижительно, то в смысле неизреченного превосходства. Согласно с учением о раздельности естеств, Несторий утверждал, что из данных изречений одни нужно относить ко Христу только как человеку, исключая при этом Его божество, другие – только как Богу, исключая Его человечество. Подобным же образом, – пострадал, распят был и вкусил смерть, принеся Себя в жертву за нас, Иисус Христос как человек. Божество выше страданий и, вследствие разделения божества от человечества, когда страдало человечество, божество не испытывало и не могло испытывать страданий, было непричастно страданиям человека Иисуса.

Так разрешило несторианство вопрос о соединении естеств в Иисусе Христе. Вместо учения о воплощении (*ἐνσάρκωσις*), здесь явилось учение об *обитании* (*ἐνοίκησις*) Сына Божия в человеке Христе, т. е. одного лица в другом. Объединение божества и человечества в Нем только тем и отличается от

объединения Божия с людьми чрез наитие Св. Духа (напр., в лице пророков или апостолов), что последнее бывает временным, а во Христе божество сделалось навсегда неразлучным с человечеством (со времени Его воскресения). Вера в искупительное значение страданий и смерти Иисуса Христа таким учением разрушилась в самой основе. Если уничижался и страдал только человек, хотя и высшей праведности, но как человек, без всякого участия Божества во всем этом, то Его уничижение и страдания не могут служить удовлетворением правде Божией. Самое снисхождение Сына Божия на землю казалось излишним. Мало того, Несторий со своей точки зрения приходил к странной мысли, что Христос страдал за Самого Себя. Если во Христе человек был вне соединения с Богом, то Он имел нужду в искуплении, подобно всякому другому человеку (антианаф. 4). Очевидно, Несторий не признавал безгрешности Иисуса Христа.

На защиту православия против несторианства выступил Кирилл александрийский. По его влиянию, лжеучение Нестория было осуждено на поместных соборах в Риме при папе Целестине и в Александрии под председательством самого Кирилла (в 430 г.). Вместе с этим он издал против заблуждений несторианства послание «*Τοῦ Σωτήρος*», с приложением двенадцати анафематизмов против Нестория, в которых доказывал истинное и действительное соединение естеств (*ένωσις χαθ' ύπόστασιν, μία ύπόστασις*). Вот важнейшие из этих анафематизмов:

«1. Кто не исповедует Еммануила истинным Богом и посему Св. Деву – Богородицею, так как Она по плоти родила Слово, сущее от Бога Отца, ставшее плотью, – да будет анафема.

«2. Кто не исповедует, что Слово, сущее от Бога Отца, соединилось с плотью ипостасно и есть вместе с плотью один Христос, т. е., один и тот же есть Бог и вместе человек, – да будет анафема.

«3. Кто во едином Христе, после соединения (естеств), разделяет ипостаси, соединяя их союзом (*συνάφεια*) только достоинства, важности и власти, а не, лучше, союзом

естественного соединения (*καθ' ἐνωσίν φνσιχήν*), – тот да будет анафема.

«5. Кто дерзнет называть Христа человеком богоносным, а не, лучше, Богом истинным, как Сына единого (со Отцем) по естеству... да будет анафема»⁴³).

Учение св. Кирилла о лице Иисуса Христа всецело было принято и одобрено на третьем вселенском соборе (в 431 г. в г. Ефесе), лжеучение же Несториево было осуждено, как еретическое, а сам он лишен епископского сана и отлучен от общения церковного. Правда, с осуждением Нестория и определениями ефесского собора некоторое время не хотели согласиться «восточные» епископы, но недоразумения скоро разъяснились: они признали осуждение Нестория и его учения, и мир церковный восстановился⁴⁴). Однако этот мир был непродолжителен.

Вскоре после осуждения несторианства явилась новая ересь, противоположная несторианству, – *монофизитство*. Для ниспровержения несторианства многим (из школы александрийской) казалось недостаточным противопоставление несторианству учения об одном лице Богочеловека при двух естествах. Думали, что если во Христе должно признавать два естества, то должно признать в Нем и два лица. А так как несторианское разделение единого Богочеловека на два лица церковь отвергла, как ложное учение, и признала православным верование в единство лица Богочеловека, то отсюда пришли к заключению, что во Христе, по соединении в Нем божества и человечества, следует признавать и одно естество. При этом, вследствие взгляда на лицо Богочеловека (в противоположность арианству) преимущественно как на лицо божественное, развилось учение о полном *слиянии* (*οὐχυσίς*) в Иисусе Христе божественной и человеческой природы с *поглощением* последней первою, или иначе – учение об одной божественной природе в Иисусе Христе (*μόνη φύσις*, отсюда – монофизитство). Начало монофизитским спорам положили *Евтихий*, престарелый архимандрит константинопольский, и *Диоскор*, еп. александрийский. Евтихий учение свое выражал так: «исповедую, что Господь наш состоит из двух естеств

прежде соединения (*ένωσις*), а после соединения исповедую одно естество (*μετά ένωσιν μίαν φύσιν δμολογώ*)»; или: «после воплощения Бога Слова я поклоняюсь одному естеству, – естеству Бога воплотившегося (*μίαν φύσιν προσκυνεῖν Θεοῦ σαρκωθέντος*) и вочеловечшегося». Человеческое естество по ипостасном соединении было совершенно поглощено божеским, вследствие чего утратило все, что свойственно человеческой природе, кроме лишь видимого образа, и потому во Христе явилось и жило собственно Слово, под видом плоти; божество Слова страдало, было погребено и воскресло. Самое тело Христа не было единосущным нашему, хотя сама Матерь Дева единосущна нам⁴⁵). В Александрии на защиту тех же воззрений выступил Диоскор. Под его председательством состоялся в Ефесе собор (в 449 г. – т. н. *λυστρική σύνοδος*), открыто ставший на сторону монофизитства.

Учение монофизитское, как и несторианское, разрушало в самом основании догмат об искуплении. Искупление могло совершиться только при неслиянном и непреложном соединении двух естеств в Иисусе Христе, ибо пострадать за нас Спаситель мог только Своим человечеством, а сообщить бесконечную цену Его страданиям могло только Его божество. При соединении с божеством человечество и не могло потерять своей ограниченности и получить свойства божественные, как невозможно и превращение божеского естества в человеческое. Посему монофизитское учение встретило сильное и решительное опровержение со стороны православных пастырей церкви. Блаж. Феодорит, в опровержение Диоскора и Евтихия, написал свой знаменитый полемический труд под названием «*Εραιιστής*», в котором со всею полнотою и основательностью показывал, что учение монофизитов есть ересь⁴⁶). Лжеучение было осуждено на поместных соборах в Константинополе при патр. Флавиане (в 448 г.) и в Риме при папе Льве Великом, боровшихся с монофизитством и посредством посланий. Евтихий был отлучен от церкви. Для окончательного же ниспровержения монофизитства был собран в 451 г. четвертый вселенский собор в Халкидоне. На нем отвергнут предшествовавший собор, – ефесский 449 г. Диоскор за ересь и

свои насилия осужден, и затем составлено вероопределение, разъясняющее, насколько возможно, догмат о лице Богочеловека.

Вероопределение собора таково:

«Итак, последуя св. отцам, все согласно научаем исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в божестве, совершенного в человечестве, истинно Бога, истинно человека, того же из разумной души и тела, единосущного Отцу по божеству и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха (*χωρίς ἁμαρτίας*), рожденного прежде веков от Отца по божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения – от Марии Богородицы (*τῆς Θεοτόκου*) по человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа едиnorodного в двух естествах, неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого (*έν δύο φύσεσιν άσυχύτως, άτρέπτως, άδιαρέτως, άχωρίστως γνωρίζόμενον*), так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо (*είς έν πρόσωπον*), в одну ипостась (*μίαν ύπόστασιν*) – не в два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына, Единородного, Бога Слова, Господа Иисуса Христа, как в древности пророки (учили) о Нем и как Сам Иисус Христос научил нас и как предал нам символ отцов».

Вероопределением этим отвергнуто было как евтихианское слияние (*σύυχισις*) в Богочеловеке божества и человечества в одно естество, так и несторианское разделение (*σχισίς*) их на два лица, равно обнято учение о лице Иисуса Христа со всех главных и существенных его сторон. Как выражающее православное воззрение на лицо Богочеловека, это определение было принято всею церковью и составляет обязательный член веры для всего христианского мира⁴⁷).

Монофизитские движения однако не закончились с осуждением ереси. Приверженцы монофизитства не переставали существовать и в VI и VII веках. В этом последнем веке монофизитство явилось в новом виде своего развития: из

него выродилась ересь, известная под именем *монофелитства*. Монофелиты утверждали, что во Христе одна воля и одно действие божеское; человеческой же воли и человеческой деятельности они не признавали в Богочеловеке. Такой переход монофизитства в монофелитство был весьма естественен. Монофизитское учение об одной природе во Христе, – божественной, и непризнание в Нем природы человеческой, само собою вело к учению об одной воле во Христе, тоже божественной, и к непризнанию в Нем воли человеческой. Одно естество необходимо имело и одну волю. Но некоторые и из среды православных, имея в виду единство ипостаси Богочеловека, приходили к монофелитским же заключениям. Единство лица (т. е. единство личного самосознания во Христе) требовало, по их мнению, допущения и единства воли во Христе⁴⁸). Но принятие православными такого учения было противоречием признанному церковью учению о двух естествах в Иисусе Христе: если во Христе две природы полные, всецелые, со всеми своими свойствами, то они не могли быть без принадлежностей – воли божественной и человеческой; иначе они были бы неполны, несовершенны, лишены своих необходимых свойств. И потому, как только монофелиты выступили открыто со своим лжеучением, защитники православия (Софроний, патр. иерусалимский, Максим исповедник, папа Мартин) восстали против учения о единоволлии, как учению монофизитском⁴⁹). Монофелитское учение, как еретическое, осуждено было на поместном римском соборе (648 г.), а затем на VI вселенском (680 г.). Отцы собора, применяя халкидонское вероопределение о двух естествах в Иисусе Христе и образе их соединения к возбужденному еретиками вопросу, определили, что должно исповедовать во Христе «две естественные воли и действия (*δύο φυσικάί θελήσεις καὶ ἐνεργίαι*), согласно сочетавшиеся между собою для спасения рода человеческого». Они существуют одна в другой и одна возле другой, не уничтожая друг друга и однако же не противореча и не разноглася между собою, так как «человеческая Его воля уступает, не противоречит или противоборствует, а подчиняется Его божественной и

всемогущей воле» – существуют «нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно». Защитники монофелитства (между ними конст. патриархи: Сергей, Пирр, Павел и Петр, александрийский Кир, папа Гонорий, умершие до собора, и антиохийский Макарий) были осуждены, и монофелитство пало почти повсеместно⁵⁰).

Этим и закончилось так долго продолжавшееся в церкви раскрытие и определение догмата о лице Иисуса Христа. Свод святоотеческих разъяснений этого догмата, на основании вероопределений вселенской церкви, представил св. *И. Дамаскин* в своем «Точном изложении православной веры» (III и IV кн.). Согласно с этими вероопределениями и разъяснениями учение о лице Иисуса Христа исповедует и преподает церковь (восточная и западная) в своих символических книгах.

III. Появление лжеучений о лице Иисуса Христа однако не превратилось и после раскрытия церковью этого догмата. Но они являются по существу своему лишь воспроизведением древних лжеучений.

Так, в западной церкви (в Испании) в конце VIII в. возникло лжеучение, известное под именем *адопцианизма* (*adoptianismus*). Происхождение его объясняют так. В испанской литургии принятие Сыном Божиим человеческой природы названо было «усыновлением» (*adoptio*). Отсюда стали различать истинного и усыновленного Сына Божия и пришли к мысли (Феликс, архиеп. толедский, еп. Элипанд), что Христос по человечеству есть только *усыновленный* (*adoptivus*), тогда как по божеству – истинный Сын Божий. В лжеучении заключался скрытый несторианизм, ибо им предполагается, что человечество во Христе имеет самостоятельную личность (т. е. предполагается разделение двух естеств на два лица). Из Испании лжеучение распространилось почти по всей западной церкви, но было недолговечным. Оно единодушно было осуждено на многих поместных соборах (в Галлии, Германии и Италии) и подробно разъяснена его неосновательность писателями западной церкви (особенно Алкуином и Павлином аквилейским). Сам Феликс, главный виновник лжеучения, после

вразумления на ахенском соборе (799 г.), отказался от адопцианизма.

Особенно умножились лжеучения о лице Богочеловека с появлением протестантизма и новейшей философии. Само протестанство (лютеранство) допустило в своем учении о лице Богочеловека ложную (монофизитскую) мысль о вездесущии тела Христова (для обоснования своего учения об евхаристии). В мистических сектах, выродившихся из протестантизма, возникли ложные учения о плоти Христовой (напр., у квакеров и анабаптистов), напоминающие мнения древних еретиков о небесном или духовном теле Христовом. *Социнианство* же, – переходная ступень от протестантизма к чистому рационализму, – вовсе отвергло тайну воплощения Сына Божия, по невозможности будто бы боговоплощения, и развило учение о лице Богочеловека, напоминающее собою ереси с иудейским характером и направлением. По учению социниан, Иисус Христос – простой человек, а не Богочеловек и не Бог в собственном смысле. Сыном Божиим и Богом Он может быть называем в переносном смысле, – по благодати, – как называются в Писании сынами Божиими и богами другие люди; по сравнению с последними Он только по преимуществу возлюбленный Сын Божий. Возвышают и отличают Его от прочих людей лишь некоторые, Ему одному принадлежащие свойства и преимущества. Так, родился Он не так, как рождаются прочие люди, – именно: Бог сотворил материю, заменившую мужеское семя, вложил ее в утробу Девы и таким образом родился во всем подобный нам человек Иисус. Ему свойственны святость и безгрешность, каких никто ни прежде, ни после Него не имел. Наконец, за то, что Он *смирил Себе* (Фил. 2:80), Бог одарил Его исходящим из самой сущности Своей могуществом, простирающимся на все сотворенное. Частью оно присуще было Ему еще во время земной жизни, но в полной мере сообщено по воскресении Его из мертвых и вознесении на небо. Чрез это Бог сделал Его причастником Своей сущности, и Иисус Христос вследствие этого есть как бы наместник Бога, сосредоточивающий в руках все управление вселенной, – есть как бы истинный Бог (*verus Deus*), и Ему

должно воздавать поклонение, как Богу. Очевидно, учение социан не отличается ни новизною, ни последовательностью⁵¹).

Еще далее уклонился от истины в учении о лице Богочеловека рационализм, развившийся на почве новейшей философии. Для рационализма боговоплощение и чудо вообще невозможны. Лицо Богочеловека посему сделалось предметом особенно ожесточенных нападений со стороны рационализма. В положительных же своих взглядах на Его лицо рационализм, в зависимости от лежащего в его основе философского мировоззрения, мог лишь повторить и действительно повторил воззрения древнейшего неверия в богочеловечество Иисуса Христа⁵²).

Так, для свободных мыслителей конца XVII и начала XVIII в., деистов, Иисус Христос есть простой человек, мудрый и добродетельный, научивший людей религии и показавший в Самом Себе образец истинно добродетельной жизни. Но Он не Искупитель в церковном смысле этого слова, – и само это искупление, о котором учит церковь, не нужно для человека. Все сверхъестественное в жизни и делах Иисуса Христа и вообще в христианстве деисты, а за ними французские энциклопедисты и материалисты, подвергали осмеянию и отрицанию и даже повторяли (особенно Болингброк и Вольтер) те же клеветы и хулы на Христа, какими исполнены Талмуд (Toldoth Iesu) и сочинения Цельса. Представители же т. н. вульгарного рационализма (или евгемеризма), возникшего в Германии (в конце XVIII в.) на почве деизма (наиболее известные из них: Павлюсь, Эйхгорн, Землер, Реймарус), придумали несколько мудреных способов (аккомодации, психологический, символический) к устранению чудесного из области христианства, хотя и не отвергали исторического достоинства евангелий⁵³).

Деистический рационализм, вследствие своей явной несостоятельности, держался не долго; на место его стал рационализм иного рода, развившийся на почве идеалистического пантеизма (Фихте, Шеллинга, Гегеля). Идеалистическая философия, доведенная до самого крайнего пантеизма в системе Гегеля, поставила на место Бога, живого,

личного высочайшего Существа, «абсолютную идею» (безжизненное, отвлеченное, безобъективное понятие или просто мысль), которая будто бы вечно и необходимо переходит в бытие чрез самоотрицание (в бытии еще нет мысли), проявляется и развивается во всем мире с целью достигнуть сознания и самосознания. В человеке она достигает этого сознания и самознания, которое постепенно развивается в исторической жизни человечества. В религии и философии абсолютная идея чрез посредство конечного духа, сознавшего свое родство и тождество с абсолютной идеею, достигает абсолютного самосознания, и вместе с тем происходит возвращение идеи самой в себя. Однако религия вообще и христианская в частности, по сравнению с философией, есть только низшая форма проявления абсолютной идеи, стремящейся к самосознанию, или, что тоже, откровения этой идеи в сознании человечества, – низшая потому, что в религии чистая мысль заслонена образами, внешностью, чудесами и пр.; религия относится к философии, как более или менее темное представление к чистой и ясной мысли. Чистого знания истины, к которому стремится идея, она достигает лишь в философии.

Понятно, что последователи такого философского мировоззрения не могли признать Основателя христианства Богом воплотившимся. В своих представлениях о лице Иисуса Христа они пришли к особому рода докетизму, который отличается от гностического только по форме, а не по существу. Его личность превратилась в олицетворение, отступила в область призрачного. Так, для Гегеля преимущество Иисуса Христа пред другими людьми состоит в том, что в Нем первом абсолютная идея достигла полного и ясного самосознания, человечество создало свое тождество с Божеством, почему и религия Его имени – высшая и совершеннейшая из всех религий. Но действительно ли существовал Христос, как историческая личность, таков ли Он, каким изображается в евангелиях, или, быть может, Иисус Христос не личность определенная (индивидуум), а идея, или иначе – все человечество, олицетворенное в единой личности, – это безразличный и второстепенный вопрос в философии Гегеля.

Одно несомненно для него, что Христос не Бог вочеловечившийся⁵⁴). Но ученики и последователи Гегеля, составлявшие т. н. *левую сторону* гегельянцев, применили философские начала Гегеля к историческому христианству и начертали образ Иисуса с точки зрения идеализма, или новейшего докетизма⁵⁵). Первый опыт этого рода представил *Дав. Фр. Штраус* в своей «Жизни Иисуса» (*Das Leben Iesu*, изд. 1835–1836 г.). Вся евангельская история, по его утверждению, есть *миф*. Евангелия – не исторические памятники, а сборники позднейших мифов и легенд об Иисусе Христе, образовавшихся мало-по-малу в первых христианских общинах под влиянием веры в Него, как истинного, обетованного Мессию, и перенесения на Него ветхозаветных мессианских пророчеств и прообразов. Недостоверны в них не одни чудеса, – чудеса и невозможны, – но и все прочее содержание, не исключая и учения. Евангельский Иисус Христос – не действительный, исторический Христос, а идеальный, в котором выразилось сознание человечеством своего тождества с Божеством, или точнее, – мирового духа на одной из ступеней его развития, как в древних мифах выражались воззрения на природу и ее явления. В высоком образе Иисуса человечество само для себя начертало свой высший идеал, а вымышленная история Христа есть идеальный путь самого человечества. Что же касается *исторического* Христа, то о Нем немного можно сказать достоверного, – именно, что это был обыкновенный иудей, раввин, разделявший верования и предрассудки своего времени и чему-то учивший, объявивший Себя Мессиею, навлекший на Себя ненависть властей и за то распятый на кресте, но ни в каком случае не был тем, чем представляет Его церковь, т. е. воплотившимся Сыном Божиим⁵⁶). Последователи мифической теории Штрауса (наиболее выдающиеся из них – Вейссе и Бр. Бауер), продолжая развивать его положения, запутались в противоречиях и взаимном отрицании до частных и подробностей относительно того, что считать в евангельских изображениях Иисуса подлинным и что мифом, и дошли до утверждения, что в евангелиях нет ничего верного и точного, кроме разве лишь того, что жил во времена Тиверия в

Иудее Иисус и за что-то распят. Очевидны крайности и односторонности этого направления, равно и нелепость его выводов для здравого мышления⁵⁷). Невозможно, чтобы такое всемирно-историческое явление, как христианство и церковь Христова с ее двухтысячелетнею историею, могли иметь в основе нечто мифическое. Если Иисус Христос есть идеальное лицо, не существовавшее в истории таким, каким Его изображают самовидцы и служители Слова, однако совершившее в ней громадный переворот, тогда нужно будет признать, что «привидения и тени должны обладать могущественной силой и приносить больше добра, чем все действительное» (Рой). Тем не менее выводы мифической школы Штрауса по отношению к христианству и лицу Иисуса Христа были усвоены и т. н. *новотюбингенскою школою*, тесно примыкающей к левой гегельянской и заменившей собою мифическую школу Штрауса, со смертью своего основателя (1874 г.) почти окончившую свое существование. Эта новая школа оказывает влияние на протестантское богословие и до настоящего времени. Основателем и главою ее явился *Ферд. Хр. Баур* (1792–1860 г.), учитель Штрауса⁵⁸). Отрицая действительность боговоплощения и признавая христианство плодом естественного развития человечества, последователи этой школы стараются выяснить самый процесс образования учения о боговоплощении и лице Богочеловека. Сам Иисус Христос, утверждают они, никогда не объявлял Себя Богом, Сыном Божиим, по естеству единосущным Отцу и равным Ему; о Своем единстве с Отцем Он говорил лишь в смысле нравственного единства. Учение о божестве Иисуса Христа и вообще все учение о Нем, содержащееся церковью, будто бы постепенно развилось из борьбы и примирения двух противоположных направлений, представителями которых по утверждению Баура, были ап. Петр и Павел (отсюда и наименование им мнимых партий: «петринизм» и «павлинизм»). Первоначальное христианство, представляемое Петром, было иудейским христианством; ап. Петр и первые последователи Иисуса Христа будто бы лишь веровали, что Иисус есть Мессия, что на нем исполнились ветхозаветные пророчества, что для

спасения необходимо исполнение закона Моисеева и даже обрезание, – но не считали христианство всемирною религиею. Лишь с началом деятельности ап. Павла христианство становится религией, имевшей обнять все человечество. Появившаяся отсюда борьба двух начал в христианстве: частного (иудейского) и вселенского (христианского) – продолжалась долгое время после смерти главных представителей этих начал – Петра и Павла. Этой борьбе партий обязаны своим происхождением и все новозаветные писания, и в частности – евангелия, в которых будто бы неизвестные писатели II в. изобразили лицо, учение и дело Иисуса Христа соответственно своим личным воззрениям, почему эти писания не могут быть признаны источником истины. Объединение этих партий и процесс развития первоначального христианства завершился лишь к концу II в. Однако окончательно утвердилось в церкви учение о божестве Иисуса Христа только на Никейском соборе, а до того времени оно было в процессе своего образования, и большинство христиан не исповедовало и не знало такого догмата. Ереси имели не отрицательное, а положительное влияние на образование этого учения. Что же касается исторического Христа, то эта школа почти не входит и в рассуждения о Нем, – признает Его простым раввином, не имевшим существенного влияния и значения на образование христианства. Христианство есть плод естественного развития и сочетания идей и обстоятельств. Оно не имеет определенного основателя, – таков последний вывод «исторического» объяснения христианства школою Баура“.

Крайний идеализм последователей Гегелевой философии разрешился материализмом в лице Фейербаха (1804–1872 г.) и его последователей. Божественное лицо Спасителя являлось грозным препятствием на пути разрушительного материалистического направления. Докетические воззрения на лицо Иисуса Христа последователей Гегеля являлись очевидно несостоятельными. Нужно было дать новое, состоятельное с материалистической точки зрения объяснение лица и дела Христа. В ответ на это требование времени явился известный французский филолог и ориенталист *Эрн. Ренан* со своею

«Жизнью Иисуса» (Vie de Iesus, изд. 1863 г.). Для Ренана Иисус Христос не полу-мифическое, полу-историческое лицо, но определенная, единственная во всем мире личность, не теряющаяся в мифологических очертаниях, пред которою нельзя не склоняться с благоговением. Но Он не Богочеловек, а просто «религиозный гений», подобный другим религиозным реформаторам (Шакья-Муни, Магомет, Зороастр и др.), хотя и выше их всех стоящий. Под влиянием успехов Своей проповеди Он вообразил Себя Мессиею и Сыном Божиим, уверил в этом и Своих «суеверных слушателей». Никаких чудес Он не совершал, хотя и вынужден был разными способами (даже посредством «невинного» обмана, как напр., в чуде воскрешения Лазаря) поддерживать веру в Себя, как чудотворца. Он возвестил людям новую религию, без священства, без догматов, без обрядности. Сущность ее состоит в одном положении: Бог есть Отец всех людей, а люди – братья между собою. Но Его стремления к основанию духовного царства встретили противодействие в иудейских властях, и Он был распят. Ренан изобразил Иисуса Христа, как историк-романист, приспособительно к настроению умов и господствующему тону новейшей общественной жизни, но не как ученый историк и богослов. К историческим событиям и данным истории он относится совершенно произвольно. Тем не менее его пример нашел подражателей (Шенкель, Роте и др.). В том же духе и направлении жизнеописания Иисуса не перестают появляться до настоящего времени⁵⁹).

В новейшей истории западного религиозно-умственного движения появилось и утвердилось еще одно новое богословское направление, называемое по имени своего основателя. Альбр. Ричля (1822–1889 г.), – *ричлианством*. Оно имеет в настоящее время представителей и защитников во всем протестантском мире⁶⁰). Особенною известностью из них пользуется проф. Ад. Гарнак. Это новое направление стремится, в духе виновников реформации – Лютера и Меланхтона, также философии Канта и Шлейермахера, выделить религиозную область из области философской, низвести область религиозную к сфере практической, а

познание предметов веры, согласно с началами Кантовой гносеологии (по которой мы не можем знать вещи самой в себе, а знаем только ее явления), обосновать на данных внешнего и внутреннего опыта, т. е. на фактах истории библейской (жизнь Иисуса Христа и апостолов) и церковной – с одной стороны, а с другой – на личном внутреннем христианском опыте религиозно-нравственной жизни. В воззрениях на лицо Иисуса Христа и вообще на христианство и это направление проникнуто общим рационализмом отрицательным характером. Правда, оно признает Иисуса Христа необыкновенным и единственным в истории человеком, чрез которого совершилось полное откровение Божества в мире, и даже орудием осуществления последней цели мира – создания на земле царства Божия; все, что люди знали и знают о Боге вне и до Христа, даже в ветхом завете, – все это лишь смутные гадания, пустые образы фантазии и рассудка, ибо Бог обитает во свете неприступном. Во Христе находит свое завершение, цель и смысл все существующее, весь мировой исторический процесс. Тем не менее Он не Бог воплотившийся, а только исключительный в истории человек, обычным образом происшедший. Частнее, дух и характер воззрений представителей христианства на лицо Иисуса Христа можно видеть в следующих положениях проф. Гарнака о личности Основателя христианства: «был человек по имени Иисус. Не получивши ни школьного образования раввинов, не быв под влиянием ни саддукейского направления, ни греческого образования, сей человек в Своей проповеди о Боге обнаружил необычайную даже для пророка силу, глубину и чистоту духа. В познании Бога дошедши таинственным, непостижимым для нас путем до сознания Своих особенных, лично одному Ему принадлежащих сыновних отношений к Богу, Он стал признавать и называть Себя «Сыном Божиим». От сознания Своего особенного сыновства Богу Иисус пришел таинственным и для нас опять непонятным образом к сознанию Своего исключительного посланничества для исполнения заповеданного Ему от Отца дела, к сознанию Себя Мессией. Но и сознавая Себя Сыном Божиим и Мессией, Иисус не требовал Себе никакого поклонения. Он требовал только исполнения

Своих заповедей. Его благовестие говорит только об Отце, а не о Сыне»⁶¹). Вера в Него, как воплотившегося Бога, по утверждению ричлианистов, есть позднейшее явление в христианской церкви. На самом деле боговоплощение невозможно; учение о боговоплощении будто бы заключает столько неразрешимых противоречий, что неудобоприемлемо разумною верою. До Своего явления в мире Иисус Христос, по мнению Ричля, существовал с Богом и в Боге лишь идеально, в Его уме. Посему о Нем можно говорить лишь то, чем Он явился в истории, но не о Его до-мирном бытии в недрах Отчих, не о Его *предсуществовании* (präexistenz), вечности, а следовательно – и божественности. Отрицание боговоплощения неизбежно привело последователей ричлианства к отрицанию или извращению и других догматов христианства.

Таковы взгляды на лицо Иисуса Христа новейших рационалистов. Очевидно, они примыкают или к евионизму, или к гностицизму, хотя и не в чистом виде, а в смешении. Штраусовский мифический образ Иисуса близок к евионитскому, равно и Иисус Ренана или Ричля имеет черты мифические. Что же касается всеобщей в христианском мире веры в богочеловечество Исккупителя мира, то она, по утверждению рационалистов, не основывается на подлинном учении Христа Спасителя; церковь, или вселенское общество верующих в Него будто бы создала, т. е. измыслила Христа-Богочеловека, иначе сказать – обоготворила простого, хотя, может быть, и исключительного в истории человека. Ошибочно, следовательно, верующие в Него признают Его Богом воплотившимся и Основателем церкви Его имени.

К таким языческим заключениям пришел новейший рационализм в учении о лице Богочеловека. Осуждение, произнесенное церковью на древние лжеучения, простирается и на новейших защитников оных.

Церковь, вопреки заблуждениям древнего и нового времени, всегда учила и учит, что Иисус Христос есть 1) истинный Бог и 2) истинный человек, и что 3) в Нем два естества, божеское и человеческое, непреложно соединенные, составляют единое лицо, или единую ипостась.

§ 75. Господь Иисус Христос есть истинный Бог по естеству как Сын Божий

Господа Иисуса Христа должно признавать и исповедовать Богом в собственном и строгом смысле, едиnorodным Сыном Божиим, единосущным Богу Отцу, а не усыновленным, подобно сынам Божиим по благодати. Учение о божестве Исккупителя мира – истина богооткровенная, ясно выраженная в Писании ветхого и нового завета, почему и церковь христианская с первых дней своего существования исповедовала Иисуса Христа истинным Сыном Божиим⁶²).

I. Довольно ясно предуказано божественное величие и достоинство Исккупителя еще в ветхозаветных изображениях Мессии. Так, предвозвещаемый пр. Давидом Царь Сионский говорит о Себе: *Господь (Иегова) рече ко Мне: Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя* (Пс. 2:9; см. Деян. 4:24–27; 13:32–34; Евр. 1:5; 5:5). Давид усвояет Ему прямо наименование Бога истинного (Elohim), Которого Бог помазал *паче причастник Своих*, и описывает Его величие, власть и силу в такой степени, в какой они свойственны единому Богу (Пс. 44; см. Евр. 1:7–9). Он же исповедует Царя и Первосвященника Мессию Господом, сидящим одесную Иеговы: *рече Господь (Iehovah) Господеву (Adonai) Моему: седи одесную Мене* (Пс. 109:1), каковые слова Иисус Христос относил к Себе (Мф. 22:41–46). Пр. Исаия называет Его *Еммануилом* (7:14), *Богом крепким* (евр. El gibbor, Θεός ἰσχυρός), *Отцом вечности* (9:6), и, приготовляя людей к сретению Его, говорит: *уготовайте путь Господень, правы сотворите стези Бога нашего* (40:3). Пр. Иеремия, предсказывая о Царе, имеющем воссесть на престоле Давида, возвещает, что имя Его – *Господь (Iehovah) праведен наш* (23:6; 33:15–16). Малахия свидетельствует, что чаемый Израилем и грядущий спасти людей есть сам *Господь (Adonai – 3:1)*.

В яснейшем же свете божество Мессии Иисуса Христа изображается в новом завете, и прежде всего в учении *Самого Иисуса Христа*. Неосновательно утверждение рационализма, будто Сам Иисус Христос не учил о Себе, как Сыне Божиим по

естеству, равном Богу Отцу, не требовал Себе и божеского почитания, а если и называл Себя иногда Сыном Божиим, то только в смысле нравственного единства с Отцом, а не по существу. Правда, наименование «сын Божий» в переносном смысле часто употребляется в Библии. Сынами Божиими называются здесь все верующие в истинного Бога, родные, так сказать, Божеству по духу, по жизни, – люди, находящиеся в нравственной связи с Божеством (напр. Иоан. 1:12; 1Иоан. 3:9; Рим. 8:14; сн. Ис. 4:24; 63:16; Пс. 2:7; Иер. 31:9. 20 и др.). Не чужда даже и языческому миру мысль о божественном сыновстве людей (Деян. 17:28). Нередко и Сам Спаситель называл людей *сынами Отца небеснаго* (Мф. 5:16. 45. 48; Лук. 6:35). Когда Он говорил и о Своем собственном лице, то обыкновенно называл Себя не Богом, а только *Сыном Отца* или *Сыном Божиим* (напр., Иоан. 9:35; 10:36; 11:4; 3:16). Но в устах Иисуса Христа и в приложении к Себе это наименование имело особенный смысл, не нравственный, а метафизический, указывающий на особенное Его отношение к Отцу, на единство по существу и равенство с Отцом. Оно равносильно названию Себя истинным Богом, так как смысл его был известен современникам Иисуса Христа из ветхозаветных пророчеств о Мессии (Иоан. 1:49; Мф. 16:16; 27:40; 8:29; Иоан. 11:27). Подтверждение этого можно видеть уже в том, что Он нередко называл Себя не просто Сыном Божиим, а *Сыном Божиим единокровным* (*μονογενής* – Иоан. 3:16. 18; сн. 1:14. 18; 4:9; Гал. 4:4). Если же Он есть Сын Божий *единокровный* (т. е. только один и единственным образом родившийся у Отца), то, следовательно, Он и есть Сын Божий в особенном смысле, – в смысле рождения из существа Бога Отца и равенства с Ним по Своему достоинству. Он и Сам всегда отличал Себя и других в их сыновних отношениях к Богу. Он никогда не говорит о Боге «наш Отец», а *Мой Отец* и *ваш Отец*⁶³), чем указывает на различие в богосыновстве между Ним и людьми, напр.: *восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему* (Иоан. 20:17); *да будете сынове Отца вашего, Иже есть на небесех* (Мф. 5:45); *весть бо Отец ваш небесный, яко требуете сих всех* (Мф. 6:32; сн. Мф. 7:11. 21; 10:29; Лук. 6:36; 12:32 и мн. др.); *вся Мне предана суть*

Отцем Моим (Мф. 11:27); исповем Его и Аз пред Отцем Моим, Иже на небесех (Мф. 10:32; сн. 15:13; 16:27; 18:10. 19. 35; Лук. 23:34 и др.).

Но Иисус Христос и прямо учил, что Он есть Сын Божий в особенном, исключительном смысле. Так, Он говорил, что Сын имеет такую же самосущую жизнь, как и Отец; *якоже Отец имать живот в Себе, тако даде и Сынови живот имети в Себе (Иоан. 5:26)*. Он равен Богу Отцу: *Аз и Отец едино есма (Иоан. 10:30) и видевый Его виде Отца (Иоан. 14:9)*. Он владеет поэтому таким же, как и Отец, могуществом и властью: *якоже Отец воскрешает мертвые и живит, тако и Сын, ихже хочет, живит (Иоан. 5:21)*. Овец Его никто не может восхитить от руки Его (10:28). Он делает то, что делает и чему научил Его Отец; *яже бо Он (Отец) творит, сия и Сын такожде творит. Отец бо любит Сына, и вся покажут Ему, яже Сам творит (5:19–20). Дадеса Ми всяка власть на небеси и на земли (Мф. 28:18; сн. 11:27)*. Знание Сына есть знание вышеангельское, знание божественное: Он знает не только сокровеннейшие движения сердца человеческого (Иоан. 2:24–25; 16:16–19; Мф. 9:2–5), но Он один знает небесного Отца и может открывать имя Его людям: *никтоже знает (ἐπιγινώσκει) Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын, и емуже аще волит Сын открыти (Мф. 11:27; Лук. 10:22; сн. Иоан. 17:6)*. Такие слова невозможны в устах Иисуса Христа, как простого человека, «сына Божия» в общем значении; простой человек не может сказать о себе, что он знает Бога более, чем кто-либо другой, так как в таком случае он, как человек, не мог проверить опытно всего этого. И потому приведенные слова были бы выражением Его самомнения и свидетельствовали бы о Его во всяком случае невысоком нравственном уровне, что недопустимо по отношению к лицу Иисуса Христа. Указывая на Его божественное всеведение, эти слова вместе указывают и на внутреннее общение жизни и любви между Отцом и Сыном Его единокровным, возможное только при одинаковости их природы (сн. у Иоан. 10:15: *якоже знает Мя Отец, и Аз знаю Отца, и 7:29: Аз вем Его (Отца), яко от Него есмь, и Той Мя посла*). На языке Писания «познание» (ἐπιγινώσκω), о котором говорится в

словах Спасителя, обозначает внутреннее близкое соотношение одной личности с другою и поэтому нередко служит для обозначения общения между мужчиной и женщиной (Быт. 4:1. 25; Мф. 1:25; Лук. 1:34 и др.). Но Иисус Христос и яснее открывал, что Он вечно пребывал и пребывает на небеси в единстве бытия с Отцом и в Отце: *никтоже взыде на небо, токмо сшедый с небесе Сын человеческий, сый на небеси* (Иоан. 3:13). *Вы от нижних* (от земли) *есте*, говорит Он иудеям, *Аз от вышних есмь; вы от мира сего есте, Аз несмь от мира сего* (Иоан. 8:23; сн. 3:17); *Аз бо от Бога изыдох и приидох* (8:42; сн. 6:38. 51; 16:27; 17:8). Бытие Его с Отцом и в Отце – бытие вечное, и не в смысле предсуществования в мысли или в предведении Отца (как утверждает напр. Ричль с последователями), но бытия личного, ипостасного: *аминь, аминь глаголю вам, прежде даже Авраам не бысть* (*γενέσθαι*, – явился, а не был), *Аз есмь* (*Εγώ εἰμι* – Иоан. 8:58; сн. 1:1–3). В молитве к Отцу Он взывал: *и ныне прослави Мя, Ты, Отче, у Тебе Самого славою, юже имех* (*εἶχον*) *у Тебе (παρά Σοι)* *прежде мир не бысть* (17:5); *якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в Нас едино будут* (17:21). Посему по совершении искупления Он опять взойдет туда, *идеже бе прежде* (6:62).

Были случаи, когда Иисус Христос особенно решительно и ясно свидетельствовал о Своем божестве. Так было, напр., близь Кесарии Филипповой, когда ап. Петр от лица всех апостолов исповедал Его *Христом, Сыном Бога живаго* (*ὁ Ὑἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ Ζῶντος*). Приняв это исповедание, открытое Петру Отцом, *Иже на небесех* (Мф. 16:16–17), Иисус Христос тем засвидетельствовал, что Он есть истинный Сын Божий, равный Отцу. Доказывая Свое право исцелять в субботу (в беседе по поводу исцеления расслабленного – Иоан. 5 гл.), Он говорил иудеям: *Отец Мой доселе делает, и Аз делаю*. Этими словами Он усвоил Себе и божественное сыновство и равенство по власти с Отцом. Иудеи искали убить Его не за нарушение только субботы, но за то, что *Отца Своего (ἰδίου) глаголаше Бога, равеня творя Богу*. По их пониманию, следовательно, когда Иисус Христос называл Себя Сыном Божиим, то делал Себя равным Богу (*Πατέρα ἰδίου ἐλεγε τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτόν*

ποῶν τῷ Θεῷ), и, значит, называл Себя Сыном Божиим в особенном и исключительном смысле. И Иисус Христос в дальнейшей беседе подтвердил правильность такого их понимания. В другой раз пред ними же Он говорил: *Аз и Отец едино есма. Яко во Мне Отец, и Аз в Нем* (10:30. 38). И опять иудеями слова были поняты так: *человек сый, твориши Себе Бога* (32 ст.).

Наконец, решительное свидетельство о Себе Иисус Христос дал пред Своею кончиною. Иудеи, не имея других обвинений против Него, хотели признать Его достойным смерти именно за Его учение о Своем божественном сыновстве. На последнем суде, по выслушании лжесвидетелей на Иисуса, первосвященник спросил Его: *заклинаю Тебя Богом живым, да речеши нам, аще Ты еси Христос, Сын Божий* (Мф. 26:63), Христос ответил: *ты рекл еси* (64 ст.), т. е. твои уста исповедали, что Я Сын Божий (*Аз есмь* – по Марк. 14:62). Первосвященник разодрал одежды свои и воскликнул: Он богохульствует, – и затем все сказали: Он повинен смерти (Мф. 26:65–66). Перед Пилатом иудеи Его обвиняли: *по закону нашему должен есть умереть, яко Себе Сына Божия сотвори* (Иоан. 19:7). Ясно, что здесь название «Сын Божий» имеет особый смысл: Он обвиняем был в том именно, что Он сделал Себя равным Богу, выдав Себя за Сына Божия.

И так учил о Себе Иисус Христос не в конце только Своего общественного служения, будто бы значительно поздно придя к убеждению в Своем божественном Сыновстве. Уже 12-летним отроком Он говорил о Боге, как Своем Отце, в храме иерусалимском: *не весте ли, яко в тех, яже Отца Моего, достоин Ми быти* (Лук. 2:49). В беседе с Никодимом, в первую пасху Своего общественного служения, Он усвоил Себе достоинство единокровного Сына Божия: *так возлюбил Бог мир, яко и Сына Своего единокровнаго дал есть, да всяк веруя в Онъ не погибнет, но имать живот вечный* (Иоан. 3:16).

Утверждая Свое равенство с Богом Отцем, Иисус Христос учил, что Ему принадлежит одинаковое поклонение с Ним. *Веруйте в Бога, и в Мя веруйте* (Иоан. 14:1), а вера составляет один из видов богопочтения: *се есть дело Божие, да веруете в*

Того, егоже посла Он (Отец – Иоан. 6:29). Когда Иисус Христос требовал веры, то требовал не просто доверия к словам Его, а именно признания или исповедания Его единородным Сыном Божиим и истинным Богом, да всяк веруяй в Онъ не погибнет (Иоан. 3:16–18; 28–29; 1Иоан. 3:23; 4:15). Всяк, иже исповестъ Мя пред человеки, исповем Его и Аз пред Отцем Моим, Иже на небесех (Мф. 10:32; сн. 5:11; 10:37. 39; 19:29 и пр.). Он же учил: Отец суд весь даде Сынови, да вси чтут Сына, якоже чтут Отца; а иже не чтит Сына, не чтит Отца, пославшаго Его (Иоан. 5:23). В прощальной беседе с учениками Он говорил им: иже аще что просите от Отца во имя Мое, то сотворю, да прославится Отец в Сыне... Доселе не просите ничтоже во имя Мое: просите, и примете, да радость ваша исполнена будет (Иоан. 14:13; 16:24). Посему ложно утверждение рационализма, будто Иисус Христос не учил, что Ему должно воздавать поклонение, подобающее истинному Богу. Конечно, как явившийся не для того, чтобы Ему послужили, но послужити и дати душу Свою за мир, Он не мог требовать Себе поклонения до Своего воскресения и вознесения, пока не был прославлен и по Своему человечеству (Филип. 2:10). Но по воскресении Он принял поклонение. Мироносицы поклонились Ему, как Богу (Мф. 28:9; сн. 14:33), – и Иисус Христос не говорил им, как ап. Павел и Варнава, что поклонение принадлежит единому Богу (Деян. 14:15). При вознесении Спасителя ученики Его также поклонились Ему (Лук. 24:52).

Согласно с ясными свидетельствами Самого Иисуса Христа о Своем божественном достоинстве, апостолы исповедовали и называли Его не только истинным Сыном Божиим (Иоан. 20:31), Сыном Бога живого (Мф. 16:16), Сыном Божиим собственным (*ἰδίον* – Рим. 8:32), но и прямо Богом. Понятно, что в этом случае апостолы не привносили что-либо лишнее в подлинное учение Христово, а лишь только раскрывали учение Самого Иисуса Христа, наставляемые Духом Святым. Дух Св. ниспослан им не для новых откровений, а чтобы воспомануть им все, что они слышали из уст Спасителя (Иоан. 15:26; 16:13–14)⁶⁴).

Так, ап. Иоанн учит о воплотившемся Слове, что Бог *бе Слово* (Θεός ἦν ὁ Λόγος, где Θεός – без члена – сказуемое), что *Слово плоть бысть* и *есть едиnorodный Сын Божий* (Иоан. 1:14), что Он *в лоне Бога Отца* (ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς – 1:18), т. е. в самом тесном внутреннем общении с Отцом, как единосущный Ему, как одной природы с Ним. В Своем послании ап. Иоанн говорит об Иисусе Христе: *вемы, яко Сын Божий прииде, и дал есть нам свет и разум, да познаем Бога истиннаго, и да будем во истинном Сыне Его Иисусе Христе. Сей (οἶτος т. е. Иисус Христос) есть истинный Бог и живот вечный* (1Иоан. 5:20). Кто не верует в воплотившегося Сына Божия, тот антихристов (4:2–3).

Ап. Павел, говоря о явлении на земле Иисуса Христа, учит: *велия благочестия тайна: Бог явися во плоти* (1Тим. 3:16). Одно из преимуществ иудеев, по словам апостола языков, то, что от них *Христос по плоти, сый над всеми Бог, благословен во веки* (Рим. 9:5). О них же апостол говорит: *аще быша разумели, не быша Господа славы распяли* (1Кор. 2:8). В Иисусе Христе *живет* (χατοῖχεῖ – постоянно обитает) *всяко исполнение Божества* (πάν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος – вся полнота божественного естества, а не просто божественность, или божественное начало) *телесне* (σωματικῶς – и в самом теле), т. е. подобно тому, как душа обитает в нашем теле, так Божество обитает в Иисусе Христе, существенно соединяясь не только с духовною, но и с телесною Его природою (Кол. 2:9). Тот же апостол говорит об Иисусе Христе: *уже во образе Божию сый, не восхищением нещева быти равен Богу, но Себе умалил, зрак раба приим* (2:5–7), Он же называет Его *великим Богом и Спасителем нашим* (Тит. 2:13), *образом Бога невидимаго* (Кол. 1:15), *сиянием славы Его* (Евр. 1:3).

Именуя и исповедуя Иисуса Христа Богом во плоти, апостолы усвояют Ему все свойства божеские, напр. всеведение (Иоан. 2:24–25; 19:19; 1Кор. 4:5; 2Петр. 3:8–16; Кол. 2:3 и др.), всемогущество (Евр. 1:3; Филипп. 3:21), вечность (Иоан. 1:1; Апок. 1:8; Кол. 15:1; Евр. 1:10–12), равно и такие божеские действия, как творение и промышление о мире:

всяческая Тем и о Нем создашася (Кол. 1:16–17; сн. Иоан. 1:3) и всяческая в Нем состоятся (Кол. 1:17, сн. Евр. 1:3).

Наконец, апостолы учат, что И. Христу должно воздавать божеское поклонение. Обязанность богочтения к Нему в их писаниях изображается как общеизвестная и общепринятая с первыми наставлениями в вере, не требующая особых повелений и увещаний. А где прямо говорится в их посланиях о поклонении И. Христу, там приводится: а) определение Бога о поклонении ангелов Господу Иисусу. Так, в послании к евреям читаем: *егда же паки вводит Первороднаго во вселенную, глаголет: и да поклонятся Ему вси ангели Божии (1:6);* б) или указывается божеское прославление Иисуса не только по божескому достоинству едиnorodного от Отца, но и потому, что Он смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя, почему и Бог Его превознесе и дарова Ему имя, еже паче всякаго имени, да о имени Иисусове всяко колено поклонится небесных и земных и преисподних, и всяк язык исповестъ, яко Господь Иисус Христос во славу Бога Отца (Фил. 2:8–11; сн. Евр. 2:9). И сами апостолы призывали имя Господа Иисуса, как истинного Бога (Деян. 1:21; 7:59–60; 22:16; Рим. 10:13; 1Кор. 1:2; 2Кор. 12:8 и др.), и молитвенные благожелания верующим благодати и мира выражали нередко от лица Господа Иисуса и вместе от лица Бога Отца и от лица Духа Святого (2Кор. 13:13; 1Петр. 1:2; сн. 1Кор. 1:3; Гал. 1:3; Еф. 1:2 и др.); именем Христовым удостоверяли истину своих слов (Рим. 9:1–2)⁶⁵.

II. Церковь, хранительница и истолковательница откровенного учения, исповедовала во все времена и исповедует Господа и Спасителя Иисуса Христа Сыном Божиим едиnorodным, и истинным Богом. Вера церкви во Христа-Бога сокращенно изложена, сохраняется и предлагается всем ее членам в символе никеоцареградском; второй член этого символа является точным и ясным повторением всего библейского учения о божестве Иисуса Христа, огражденного и защищенного против искажений лжеучителей, покушавшихся переменить истину Божию во лжу (Рим. 1:25). Такова же была вера церкви в божество Иисуса Христа и до никейского собора,

хотя выражалась не всегда в одинаковых словах. Уверения рационализма, будто учение о божестве Иисуса Христа окончательно утвердилось в церкви только на никейском соборе, а до того времени находилось в процессе образования, и большинство христиан не знало и не исповедовало ее, совершенно ложно. Такое утверждение является извращением истории учения о лице Богочеловека в первые три века христианства. Вера Церкви этого времени в божество Искупителя выражается в кратких исповеданиях веры при крещении (символах поместных церквей)⁶⁶), кратких славословиях, бывших в большом употреблении в древней церкви, в священнодействиях, (особенно крещения и евхаристии), в празднествах и священных временах, обличении и отлучении от церкви на соборах еретиков, отвергавших божество Искупителя, – вообще во всей жизни древней церкви. Исповедание этой веры начертано на скрижалях истории кровью бесчисленных мучеников за имя Христово. Мучеников воодушевляла мысль, что они страдают за Бога, Который Сам пострадал за них, страдают подобно Богу, за них пострадавшему и обещавшему Своим подражателям «победные венцы». Даже враги христианства, иудеи и язычники, – и те знали, что христиане почитают Христа, «как Бога», воспевают Ему песни, «как Богу», признают Его «вторым Богом», т. е. исповедуют Его воплотившимся Богом. Так веровать в Иисуса Христа научали в своих писаниях и все древнейшие христианские писатели, начиная с мужей апостольских. Приведем их свидетельства в подтверждение этого.

Мужи апостольские везде, где только упоминают о Спасителе, благоговейт пред Ним, как истинным Богом, и веру в Него, как воплотившегося Бога и Сына Божия, исповедуют сами и внушают и другим.

Так, ап. *Варнава*, называя Иисуса Христа Сыном Божиим, Господом и Богом, говорит о Его божестве: «Господь восхотел пострадать за нашу душу, хотя Он есть *Господь вселенной*, Которому прежде устройства века Отец говорил: «сотворим

человека по образу и по подобию Нашему». «Иисус – не сын человеческий, но Сын Божий, Который явился во плоти!»⁶⁷).

Игнатий Богоносец поучал: «един есть только Врач, телесный и духовный, рожденный и нерожденный, *во плоти явившийся Бог* (ὁ Θεός), в смерти истинная Жизнь, от Марии и от Бога, сперва причастный страданию, потом бесстрастный, Господь наш Иисус Христос»... «Бог (ὁ Θεός) наш Иисус Христос, по устройению Божию, зачат был Мариею из семени Давидова, но от Духа Святаго».⁶⁸) Он есть «Сын Божий», (Сын Божий) «единый» (μόνος), «Который был прежде век у Отца, и наконец явился видимо»⁶⁹). «Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего» – писал он римским христианам⁷⁰).

Св. Поликарп Смирнский, среди пылающего костра, в благодарной молитве к Богу, исповедуя единосущную Троицу, говорил: «за сие и за все хвалю Тебя, благословляю Тебя, купно с вечным и пренебесным Иисусом Христом, возлюбленным Твоим Сыном, с Которым Тебе и Святому Духу слава и ныне и во все грядущие веки»⁷¹).

Учители церкви второго и третьего веков своими писаниями еще яснее показывают, что вся церковь этого времени признавала Иисуса Христа Богом воплотившимся.

Иустин мученик говорил иудею Трифону об Иисусе Христе: «Он – Единородный у Отца всего, собственно от Него рожденный, как Слово и Сила, а потом сделался человеком от Девы, как мы знаем из записей Его апостолов», – «Господь и по естеству Бог, Сын Божий», «Бог, сущий прежде век, потом благоволивший родиться и сделаться человеком»⁷²). Опровергая обвинения язычниками христиан в безбожии, он писал: «наш учитель в этом (т. е. богочтении) есть Иисус Христос, Который для этого родился и был распят при Понтии Пилате, бывшем правителем Иудеи, во времена Тиверия Кесаря; и мы знаем, что Он – *Сын самого истинного Бога*, и поставляем Его на *втором месте* (т. е. в порядке лиц Св. Троицы), а *Духа пророческого на третьем*»... «Нас обвиняют в безумии за то, что мы после неизменного и вечного Бога и Отца всего даем распятому человеку, а не знают заключающейся в этом тайны»⁷³).

Ириней лионский в приводимом им «Изложении веры» свидетельствует, что вселенская церковь верует «и во единого Христа Иисуса, Сына Божия, воплотившагося для нашего спасения»⁷⁴). Полнее раскрывает это св. отец в кн. «Против ересей» (3 и 4 кн.). «Я показал из писаний, говорит он, что никто из сынов Адама вполне и безусловно не называется Богом и не именуется Господом. А что Он (т. е. «Христос, Сын Бога живаго») собственно, исключительно пред всеми жившими тогда человеками, есть Бог и Господь и Царь вечный, Единородный и Слово воплотившееся, провозвещенное и всеми пророками, апостолами и Самим Духом, это могут видеть все, которые постигли хотя малую часть истины. Этого не свидетельствовали бы о Нем писания, если бы Он был только человек, как все. Но что Он имел исключительно пред всеми преславное рождение от Отца Вышнего и что также преславное испытал рождение от Девы: то и другое свидетельствуют о Нем божественные писания»⁷⁵).

Св. *Ипполит*, ученик *Ириней лионского*, писал в обличение Нозта: «будем веровать, возлюбленные братия, согласно преданию апостолов, что Бог Слово сошел с неба во св. Деву Марию, чтобы, принявши от Нее плоть и человеческую душу, – душу разумную, – и сделавшись всем, что только образует человека, кроме греха, спасти падшего (Адама) и даровать бессмертие верующим во имя Его... Мы имеем свидетельство слова истины, что существует единый Отец, Которому присуще Слово, чрез Которое все сотворено и Которое в последние времена было послано Отцем для спасения людей. Чрез закон и пророков было возглашено, что Он придет в мир... Пришедши в мир, Он явился Богом во плоти и в то же время «делался совершенным человеком»⁷⁶).

Св. *Дионисий александрийский* в обличительном послании к Павлу самосатскому так защищал божество Иисуса Христа: «ты умышленно, друг, притворяешься не знающим, что один и тот же Господь славы, – как сказано о Нем, – проповедан и единородным Сыном Божиим, – как свидетельствуют о Нем боговдохновенные писания, – и так называемым Христом Иисусом, Который именно и спасает Своим страданием

верующих в Него, – притом спасает божески (*θεϊκῶς*), а не человечески (*ἀνθρωπίνως*). Той бо, сказано, спасет люди Своя от грех их. А спасать от грехов может один только Бог»⁷⁷).

Св. Мефодий, епископ и мученик III в., в слове о Симеоне и Анне говорит: «Пресвятая Дева Матерь... родила первородного и единородного Сына Отца, Который на небесах воссиял единородно без матери из Отчего естества». Праведного Симеона св. отец изображает встречающим принесенного в храм младенца Иисуса такими словами: «Тебя я желаю, Владыко Боже отцев и Господи милости... Тебя я ищу, Создателя всех; на Тебя взираю, объемлющего все словом Своим; Тебя сретаю, владычествующего над жизнью и смертью... Тебя желаю, Творца и Искупителя мира; Ты – Бог наш, и Тебе мы поклоняемся»⁷⁸).

Тертуллиан прямо писал: «Слово именуется ясно человеко-Богом или Бого-человеком, т. е. Сыном человеческим и Сыном Божиим, потому что Он есть вместе и Бог и человек"... В Нем «видим двойственное естество, соединенное без смешения в одном лице, – видим Самого Бога и человека Иисуса (*Deum et hominem Iesum*)»⁷⁹).

Ориген исповедует, что «Само Слово Отчее и Сама Премудрость Божия, Которую сотворено все видимое и невидимое,... вошла в утробу матери, родилась младенцем»,... что Тот, о величии Которого апостол говорит, что Он есть образ Бога невидимаго, перворожден всея твари и пр. (*Кол. 1:15–17*), «унижая Себя из состояния Своего величия, соделался человеком и жил между людьми»⁸⁰).

Наконец, во второй половине III в. отцы двух *антиохийских соборов* (266 и 272 г.), осудивших Павла самосатского, вопреки его лжеучению, исповедали, что Иисус Христос не из человека сделался Богом, но, будучи Богом, принял зрак раба, будучи Словом, стал плотью⁸¹).

Приведенных свидетельств Предания достаточно для убеждения в том, что церковь неизменно с самого начала веровала в воплощение Сына Божия в лице Иисуса Христа, что, следовательно, учение о божестве Иисуса Христа утвердилось в христианском мире не вследствие постепенного

обожествления простого человека, а составляет истину откровения. Утверждения рационализма о предполагаемых ступенях в развитии этого учения, окончательно утвердившегося в церкви будто бы лишь ко времени никейского собора, покоятся на ложном основании, на мысли, будто христианское учение о Богочеловеке есть дело чистое человеческое не только по форме, но и в самом существе и содержании своем, и потому может подлежать в своем явлении и развитии естественным историческим законам⁸²). Мало этого, в понимании и изъяснении самых исторических фактов, относящихся к учению о лице Иисуса Христа после периода апостольского, как и в изъяснении св. Писания, рационалистическими христологиями допускается полный произвол: признание за лжеучениями еретиков одинакового значения с учением отцов и учителей церкви, отождествление церковного учения с учением частных лиц, усвоение церковным писателям таких мыслей и понятий, каких они не имели, а действительно ошибочных мнений частных лиц – всей церкви, лишение значения самой церкви, которая одна имеет полномочие от Иисуса Христа окончательно решать вопросы веры. Только при таком, лишенном научного беспристрастия, отношении к данным истории и возможны рационалистические утверждения, будто церковь создала Христа-Бога ко времени никейского собора.

III. Учение откровения и церкви о том, что Иисус Христос есть воплотившийся едиnorodный Сын Божий, издавна вызывало вопрос: *почему для совершения дела нашего спасения воплотился именно Сын Божий*, а не Отец и не Дух Святой? Откровение не дает вполне ясного и прямого ответа на этот вопрос, но некоторые руководственные данные к уразумению этой тайны Божества в нем находятся. На основании этих последних можно думать, что причина воплощения именно Сына Божия скрывается в том положении, какое занимает Он в жизни триипостасного Божества, рассматриваемой в ее отношении к тварному бытию. Хотя в истории откровения все совершается с участием всех лиц Св. Троицы, но «все совершается Богом и Отцем чрез Сына в Духе» (по выражению св. Кирилла алекс. и других св. отцов), т. е. есть

известный порядок откровения лиц Св. Троицы и неодинаково участие каждого из них в явлении Бога миру. Сыну Божию принадлежит деятельность посредствующая в истории откровения: чрез Сына, как причину зиждительную, мысль и воля Отца о бытии мира, причины первоначальной, осуществились во внешнем бытии мира, а нашло творение свое завершение во Св. Духе, причине совершительной. В качестве такого посредствующего деятеля в истории откровения Сын Божий изображается в Писании, как *Слово* Отца, чрез Которое *все начало быть* (Иоан. 1:3; ср. 10), или как *Премудрость*, Которую имел Бог *началом путей Своих, прежде созданий Своих*, и Которая *была при Нем Художницею*, когда Он полагал основания земли (Притч. 8:22 и сл.; ср. 3:9; Притч. 9:1. 2. 9). Являясь посредником в творении, Сын остается посредником всякого откровения и в дальнейшей истории мира. Чрез Него изливается в мир жизнь, исходящая от Отца; Он является источником божественного света для человечества, источником истинного познания Бога и общения с Ним (Иоан. 1:4). Он не прекратил Своего действия в нем и после того, как это последнее чрез грех отпало от общения с Богом. Вследствие грехопадения, деятельность Его в мире изменяет только свой характер, становясь, согласно предвечному определению, деятельностью спасающей. Начальным проявлением последней и была вся история ветхозаветного откровения. Обетования и прообразы ветхого завета, закон и пророки – все это были действия спасения, предустраивавшегося Сыном Божиим. От Него же исходили лучи света, светившие и во тьме язычества (Иоан. 1:5). Все те семена истины и правды, которые находились здесь, насаждены были никем иным, как тем же Словом (чрез Духа пророческого). Проходя таким образом чрез всю историю мира, эта деятельность Сына Божия, как Спасителя, должна была завершиться по исполнении полноты времени таким действием, в котором идея спасения находила бы полное свое осуществление, т. е. делом, чрез которое человечество возводилось бы в первоначальное свое состояние полного богообщения. Таким завершительным делом и было воплощение Сына Божия для совершения Им дела искупления.

У древних учителей церкви наиболее подробное объяснение в этом смысле причин воплощения именно Сына Божия дается у св. *Афанасия В.* в слове «О воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти»⁸³). Св. отец указывает следующие причины воплощения Бога Слова:

а) Бог чрез (διὰ) Сына в начале сотворил мир и в частности человека (10 гл.). Человек сотворен по образу Бога Слова. Но этот образ помрачился в естестве падшего человека. Надлежало совершиться «обновлению созданного по образу». «А это могло ли совершиться, если бы не пришел Сам Образ Божий? – Не могло... Посему-то Божие Слово пришло самолично, чтобы Ему, как Отчему Образу, можно было воссоздать по образу сотворенного человека» (13 и 14 гл.).

б) Сын Божий есть источник жизни для человека, в телесный состав которого и в начале вдунуто Им дыхание жизни разумной и бессмертной (5 гл.). Посему, когда человек прервал свое причастие присущей жизни, подвергся смерти и тлению, то «тленное опять привести в нетленное» (7 гл.), «смертное воскресить бессмертным не иному кому было свойственно, как истинной жизни – Господу нашему И. Христу» (20 гл.).

в) Сын Божий есть мироправитель вселенной, промышлением и благоустроением Которого созидается она в обитель откровения славы Божией, а в мире разумных существ Он есть источник и орган боговедения. Посему Ему надлежало и восстановить порядок по вселенной, расстроенной и оскверненной нечестием идолопоклонства и забвением истинного Бога. «В ком была опять потребность (для разрушения «идолобесия и безбожия»), как не в Боге-Слове, Который видит и душу, и ум, все в тварях приводит в движение и чрез тварей дает познавать Отца? Тому, Кто собственным Своим промышлением и благоустроением вселенной учит об Отце, надлежало и возобновить это учение. Как же бы совершилось это? Скажут, может быть: это можно было совершить тем же способом, т. е. снова показать делами творения, что нужно знать о Боге. Но это было уже мало

надежно и вовсе ненадежно... Посему-то, желая оказать людям верную помощь, Слово Божие приходит, как человек»... (14 гл.).

Воплощение Бога Слова находится в соответствии и с ипостасным свойством Его, как Сына: «Отец есть Отец, а не Сын», говорил *И. Дамаскин*; «Сын есть Сын, а не Отец; Дух Святой есть Дух, а не Отец, также не Сын. Ибо свойство – неподвижно... Поэтому Сын Божий делается Сыном человека для того, чтобы свойство осталось неподвижным. Ибо, будучи Сыном Божиим, Он сделался Сыном человека, воплотившись от Св. Девы и не лишившись сыновнего свойства»⁸⁴).

§ 76. Иисус Христос есть истинный человек

Будучи Богом истинным, Иисус Христос есть вместе совершенный человек, единосущный и во всем нам подобный, кроме греха. Он воспринял не мнимое или только кажущееся тело, но действительное, вместе с разумной душой, со всеми ее силами и свойствами. Символ веры научает исповедовать Иисуса Христа Богом *воплотившимся* (*σαρχωθέντα*) и *вочеловечившимся* (*ἐνανθρωπήσαντα*), т. е. воспринявшим целостную человеческую природу со всю полнотою ее составных частей и сил. Если бы Он принял не наше собственное и родное нам человечество, то и дело спасения, совершенное Им, не имело бы к нам отношения.

I. Мессия Христос, по ветхозаветным пророчествам, должен был явиться истинным и совершенным человеком, – Сыном человеческим (Пс. 44:3; 79:16; Дан. 7:13; Иез. 1:26 и друг.), Семенем жены (Быт. 3:15), потомком Авраама, Исаака и Иакова, сыном Иессея и Давида, имевшим родиться в определенном месте, в известное время, жить при известных обстоятельствах, пострадать, умереть и воскреснуть. Таким, т. е. не Богом только, но и человеком, изображается Иисус Христос и в евангелиях и во всем Писании нового завета. Так, рождение Его последовало по прошествии обычного времени чревоношения (Лук. 2:6). Родившись от Девы Марии, Он стал потомком Авраама и Давида (Мф. 1:1–16; Лук. 3:23–37; Рим. 9:5), и, как *плод чрева* Ее (Лук. 1:42), родственным по плоти родным Своей Матери (Мф. 12:47). По исполнении восьми дней от рождения Он был обрезан (Лук. 2:21), а по прошествии дней очищения матерного принесен в храм для посвящения Господу (Лук. 2:22). О жизни Его до 12-летнего возраста евангелист замечает: *отроча же растяше и крепляшеся духом, исполняяся премудрости* (Лук. 2:40), а о жизни во все последующие годы, до проповеди Иоанна Крестителя, говорит: *Иисус преспеваше премудростию и возрастом и благодатию (χάρτι) у Бога и человек* (Лук. 2:52), находился в повиновении Иосифу и Марии (2:52; сн. Марк. 6:1–4; Лук. 4:16–29; Мф. 13:54–58). После крещения и искушения в

пустыне, когда Он проходил по городам и селениям, *благовествуя и исцеляя вся* (Деян. 10:38), всеми и всюду был признаваем за истинного человека, так как все видели в Нем подобного прочим Сына человеческого, – и никогда не встречал надобности удостоверять кого-либо в истине Своего человечества. Напротив, современники Его сомневались и отрицали Его божество, – принимали Его за необычайного посланника Божия, за величайшего из пророков, но за человека (Мф. 16:13–14; Лук. 9:7–9). Самые страдания, смерть, воскресение и вознесение Иисуса Христа составляют непререкаемое свидетельство о пребывающем в божеском лице Его всецело естестве человеческом. Ибо, как смерть означает разлучение души человеческой от тела человеческого, так и воскресение означает воссоединение души с оставленным прежде своим телом. Равно и вознесение на небо есть вознесение прославленного человечества Иисуса. И Сам Он часто называл Себя человеком, – напр., иудеям говорил: *ныне же ищите Мене убити, Человека (ἄνθρωπον), иже истину вам глаголах* (Иоан. 8:40), особенно часто – *Сыном человеческим*. Апостолы также называли Его потомком Давида по плоти (Рим. 1:3; 9:5), вторым Адамом (1Кор. 15:45–49; Рим. 5:12–19; Еф. 2:1–15; 4:4–10), мужем (ανδρα – Деян. 17:31; сн. Иоан. 1:30) и вообще человеком (Рим. 5:15; 1Кор. 15:47; 1Тим. 2:5), а людей – Его братьями (Евр. 2:11–14; сн. Мф. 12:50). По словам ап. Павла, *егда прииде кончина лета, посла Бог Сына Своего единороднаго, рождаемаго от жены* (Гал. 4:4).

В частности, откровение усвояет Ему человеческое тело, – не ангельское, не призрачное, не подобное только человеческому, а во всем всецело человеческое. Ев. Иоанн свидетельствует о Сыне Божиим: *Слово плоть (σάρξ) бысть, и вселися в ны* (1:14)⁸⁵. Он же пишет: *всяк дух, иже не исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, от Бога несть; и сей есть антихристов* (1 Иоан. 4:3; сн. 2Иоан. 7 ст.). По мысли ап. Павла: *понеже убо дети приобщися плоти и крови, и Той приискренне приобщися техже (σαρκός καί αἵματος)*. *Не от ангел бо когда приемлет, но от семени Авраамова приемлет* (Евр. 2:16, сн. 2Кор. 4:11; Рим. 1:3; 9:5). Иисус

Христос, по воскресении, являясь ученикам, свидетельствовал, что и тогда, уже в прославленном виде, тело Его было не призрачное, но вещественное, осязаемое: *осяжите Мя и видите: яко дух плоти и кости (σάρκα καί ὀστέα) не имать, якоже Мене видите имуща* (Лук. 24:39; сн. Иоан. 20:27). Тело Иисуса Христа представляется в св. Писании имеющим обычные свои составные части: *главу* (Мф. 27:29–30), *руки и ноги* (Иоан. 12:3), *персты* (8:6), *голени* (19:33), равно и свои естественные свойства. Так, оно было подвержено утомлению (Иоан. 4:6), требовало успокоения и сна (Марк. 4:38; Лук. 8:23), имело нужду в пище и питии (Мф. 4:2; Лук. 4:2 и др.), было способным к болезненным ощущениям и страданию (Лук. 22:41–44; Иоан. 19:34–35 и др.), по смерти предано погребению (Мар. 15:46; Мф. 27:50–61 и др.). Таким образом Писание выше всякого сомнения поставляет действительность *воплощения* (ἐνσάρκωσις) Сына Божия и показывает, что воплощение Сына Божия нельзя понимать так же, как понимаются бывшие в ветхом завете богоявления (теофании), или явления ангелов в человеческом образе, ибо видимая форма этих явлений была призрачною.

Древние еретики (докеты), утверждавшие, будто во Христе был только призрак тела человеческого, или тело не земное, а какое-то тончайшее, духовное, противопоставляли приведенным свидетельствам Писания некоторые изречения из посланий ап. Павла, по которым, будто бы, следует все прочие изречения о теле Иисуса Христа изъяснять в смысле несобственном. Указывали именно на слова: *Бог Сына Своего посла в подобии плоти греха (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας), и о гресе осуди грех во плоти* (Рим. 8:3). Если Сын явился в подобии плоти, рассуждали лжеучители, то, значит, Он явился в призраке тела. «Но если сказано», говорит св. *И. Златоуст*, «что Бог послал Сына *в подобии плоти*, то не заключай из сего, что плоть Христова была иная: так как (апостол) сказал – *греха*, то и прибавлено слово – *подобие*. Христос имел не грешную плоть, а подобную нашей грешной, но безгрешную и по природе одинаковую с нами»⁸⁶). В доказательство же того, что тело Иисуса было тончайшим, небесным, приводили следующие

слова: *первый человек от земли – перстен; второй человек – Господь с небесе. Яков перстный, такови и перстнии; и яков небесный, тацы же и небеснии* (1Кор. 15:47–48). Но в словах апостола не та мысль, будто Христос свыше и с небес принес тело: Он есть *Господь с небесе*, потому что, как Сын Божий, снисшел с неба на землю, – *человек небесный* потому, что Его человечество прославлено в воскресении и обожено; прославление Его человечества, как родоначальника нашего в жизни духовной, является началом и основанием воскресения и прославления наших тел. Следовательно, самое наименование Его человеком небесным предполагает восприятие Им истинно человеческого тела, ибо иначе Он не был бы *перворожденным из мертвых* (1Кор. 15:20. 23), не мог бы именоваться и человеком небесным⁸⁷).

Усвояется И. Христу и истинно человеческая душа (*ψοχή* и *πνεύμα*). Так, пред наступлением крестных страданий Господь говорил Своим ученикам: *прискорбна есть душа Моя (ή ψυχή Μοῦ) до смерти* (Мф. 26:38), а в минуту смерти воззвал к Отцу Своему: *Отче, в руке Твои предаю дух Мой (τό πνῦμα Μοῦ – Лук. 23:46)*. Евангелисты мгновение разлучения Его духа (*τό πνεύμα*) с телом поставляют мгновением Его смерти (Мф. 27:50; Иоан. 19:30). Душа Иисуса Христа представляется с принадлежащими человеческой душе силами и свойственными им проявлениями. Так, замечание евангелиста, что *Иисус преспеваше премудростию* (Лук. 2:52), дает понятие о том, что во Христе человеческий ум и в ближайшем единении с божеством не был изъят от свойственных нам условий и ограничений, и не иначе, как постепенно исполнялся премудростию и ведением. Подобным образом усвояется И. Христу человеческая воля. Сам Он в молитве к Отцу изъясил желание человеческой воли: *Отче Мой, еще возможно есть, да мимоидет от Мене чаша сия; обаче не якоже Аз хочу, но якоже Ты* (Мф. 26:39; Лук. 22:42; сн. Евр. 5:7). Говорится об Иисусе Христе, что Он возмущался духом (Иоан. 11:33; 12:27; 13:21), скорбел и тужил при мысли о страданиях и смерти (Мф. 26:37–38; Лук. 22:42–45), печаловался о народе, который, слушая Его несколько дней, не вкушал пищи (Марк. 8:2),

радовался, когда видел явление славы Божией в человеках (Лук. 10:21; Иоан. 11:15), имел ревность о славе Божией, сопровождавшуюся справедливым гневом (Иоан. 2:14–17; Мф. 21:12–13 и др.), сожалел об Иуде, чаде погибели (Иоан. 13:21), изъяснял особенную любовь к детям и негодование на возбранявших им приближаться к Нему (Марк. 10:13–16).

Можно находить в Писании указания на то, что духовная и телесная природы в человеческом естестве Иисуса Христа имели такую же связь или взаимодействие, как и в нашем составе. Так, напр., душевная скорбь Иисуса Христа о жителях Иерусалима (Лук. 19:41), о Лазаре, четверодневном во гробе (Иоан. 11:35), открывалась в слезах Его и плаче. Ревность о славе Божией, возгоравшаяся в душе Его, сопровождалась внешними действиями, соответствующими внутреннему расположению (Иоан. 2:14–17; подобн. Лук. 4:2; Иоан. 19:28–29).

II. Церковь неизменно отвергала и отвергает учения, которыми Иисус Христос признается не единосущным нам по человечеству, – по телу или по душе. Древние же отцы церкви в своих разъяснениях этого догмата показывали, что и самую целью воплощения Сына Божия требовалось принятие Им полного и совершенного человечества. Свое служение, как *Ходатая*, или *Посредника* (*Μεσίτης*– 1Тим. 2:5) между Богом и людьми, учили они, Он мог совершить не иначе, как соделавшись истинным человеком. «Посредник», говорит *Златоуст*, «должен быть в сродстве с тем и другим, чтобы быть ему посредником. Если он будет иметь только сродство с одним, а с другими нет, то не может быть посредником». Посему И. Христу «как надлежало иметь естество человеческое, ибо пришел к людям; так надлежало иметь и естество божеское, ибо от Бога пришел. Будучи только человеком, Он не был бы посредником; ибо посредник должен быть в ближайшем отношении к Богу. Будучи только Богом, также Он не был бы посредником; ибо не могли бы приблизиться к Нему те, за которых Он посредствует»⁸⁸). Исходя из этого понятия о Христе, как Посреднике, который в Своем лице должен был восстановить и уврачевать всю человеческую природу, древние учителя утверждали, что и Сам Он должен был воспринять ее

во всей полноте. «Что не воспринято, то не уврачевано; но что соединилось с Богом, то и спасается», – говорил *Григорий Б.* в обличение лжеучения Аполлинария, «Если Адам пал одною половиною, то и воспрята и спасена одна половина; а если пал всецелый, то со всецелым Родшимся соединился и всецело спасется»... «Ему (Искупителю) нужны были как плоть ради осужденной плоти и душа ради души, так и ум ради ума, который в Адаме не только пал, но, как говорят врачи о болезнях, первый был поражен⁸⁹). По той же причине, замечает св. *Ириней*, «Он прошел и чрез всякий возраст, всем возвращая общение с Богом⁹⁰). Согласно с этим, св. *И. Дамаскин* учит: «утверждаем, что со всем человеческим естеством соединилась вся сущность Божества. Ибо из того, что Бог Слово насадил на нашем естестве, изначала сотворив нас, Он не пренебрег ничем, но воспринял все тело, душу, одаренную умом и разумом, также и их свойства. Ибо живое существо, лишенное одного из этого, не есть человек. Он весь воспринял всего меня и весь соединился со всем для того, чтобы всему даровать спасение. Ибо то, что не было принято, не могло быть исцелено⁹¹).

Отсюда можно видеть, почему для христианина исповедание полного и совершенного человечества Иисуса Христа так же необходимо, как и исповедание Его божества. Если его человечество призрачно, «то, – как говорит *И. Дамаскин*, – и таинство домостроительства было ложью и обманом»; если Сын Божий «по-видимому только, а не поистине сделался человеком, то и мы спасены призрачно, а не поистине⁹²).

Будучи совершенным и одного с нами естества человеком, Иисус Христос однако отличается по своему человечеству от всех людей некоторыми существенными преимуществами: 1) Он родился не так, как рождаются все люди, а сверхъестественным образом; 2) Он есть человек безгрешный.

§ 77. Сверхъестественное рождение Иисуса Христа

Происхождение Исккупителя мира не могло совершиться порядком естественного рождения. Путем обычного рождения человека от человека необходимо происходят люди, зараженные грехом. Но природе Исккупителя грех должен быть чужд с самого начала. Исккупитель, рожденный от греховной похоти, есть понятие само по себе противоречивое. Зараженная грехом человеческая природа не могла быть и воспринята в ипостасное единение Богом-Словом. Поэтому рождение Его должно было иметь характер чудесный, – быть таким, чрез которое порывалась бы связь с грехом, передаваемым по закону естественного рождения. Так и было в действительности. Как первый Адам, естественный родоначальник всего человеческого рода, был непосредственно сотворен Богом, – произошел не так, как происходят все люди, так и второй Адам – Иисус Христос, новая, духовная глава всего человечества, есть новое непосредственное творение Духа Божия в человеческом роде; Он родился *«от Духа Свята и Марии Девы»*.

I. Предуказания на необыкновенное происхождение Мессии находятся в ветхом завете. Еще прародителям было сказано: *Семя жены* (а не мужа) *сокрушит главу змия* (Быт. 3:15). Пр. Исаия предвозвещал о рождении Христа – Мессии: *се, Дева (ha-Alma, ἡ Παρθένος) во чреве зачнет, и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил* (7:14). В евангельских описаниях (у ев. Луки и Матфея) рождения Иисуса Христа прямо изображается, что рождение Его совершилось силою и наитием Св. Духа на Пресвятую Деву.

Архангел Гавриил, благовествуя о рождении Иисуса Деве, обрученной мужу (Лук. 1:26–38), говорит Ей: *обрела бо еси благодать у Бога. И се зачнеши во чреве, и родиши Сына, и наречеши имя Ему Иисус* (30–31 ст.). Мария смутилась от слов его, ибо любила и хранила девство, и рече ко ангелу: *како будет сие, идеже мужа не знаю* (άνδρα ού γινώσκω)? Ού γινώσκω – не знаю выражает состояние не только в

настоящем, но и в прошедшем и будущем. Не знаю *ἀνδρα* (а не *τὸν ἄνδρα* или *τον ἄνδρα μου*), т. е. не только мужа Иосифа, а вообще всякого мужа не знаю (*γινώσκω* – в значении Быт. 19:8; Суд. 11:3; Числ. 31:17 – не позна мужа), не знаю теперь, не узнаю его и никогда (очевидно, как и свидетельствует Предание, по обету девства). В ответ на это ангел открыл Ей величайшую тайну: *Дух Святый найдет на Тя, и сила Вышняго осенит Тя; темже и раждаемое Свято наречется Сын Божий* (35 ст.). Образ ангельской речи имеет близкое сходство с описанием действия Духа Божия при начале творения, когда носился Он животворно над первоначальным веществом мира (Быт. 1:2). Этим действием, по словам архангела, заменится участие мужа при рождении Сына Вышнего – Иисуса; следовательно, Он есть такой Сын, который родится от жены без мужа, наитием Духа Святого, силою Вышнего, почему и будет Сын Вышнего (по человечеству Своему). Тайна воплощения Сына Божия – тайна непостижимая и для ангельских умов. Дабы укрепить веру Марии в эту тайну, ангел указал на пример Елизаветы, неплодной и престарелой, но уже зачавшей сына и вообще на чудодейственное всемогущество Божие: *не изнеможет у Бога всяк глагол (ρῆμα)*, т. е. воля Божия, где ей угодно, побеждает законы или уставы естества. Этим он снова подтвердил, что Иисус будет Сын Вышнего. После этого Дева изрекла: *се раба Господня: буди Мне по глаголу твоему* (38 ст.).

Таже тайна утверждается в благовестии Иосифу о рождении от Марии Господа Иисуса (Мф. 1:18–28). Евангелист повествует: *обрученной бо бывши Матери Его Марии Иосифови, прежде даже не снитися има (πρίν ἢ συνελθεῖν αὐτούς – прежде, чем они стали жить вместе, т. е. в одном доме), обретесе (εὗρέθη – в страд. форме = ἐφάνη, т. е. всем стало заметно и, конечно, прежде всего Иосифу, состояние обрученной ему) имущи во чреве от Духа Свята (18 ст.)*⁹³. «Буря помышлений сумнительных», по выражению церковной песни, восстала в душе праведного старца Иосифа, не знавшего тайны, когда он заметил положительные признаки чревоношения обрученной ему Девы. И когда он, *не хотя Ея обличити (παράδειγματίσαι, т. е. предать ее посредством формального обжалования*

открытому позору), *восхоте тай пустити ю, ангел Господень во сне явился ему, и сказал: не убойся прияти Мариам, жены твоя: рождшеебоя в Ней (τό ἐν Αὐτῇ γεννηθέν, т. е. то, что получало в Ней зачатие, – плод, находящийся в Ней) от Духа есть Свята. Родит же Сына, и наречеши имя Ему Иисус: Той бо спасет люди своя от грех их.* В объяснение такого необыкновенного рождения евангелист замечает: *сие же все бысть, да сбудется реченное от Господа пророком, глаголющим: се, Дева во чреве приимет...* Иосиф, послушный повелению ангела, *прият жену свою. И не знаяше Ея, дбндеже роди Сына своего первенца, и нарече имя Ему Иисус.*

Что Иосиф не имел участия в рождении Иисуса, это евангелисты показывают и в своих родословиях Иисуса Христа (Мф. 1:1–17; Лук. 3:23–38). Так, ев. Матфей о рождении Иисуса Христа выражается иначе, чем о рождении Его предков по человечеству. О последних он говорит: *Авраам роди (ἐγέννησε) Исаака, Исаак же роди Иакова, Иаков же роди Иуду* и т. д., о рождении же Иисуса Христа не говорит: *Иаков же роди Иосифа, Иосиф же, муж Марии, роди Иисуса, глаголемого Христа, как следовало бы ожидать по предыдущему, а говорит: Иаков же роди Иосифа, мужа Марии, из Ней же родися (ἐγεννήθη) Иисус, глаголемый Христос (Мф. 1:16.).* Этою переменою в конце родословия обычного, употребляемого им способа перечисления предков Иисуса, евангелист ясно показывает, что лишь одна Мария стоит в непосредственном отношении ко Христу, как Матерь Его, и что Иосиф, муж Ее, не имел участия в Его рождении. Замечательна подобного же рода особенность и в родословии, проводимом в ев. Луки: *и был (Иисус), яко мним (ὡς ἐνομίζετο, – как думали, полагали), сын Иосифов, а окончено родословие Иисуса словами: Адамов, Божий (τοῦ Θεοῦ)⁹⁴.* Не без основания думают, что у ев. Луки и родословие приводится не Иосифа, а Марии⁹⁵). И такое безмужное рождение Иисуса Христа не нарушает родства его с Авраамом и Давидом и со всеми нами, ибо Пресвятая Матерь Его была действительно дочь Авраама и Давида (Лук. 1:27) и единоестественная нам: а Он от Нее, от Ее крови заимствовал Свое человечество.

II. Церковь Христова учение о рождении Иисуса Христа от Духа Свята и Марии Девы преподавала с самого начала. Это учение ясно выражено в символах древнейших церквей (именно, римской, антиохийской и кипрской), торжественно исповедано на вселенских соборах, и, наконец, внесено, как существенный член веры, в самый никео-цареградский символ. Учители древней церкви, исповедуя чудесность рождения Искупителя мира, благоговели пред глубокою таинственностью Его рождения. «Не спрашивай», говорит, напр., св. *И. Златоуст*, «каким образом Дух образовал младенца в Деве? Если при естественном действии невозможно объяснить способа зачатия, то как можно объяснить его, когда чудодействовал Дух?... Безумны те, которые с любопытством исследывают и тщательно стараются постигнуть рождение неизреченное. Ни Гавриил, ни Матфей не могли ничего сказать, кроме того, что родившееся есть от Духа: но как и каким образом родилось от Духа, этого никто из них не объяснил, потому что было невозможно. Не думай также, что ты все узнал, когда слышишь, что Христос родился от Духа. Узнав и об этом, мы еще многого не знаем, например: как Невместимый вмещается в утробе? Как Всесодержащий носится в чреве жены? Как Дева рождает и остается девою?»⁹⁶).

III. Сверхъестественность рождения Иисуса Христа служила и служит камнем преткновения для разного рода рационалистов и пантеистов как древнего, так и нового времени. Действительность этого события они отвергают. Общим основанием к такому отрицанию является для них чудесность описанного евангелистами образа рождения Иисуса Христа и непостижимость его для разума. Основание, конечно, не достаточное. Для ума человеческого составляет тайну и зарождение каждой человеческой жизни. Законы природы вообще, и в частности законы относительно распространения человеческого рода чрез рождение, установлены живым и личным Богом, и Он имеет власть изменять их согласно целям Своего благодатного царства. Думать иначе значило бы признавать естественный порядок выше Бога и отрицать Его всемогущество. Не желая видеть в Иисусе Христе ничего более,

как только сына Иосифова, новейшие рационалисты (напр. Штраус со своими последователями) объявляют евангельские сказания о рождении Иисуса Христа от Девы *мифом*, сложенным в древнем христианском обществе⁹⁷), подобно тому, как в древне-классическом языческом мире, чтобы возвеличить героев, создавали безнравственные мифы об их божественном происхождении от непорочных дев⁹⁸). Основанием для создания такого мифа на иудейской почве будто бы послужили, с одной стороны, messiанские пророчества ветхого завета (особенно Ис. 7:14), а с другой – желание возвеличить нравственные достоинства Мессии, объяснить Его безгрешность. Но такие утверждения произвольны. Высоконравственные понятия иудейской религии о Боге делают невозможным на иудейской почве появление таких безнравственных мифов, как у греков и римлян. Нельзя допустить появления среди иудеев такого мифа о происхождении Мессии и с точки зрения иудейских понятий о браке, совершенно отличных от языческих. Основа языческих мифов о рождении великих героев и богов от непорочных дев лежит во взглядах язычников на материю и брак, как на зло. И так как в человеческой жизни они нигде и ни в чем не видели ничего хорошего, то все высокое и выдающееся, по их взгляду, не могло явиться обыкновенным путем. Отсюда герои и боги их рождаются от непорочных дев. Не так смотрели иудеи на природу и особенно на брак. У них воспитана была откровением чрезвычайно возвышенная идея о святости брака; брак они считали выше безбрачия или девства; безбрачие для женщин признавалось несчастьем; даже над женщинами, которые давали обет девства, иудеи находили нужным совершать формальный обряд обручения, как это было сделано над Девой Марией⁹⁹). При таких понятиях иудеев о браке и девстве не мог на иудейской почве вырасти миф о рождении Мессии без посредства мужа. – Не могло послужить основанием для образования такого мифа и пророчество Исаии о рождении Мессии от Девы. Оно находится в явном противоречии с исторически сложившимся представлением евреев о Мессии. Современные Христу иудеи, как и нынешние потомки их,

признают Мессию обыкновенным, естественным потомком Давида. «Мы все ожидаем» говорит иудей Трифон, «что Христос будет человек от человеков и что, когда придет, будет помазан Илиею. Посему, если откроется, что Тот, о котором вы говорите, есть Христос, то должно вполне признать Его человеком, рожденным от человеков»¹⁰⁰). Уместно здесь припомнить сказание предания о Симеоне Богоприимце, усомнившемся, при чтении Ис. VII, 14 по греческой библии, в возможности рождения Мессии от Девы и бывшему ему откровении. Несомненно, иудеям чужда была вера в чудесное рождение Мессии. Этим только можно объяснить, почему еретики иудействующие, признававшие Иисуса Мессией, отвергали Его сверхъестественное рождение. Равно для евреев не было необходимости слагать миф для возвеличения Мессии с нравственной стороны. Хотя в ветхом завете было учение о божественности Мессии, но иудеи не ожидали в лице Его Сына Божия; для них Мессия – простой человек, более политический, чем религиозный деятель, а потому в их воззрениях на лице Мессии вопрос о Его нравственных качествах, напр. о Его безгрешности, отступал на задний план. Не видно ни откуда, чтобы они считали Мессию безгрешным. Наконец, нельзя приравнивать евангельское повествование к языческим мифам и потому, что мифы у всех народов создавались в первобытную, доисторическую эпоху, а евреи жили в светлое, историческое время и были народом зрелым.

Рационалисты думают находить и в самом Писании доказательства естественного происхождения Иисуса Христа. Указывают, что в евангелиях Иисус Христос везде представляется сыном Иосифа и Марии: таким знали Его соотечественники и весь еврейский народ (Иоан. 6:42; 7:27; Мф. 12:47); братья Его не веровали в Него (Иоан. 7:5), что будто бы было невозможно, если бы они признавали Его рождение чудесным. Сама Дева называет Иосифа отцем Его (Лук. 2:48). Ни Сам Иисус Христос, ни Матерь Его, ни ученики ни разу не делали попыток доказать Его божественность указанием на сверхъестественное рождение и опровергнуть общее мнение. Даже апостолы Марк, Иоанн и Павел, подробно излагающие

учение о Нем, как о Сыне Божиим, не говорят о Его сверхъестественном рождении. Сама Дева Мария умолчала пред Иосифом о чудесном Его зачатии. Но все эти возражения против сверхъестественности рождения Иисуса Христа нельзя признать основательными.

Неверующие современники Иисуса Христа могли называть и называли Его сыном Иосифа, потому, что юридически Он действительно был «сыном» Иосифа, как и сам Иосиф юридически мог быть назван «мужем» Марии (Мф. 1:16. 19). Иосиф был обручен Марии, а обручение, по законам иудейским (Втор. 22:23–24), считалось равносильным браку. Иисус и жил в доме Иосифа, и пользовался его отеческими попечениями. При неизвестности тайны Его рождения, посему они иначе и не могли называть Его, как сыном Иосифа. Равно и сама Мария, когда говорила «отец Твой (Иосиф) и я», то так говорила потому, что это был единственно возможный способ, как она могла говорить со своим Сыном об Иосифе в присутствии других и в годы отрочества Иисуса Христа, – пока Сам Он не проявил сознания о том, что Он есть истинный Сын Божий. Разглашать об этом событии не было возможности и необходимости ни Матери Иисуса, ни Ему Самому, ни Его ученикам, ибо иудеи еще не созрели для понимания этого чуда, а неверие могло сделать предметом злоречия самую тайну рождения. Поэтому Иисус Христос, а также и Его ученики, в доказательство божественности Христа ссылались на более очевидное, – на Его чудеса. В этой же прикровенности события и причина умолчания о тайне зачатия со стороны Марии пред Иосифом. «Дева молчала», говорит *Златоуст*, «ибо думала, что не уверит жениха, сказавши о необыкновенном деле, а напротив, огорчит его, подав мысль, что прикрывает сделанное преступление. Ежели сама Она, слыша о даруемой Ей толикой благодати, судит по-человечески, и говорит: *како будет сие, идеже мужа не знаю* (Лук. 1:37), то гораздо более усумнился бы Иосиф, услышав о сем от подозреваемой жены. Посему Дева вовсе не говорит Иосифу»¹⁰¹). По той же причине могли не знать о тайне рождения Иисуса и Его братья (не дети Девы Марии). Вообще же должно помнить, что обыкновенные способы человеческого

понимания не приложимы к таким необыкновенным событиям, как чудо рождения Спасителя, описанное евангелистами. Ни Писание, ни Предание не сообщают нам столько данных, чтобы поднять завесу, которая скрывает от нас эту тайну.

Рационализм указывает далее в доказательство естественности рождения Иисуса Христа на умолчание о чудесности Его рождения евангелистов Марка и Иоанна. Но не входило в их задачу повествовать об этой тайне в виду плана их евангелий: евангелие Марка начинается рассказом о деятельности И. Крестителя и крещении от него Иисуса Христа, а евангелие Иоанна изображает деятельность Иисуса Христа в Иудее в целях восполнения (а не повторения) сказаний синоптических евангелий. Возвышенное же учение ев. Иоанна о Боге Слове, при сопоставлении его с приводимым в том же евангелии изречением Спасителя: *рожденное от плоти плоть есть* (Иоан. 3:6), не позволяет думать, чтобы ев. Иоанн представлял рождение Иисуса Христа совершившимся обыкновенным путем. Но что евангелисты не разделяли мнения современников об Иисусе, будто Он – сын Иосифа и Марии, видно из замечания ев. Луки: *Иисус был, как думали, сын Иосифов* (Лук. 3:23). Оговорка была бы излишней, если бы евангелисты думали так же, как их современники.

Не встречается прямых указаний на чудесность рождения Иисуса Христа и у ап. Павла. Но он особенно подробно раскрывает учение об Иисусе Христе, как воплотившемся Сыне Божиим (Рим. 1:3), Господе и Боге (Рим. 9:5; 1Кор. 15:47 и др.), с одной стороны, а с другой, – утверждает наследственное греховное повреждение природы во всем человечестве (Рим. 5:12). Не указывает ли это, что когда он говорил: *посла Бог Сына Своего, единородного, раждаемого от жены* (но не от мужа – Гал. 4:4), то представлял образ рождения Иисуса Христа отличным от рождения обыкновенных людей? Предание же церковное свидетельствует, что под его руководством написано евангелие от Луки, а в этом евангелии ясно утверждается рождение Иисуса Христа от Духа Свята и Матери Девы.

§ 78. Безгрешность Иисуса Христа

Господь Иисус Христос есть человек безгрешный. Он свободен от наследственного и общего всем потомкам Адама греховного повреждения по душе и по телу, хотя и принял от Девы Марии всю природу нашу со всеми ее немощами. Не совершил Он и никакого греха личного. Поэтому хотя Он во всем подобен вам, но *кроме греха*¹⁰²).

I. Иисус Христос заимствовал Свое человечество хотя от дщери человеческой, по естественному происхождению от родителей причастной первородному греху, но родился от Нее по наитию Св. Духа, а посему и родился чистым и непорочным. *Дух Святой найдет на Тя и сила Вышняго осенит Тя*, говорил архангел Деве. Наитие Духа Св. предпочистило и осватило недра Пресвятой Девы для восприятия Бога Слова; без этого благодатного действия не мыслимо не только безгрешное вочеловечение Его, но и то, чтобы Дева удостоилась воспринять Сына Божия¹⁰³). Чудесным же действием Духа Божия совершилось безсеменное зачатие, – а если зачатие, то, без сомнения, и питание, и развитие, и безболезненное рождение Спасителя, т. е. заимствуемые от плоти греха, или от жены, рожденной под законом греха, – и кровь, и дыхание силою Св. Духа очищались, освящались и в таком виде усвоялись Богомладенцу¹⁰⁴). Вследствие такого предпочищающего и освящающего вещество для плоти и крови Сына Божия действия Духа Божия и плод чрева освященной Матери был чистейшим и совершеннейшим: *темже и раждаемое Свято* (*τό γέννώμενον Ἅγιον* – рождаемое Святое) *наречется Сын Божий* (Лук. 1:35), т. е. Тот, Кто рождается свято, без порока, по наитию Св. Духа, назовется Сыном Божиим. Наименование Иисуса Христа Сыном Божиим (подобно как и *Сыном Вышняго* в 32 ст.) относится к человечеству Иисуса Христа, рожденному от Девы. Он есть Сын Божий по человечеству Своему в таком же смысле, в каком в том же евангелии (3:38) называется Адам Божиим, т. е. потому, что получил Свое бытие не от похоти плотской и не от похоти мужеской, но от Бога (Иоан. 1:13; 3:6), подобно тому,

как и Адам непосредственно сотворен Богом. Понятно, что вследствие такого Его происхождения в существе Его нет и не может быть ничего нечистого, грешного. Таким образом непричастность Иисуса Христа первородному греху, хотя Он родился от *плоти греха*, как называли отцы церкви плоть Марии, происходит от Духа Свята. Так сверхъ-естественным рождением Иисуса Христа так же предполагается непричастность Его наследственной греховной порче, как и безгрешность требует сверхъестественного Его происхождения.

Действие Духа Божия, созидавшее тело Иисуса Христа в недрах Пресвятой Девы от плоти и крови Ее, не изменило сущности Его человеческой природы. Поэтому человеческая природа воплотившегося Сына Божия, по безгрешности имея сходство с природой первозданного до его падения, явилась подобною и нашей греховной природе, но только безгрешною, – подобною в том отношении, что обладала свойственными нашей природе в настоящем ее состоянии немощами (2Кор. 13:4), носила в себе возможность страдания и смерти. Апостол учит, что *Бог Сына Своего посла в подобии плоти греха* (Рим. 8:3). Это значит, что Он определил Своему Сыну воспринять на Себя человеческую природу, по существу подобную (ἐν ὁμοίῳματι) той, какую имеют люди, поработанные греху, только не такую же грехолюбивую или склонную ко греху (σαρκός ἀμαρτίας а не ἀμαρτήματος), с какою рождаются, живут и умирают все люди, но чистую от греха и растрепанную. И это понятно. Если воплощение Сына Божия имело целью воссоздание падшей человеческой природы, то Воссоздатель и должен был принять эту природу¹⁰⁵). Только при этом условии возможно во всей полноте и то посредничество Христа, осуществить которое было целью Его явления; только уподобившись по всему и искусившись Сам во всем, кроме греха, Он мог стать милостивым и верным первосвященником пред Богом, могущим сострадать нам в немощах наших и помогать в искушениях (Евр. 2:17–18; 4:15). Нужно, однако, иметь в виду, что эта подверженность страданиям и смерти не была во Христе, как у нас, необходимостью природы. Он имел власть отдать жизнь Свою и власть опять принять ее (Иоан. 10:18). Следовательно,

если Он потерпел смерть, равно как и прочие страдания, то по собственному свободному на то решению¹⁰⁶). Вследствие того, что в теле Христовом не было внутреннего источника смерти и тления, т. е. греха, и самая смерть Его, как и Адама до грехопадения, не могла быть естественной, но могла произойти только насильственно, от действия внешней силы. Но и по отделении духа от тела чрез смерть тело Его, как безгрешное, не могло испытать *тления*, т. е. разложения плоти на ее составные части и полного разрушения. «Имя тления имеет два значения», говорит *И. Дамаскин*. «Во первых, оно означает человеческие страсти или немощи (*πάθη*), как-то: голод, жажду, утомление, прободение гвоздями, смерть или отделение души от тела и подобное. В сем смысле мы называем тело Господа тленным, так как все это Он принял на Себя добровольно. Во вторых, тление означает совершенное разложение тела на стихии, из которых оно составлено, и его разрушение. В этом значении тленность (*φθορά*) многими лучше называется: *διαφθορά* (т. е. гибелью, слав. – истлением). Сего истления не испытало тело Господа (Пс. 15:10; сн. Деян. 13:34–37)... Говорить, что тело Господа, сообразно с первым значением тления, было нетленным и прежде воскресения, нечестиво. Ибо, если бы оно было неистленно, то не было бы одной и той же сущности с нами... А что тело Господа нетленно или *неистленно*, сообразно со вторым значением *тления*, мы исповедуем так, как передали нам богоносные отцы. Мы, конечно, говорим, что после воскресения Спасителя из мертвых тело Господа – нетленно и сообразно с первым значением»¹⁰⁷).

II. Со свободою от первородного греха откровение усвояет И. Христу и полную и совершенную *личную безгрешность*. Безгрешность этого рода должно понимать не в смысле только нравственного превосходства Иисуса Христа пред всеми, когда либо жившими людьми (необычайную нравственную высоту Иисуса Христа признают и рационалисты, отвергающие однако безгрешность Его), но и в том, что Иисус Христос во всей Своей жизни, не смотря на чрезвычайные искушения от диавола в пустыне, от немощей духовно-телесной природы и мира, во зле лежащего, не совершил греховного действия, свободен и от

всякой скрытой греховности, или внутреннего (чувственного и духовного) греховного движения Своей человеческой природы. Иначе Он не был бы и не мог бы быть нашим Искупителем.

Свидетельством полной и совершенной личной безгрешности и святости Иисуса Христа служит начертанный евангелистами чудесный образ Иисуса Христа. При неисчерпаемой полноте совершенств, бесконечно превышающих меру наивысшего естественного человеческого развития, в Нем нет и тени несовершенств, тем более – греховности. Во всей Его жизни напрасно стали бы усиливаться отыскать хоть единственное пятно, или даже заметную тень, омрачающую Его нравственный характер. С именем Его не мирится представление ни о какой нравственной нечистоте или пороке. Но в писаниях самовидцев и служителей Слова не мало и таких свидетельств, в которых прямо утверждается совершенная безгрешность Иисуса Христа.

Так, Сам Иисус Христос, не опасаясь обличений даже ожесточенных врагов Своих, знавших, конечно, учение Писания о всеобщей греховности (Пс. 13:8; Иов. 14:4 и др.), открыто спрашивал их: *кто от вас обличит Мя о гресе (ἀμαρτίας – Иоан. 8:46)*. Пред Своими крестными страданиями Он говорит: *грядет сего мира князь, и во Мне не имать ничесоже (Иоан. 14:30)*. Нигде не видно, чтобы Он, призывая всех к покаянию, и Сам чувствовал нужду в покаянии, испытывал чувство виновности. Напротив, Он усвоял Себе право и власть отпускать грехи, принадлежащее одному Богу (Лук. 5:20–24; Иоан. 5:14; 8:11 и др.). Заповедуя каждому из Своих последователей молиться Отцу: *остави нам долги (т. е. грехи) наши*, Он один никогда, даже на кресте, не просил об оставлении Своих грехов, а между тем именно в самых святых людях всех времен сознание греха и проявляется особенно сильно (1Иоан. 1:8. 10). Все это показывает, что Иисус Христос сознавал Себя безгрешным. Отличительной общей чертой Его духовного настроения было чувство или сознание постоянной близости к Богу, единения с Богом (Иоан. 5:30; 14:10–11; 17:20–23 и др.), чего у людей обыкновенных и грешных не бывает. Свидетельство Иисуса Христа о Своей безгрешности имеет

особенную силу как потому, что внутренний мир человека известен лишь самому человеку (1Кор. 2:11), так и потому, что невозможно допустить в Его самосвидетельстве ни самообольщения, ни обмана. Первое противоречит глубочайшему смирению Иисуса Христа, Который всегда искал только славы Божией и за истину отдал жизнь Свою, а второе непримиримо с высоким совершенством жизни Его и великим делом служения Его роду человеческому.

О безгрешности Иисуса Христа свидетельствуют близкие к Нему лица – Иоанн Предтеча и апостолы. Иоанн, самый строгий, святой и великий пророк своего народа, чуждый всякого лицепрятия, пред которым благоговел весь народ (Марк. 6:20; сн. Мф. 11:11), свидетельствовал о Иисусе: *се, Агнец Божий, взявляй грехи мира* (Иоан. 1:29), имея в виду пророчество Исаии о Нем: *яко беззакония не сотвори, ниже обретеса леств во устех Его; Той язвен бысть за грехи наша, и мучен бысть за беззакония наша* (Ис. 53:4, 59). Себя он считал недостойным не только совершить крещение над Ним (Мф. 3:14), но и развязать ремень обуви Его (Лук. 3:16), а он мог близко знать Иисуса с раннего детства.

Убеждение в безгрешности Иисуса Христа было общим и у всех апостолов. Таковым они признавали Его еще во время Его земной жизни. После чудесного лова рыбы ап. Петр от лица всех их говорил: *изыди от Мене, яко муж грешен есмь* (Лук. 5:8). Но с особенною ясностью они свидетельствовали о безгрешности Иисуса Христа по вознесении Его на небо. Ап. Петр именует Его *непорочным и пречистым Агнцем* (ἀμνος ἀμωμος καί ἀσπίλος – 1Петр. 1:19), И научая подражать Его примеру, свидетельствует о Нем: *Христос греха не сотвори, ни обретеса леств во устех Его; Иже укоряем* (будучи злословим) *противо не укоряше, стражда не прещаше* (не угрожал)... *Грехи наша Сам вознесе на теле Своем на древо* (2:23–24), что Христос единою о гресех наших пострадал, *праведник за неправедники* (3:18; сн. Деян. 3:14).

Ап. Иоанн учил о Нем: *аще кто согрешит, ходатая имамы ко Отцу, Иисуса Христа праведника* (1Иоан. 2:1; сн. 2:19; 3:7),

что Иисус явился, да грехи наша возьмет, и греха в Нем несть (3:5).

Такое же убеждение в безгрешности Иисуса Христа выражает ап. Павел. Он учит, что Его, *не ведавшего греха, Бог по нас грех сотвори* (в рус. пер. – сделал для нас жертвою за грех), да мы будем правда Божия (праведными пред Богом) о Нем (2Кор. 5:21), что в лице Его *имамы архиерея*, который может *спострадати немощам нашим*, ибо был искушен *по всяческому*, кроме греха (Евр. 4:15); что Он архиерей *преподобен* (ὁσίος), *незлобив* (ἀχαχός), *безскверен* (ἀμίαντος), *отлучен от грешник*, Который не имел нужды приносить жертвы за Свои грехи (7:26–27).

Свидетельство апостолов о безгрешности Иисуса Христа ясное и решительное. Возвещают они об этой истине без опасения, что в их словах будут сомневаться. Это значит, что в Его безгрешности и святости убедила их, ежедневно обращавшихся с Ним, жизнь Иисуса Христа. Неосновательно отрицать значение их свидетельств потому, что они будто бы не могли проникнуть в Его сердце, что в общении с Ним они были только в продолжении Его общественного служения. Внешняя жизнь есть выражение внутренней и дает основания для заключений о настроениях сердца, равно как и греховность, если бы она была присуща И. Христу до 30-летнего возраста, проявилась бы в той или иной форме и по достижении Им этого возраста¹⁰⁸).

Наконец, безгрешно святым признают Его и сами враги. Пилат вслух всего народа исповедует: *никоя же обретаю вины в человеце сем* (Лук. 23:4); *неповинен есмь от крове праведнаго сего* (Мф. 27:19). Сотник, стоящий при кресте на страже и пораженный знаменами, сопровождавшими смерть Спасителя, исповедует: *во истину человек сей праведен бе* (Лук. 23:47). Иуда, терзаемый пробудившеюся совестью, возвращает первосвященникам сребренники со словами: *согреших, предав кровь неповинную* (Мф. 27:4). Даже сами иудеи, наблюдавшие за Ним, чтобы обвинять Его в чем-либо, не ослепленные чувством пристрастия, не находили в Нем недостатков, кроме жалких обличений в несоблюдении

предания старцев. На суде они прибегли к лжесвидетельству. Невольное признание Его безгрешности выразили даже фарисеи, когда, искушая Иисуса, говорили Ему: *вемы, яко истинен еси, и пути Божию воистину учиши, и нерадиши ни о ком же, не зриши бо на лице человеком* (Мф. 22:16).

Такие совершеннейшая святость и безгрешность Иисуса Христа, вовсе не свойственная людям в их настоящем падшем состоянии (Рим. 5:12; 1Иоан. 1:8), составляет величайшее чудо в нравственном порядке мира. Отчасти постигнуть это чудо возможно лишь при вере в тайны чудесного рождения Иисуса Христа и ипостасного соединения в Нем человечества с божеством. Сверхъестественным рождением обуславливается свобода Иисуса Христа от первородного греха, а вместе и от унаследованного греховного повреждения природы, каковое повреждение делает невозможным без уклонений в сторону заблуждений и греха нравственное развитие потомков Адама, происходящих путем обычного рождения. Свобода Иисуса Христа от этого греха открывала для Его человечества возможность безгрешного постепенного духовного развития, подобно тому, как такая же возможность предстояла Адаму в его невинном состоянии¹⁰⁹). Но Адам явился в зрелом состоянии его духовно-телесных сил и совершенно свободным от внешних воздействий греха из человеческого мира. Не таким явился в мир Христос и не при таких условиях происходило Его развитие в мире. Он родился бессознательным младенцем и Его развитие должно было совершаться в мире, в котором грех действовал и властвовал уже с непобедимою силою. При таких условиях развития, даже независимо от наследственно натуральной склонности каждого ко греху, невозможна совершенная безгрешность человека. Однако Иисус Христос остался свободен от всяких воздействий греха и заблуждений из окружающего Его человеческого мира, хотя, подобно первому Адаму в его невинном состоянии, имел человеческую свободу, как способность выбора между добром и злом¹¹⁰). Он *не знал греха*, т. е. как свободного противонравственного хотения или действия (2Кор. 5:21). В этом отношении Иисус Христос не только как Бог, но и как человек, превышает силы нашего

земного нравственного разума. Его личная безгрешность по человечеству указывает на обитание и действие внутри духа Христова соединившегося с Его человечеством Самого Бога, – на соединение в Нем, вследствие ипостасного единства божества и человечества, человеческой свободы с идеальной божественной свободой. Так, безгрешность Христа, рассматриваемая среди всеобщей греховности человеческого рода, указывает в Нем не простого человека, а Богочеловека.

III. Неверие в лице рационалистов отвергает и считает невозможной безгрешность Иисуса Христа. Скрытое основание к такому отрицанию – это предположение о Его обыкновенном происхождении. Но открыто рационалисты выставляют другие основания в защиту своего взгляда. Говорят, что Иисус не был бы человеком, если бы не походил на нас в том отношении, что составляет нашу особенность, т. е. грех. Рассуждающие так, очевидно, не хотят знать, что грех, т. е. нарушение законов нравственности, есть то, чего не должно быть, что грех делает человека не таким, каким он должен быть, что Иисус Христос потому и есть истинный «Человек» (*се Человек*), что осуществил Собою идею человека, так как человечество Его безгрешно, что в Его безгрешности – основа нашей уверенности в возможность осуществления человеческого идеала, нашей веры в добро.

Обращаясь к самым евангелиям, из которых заимствуются сведения о земной жизни Господа Иисуса Христа, рационалисты и в них думают находить свидетельства того, что Он не безгрешен. Так, они указывают на то, что Иисус Христос являлся к Иоанну для принятия от Него крещения покаяния, следовательно, и Сам будто бы не считал Себя безгрешным, на историю искушений Его в пустыне (Мф. 4:1–11; Лук. 4:1–13), на Гефсиманское моление о мимоитии от Него чаши страданий. Даже более, образ Его действий в некоторых случаях, напр., суровый будто бы ответ Его Матери на браке в Кане Галилейской (Иоан. 2:4), отказ хананеянке в исцелении ее дочери (Мф. 15:21–28), нежелание видаться с братьями и сестрами (12:46–50), непозволение похоронить отца (8:21–22), изгнание торжников из храма (Иоан. 2:14–16; Марк. 11:15–16), обличительные речи против фарисеев (Мф. 23 гл. и др.),

изгнание бесов из гадаринских бесноватых и позволение бесам войти в стадо свиное, сопровождавшееся ущербом для владельцев стада (Мф. 8:28–38), проклятие смоковницы (Мф. 21:19) и т. п., будто бы и прямо указывает на присутствие в Его характере не безгрешных недостатков. Но при правильном изъяснении евангелий нельзя усматривать в указываемых рационалистами событиях из земной жизни Иисуса Христа доказательств того, что Он не безгрешен.

Так, что касается принятия Иисусом Христом крещения покаяния от Иоанна, установленного Богом и совершаемого Его пророком, то Иисус Христос крестился не потому, что имел нужду лично в покаянии и личном очищении от грехов, а потому, что принятием крещения надлежало *исполнити всяку правду* (Мф. 3:15), подобно тому, как подвергнуться обрезанию, принесению во храм и т. п. Он явился к Иоанну с исповеданием грехов не Своих, а взятых Им на Себя всех грехов человеческих, почему и требовал крещения, как символа покаяния в грехах человечества, для спасения которого Он воплотился, – как предначатия Своего страдания за грехи мира; это Он называл исполнением правды.

Искушение Иисуса Христа в пустыне также не может служить свидетельством причастности Его греху. Во время искушений в пустыне зло не коснулось Иисуса Христа. Искушитель был побежден. Самые искушения имели свой источник не внутри Его, не в самой душе, как у нас, а вне Его, – исходили из внушений со стороны диавола. И по существу своему искушения Иисуса Христа совершенно отличны от искушений, переживаемых нами. По словам апостола, каждый человек *искушается, от своея похоти влеком и прельщаем* (Иак. 1:14). Но в искушениях Иисуса Христа, нет проявления или действия какой-либо греховной похоти. Искушения диавола имели целью, как объясняют историю искушений, склонить Иисуса Христа вместо тяжелого и определенного Богом пути избрать иной путь для искупления человечества, предложенный диаволом и сообразный с мессианскими чаяниями иудеев. Нравственная борьба, пережитая Иисусом Христом во время искушений, следовательно, состояла не в борьбе с

незаконными движениями души, безнравственными желаниями, а происходила в идейной области, в борьбе между двумя идеалами (путями к искуплению), а в этом нельзя усматривать чего-либо греховного¹¹¹).

Неосновательно думают видеть и в Гефсиманских душевных страданиях Спасителя и молении Его о мимоитии от Него чаши страданий проявление малодушного страха смерти, колебания в добре, нравственной слабости, вообще причастности греху. История церкви указывает нам многих святых мужей, и даже жен и детей, бестрепетно и с радостью встречавших мученическую кончину за Иисуса Христа. Возможно ли же, чтобы смертная скорбь Того, Который Сам есть Победитель смерти, происходила от страха пред приближающимися оскорблениями и страданиями в Иерусалиме и на Голгофе? Но Он самые эти оскорбления и страдания переносил, не изъявляя никакого страха, с победоносною твердостью, с высоким спокойствием, то с величием молчания, то со словом любви и помилования о других, а не скорбя о Себе. Склоняясь под тяжестью креста, не Он искал утешения, а Сам утешал других, плакавших о Нем по чувству сострадания (Лук. 23:27). Он и подвергся этим страданиям, наперед зная все, что с Ним будет (Иоан. 23:11), добровольно; Он мог остановить тех, которые приступили к Нему, чтобы взять Его (18:6). Та смертная скорбь, орошенная кровавым потом Его молитвенного подвига, которую испытывала святая душа Спасителя в навечерие дня Его внешних страданий, была не собственною скорбью, а нашею. Иисус Христос, принявши на Себя бремя грехов всего рода человеческого, принял на Себя и всю тягость нашей виновности пред Богом, и все наказания, определенные правдою Божией за грехи, все скорби и страдания телесные и душевные, даже до болезней адových, все смерти, даже до вечной. Посему, представляя Себя в жертву за спасение мира, чистая и святая душа Богочеловека зрела грехи всего человечества во всем ужасном виде со всеми их последствиями. Его умственному взору, в виду Голгофы, как бы представлялись все века жизни человечества, прошедшие и будущие, с теми злодеяниями и преступлениями, которые

совершены или еще будут совершены грешными потомками Адама, *от крове Авеля праведного* (Мф. 23:35) до последнего богохульства антихриста и его последователей. Бездна грехов всего человечества погружала Его в бездну болезней и скорбей. Беспредельно нежное сердце Его ощущало всю силу мучений, неизбежных следствий грехов, всю тягость виновности пред Богом. «Чаша, которую подавал Ему Отец Его», говорит отечественный святитель (митр. Филарет), «есть чаша всех беззаконий, нами содеянных, и всех казней, нами уготованных, которая потопила бы весь мир, если бы Он един не восприял, удержал, иссушил ее; все потоки таких беззаконий сливались для Иисуса в единую чашу скорби и страдания»¹¹²). И таким образом «Он скорбел, тужил, ужасался, прискорбен был душою даже до смерти не потому, чтобы истощилось Его терпение, но потому, что Своими внутренними страданиями очищал Он наши внутренние нечистоты, заглаждал нашу виновность, удовлетворял раздраженному на нас правосудию Божию, и вместе с тем молился о нашем помиловании, прощении и спасении, – и был услышан. Так изъясняет ап. Павел Гефсиманское моление Иисуса Христа, когда пишет к евреям, что Он *во днех плоти Своея* моления и молитвы к могущему спасти Его от смерти с воплем крепким и со слезами принес, и услышан быв от благоговеинства (Евр. 5:7). Как услышан, не избавлен от смерти крестной? Услышан тем образом, что Ему предоставлено Своею крестною смертью и воскресением избавить нас от владычества греха и смерти вечная»¹¹³). Что же касается в частности Его молитвенного обращения к Отцу; *аще возможно есть, да мимоидет от Мене чаша сия* (Мф. 26:39), то напрасно было бы видеть в этом доказательство того, что мысль о телесных страданиях поколебала Того, Кто от века принял на Себя служение примирения человека с Богом. По объяснению св. И. Златоуста, сими словами Иисус Христос «просит избавить Его и от смерти, показывая Свое человечество, и немощь природы, которая не может без страдания лишиться настоящей жизни. Подлинно, если бы Он не говорил ничего такого, то еретик мог бы сказать: если Он был человеком, то Ему надлежало и испытать свойственное

человеку. Что же именно? То, чтобы, приближаясь к распятию на кресте, страшиться и скорбеть и не без скорби лишиться настоящей жизни; ибо в природу вложена любовь к жизни настоящей. Посему Он, желая показать Свое истинное облечение плотью и удостоверить в истине этого домостроительства, с великою ясностью обнаруживает Свои страдания. Это одна причина; но есть и другая, не меньше этой. Какая же именно? Он хотел научить нас молиться, и Сам молился по-человечески, не по божеству, – Божество не причастно страданию, – Он молился, чтобы научить нас просить об избавлении от бедствий; но если это будет невозможно, то с любовью принимать угодное Богу. Потому Он и сказал: *обаже не якоже Аз хочу, но якоже Ты*, не потому, чтобы иная воля Его, и иная Отца, но чтобы научить людей, хотя бы они бедствовали, хотя бы трепетали, хотя бы угрожала им опасность, хотя бы не хотелось им расставаться с настоящей жизнью, не смотря это предпочитать собственной воле волю Божию»¹¹⁴).

Наконец, рационалисты указывают случаи, когда Иисус Христос будто бы обнаруживал такие недостатки, как, напр., гнев, суровость в обращении, резкость в обличениях и пр. Опровержение этих, намеренно односторонних суждений, находится в самых евангельских описаниях событий. Новейшие обличители Иисуса Христа в этом случае лишь подражают современным Христу иудеям, возводившим на Него разные хулы и клеветы. Но если бы в каком-либо случае мы не могли понять способа действий нашего Господа, то и в таком случае мы от всего сердца верили бы, что Он Сам очень хорошо знал, почему так, а не иначе действовал, и что Он в этом случае делал только то, что угодно было Отцу Его. Во всех словах и поступках Его можно и должно усматривать мудрость Господа и Его святые намерения¹¹⁵).

IV. Церковь неизменно признавала полную и совершенную безгрешность Иисуса Христа, как существенное преимущество Его человечества. Эта вера неразрывно соединялась и предполагалась верою в Него, как Икупителя, ибо только безгрешный Иисус Христос-Богочеловек мог быть Спасителем. В первые века христианства, как само собою понятная истина,

безгрешность Иисуса Христа просто была принимаема и исповедуема¹¹⁶). На IV всел. соборе исповедание Его безгрешности внесено и в самое вероопределение собора, а на V всел. соборе было осуждено мнение Феодора мопсуетского, будто Иисус Христос не был изъят от внутренних искушений и борьбы страстей¹¹⁷).

Примечание. – С полной и совершенной безгрешностью со стороны воли соединяется и предполагается в Иисусе Христе и *непогрешимость* ума. Тому, Кто есть воплощение ипостасной Премудрости Божией, Слова Божия, в Ком человечество воспринято в ипостасное соединение с Божеством, не может быть свойственно неведение истины, заблуждение и вообще несовершенства и недостатки обыкновенного человеческого познания. *Аз есмь свет миру (Иоан. 8:12), Аз есмь путь и истина и живот (14:6)*, говорил Сам Иисус Христос о Себе. Рационализм, отвергающий безгрешность Иисуса Христа со стороны воли, отвергает и Его непогрешимость. Рационалисты готовы признать, что Иисус Христос, как учитель религии и нравственности, обладал недостигаемой мудростью, был даже непогрешим в религиозно-нравственной области, но во всех других областях человеческого познания Он, утверждают они, стоял на одном уровне со Своим народом и временем, не свободен был и от предрассудков Своих соотечественников: верил, напр., в чудеса, не зная о неизменности законов природы и невозможности сверхъестественного вмешательства в жизнь природы, допускал бытие дьявола, больных нервными болезнями признавал одержимыми злыми духами, которые мучили больных, и пр. Он и Сам будто бы не усвоял Себе полного ведения истины, а прямо говорил, напр., о неведении Им последнего дня и часа, т. е. времени кончины мира (Мф. 24:36), обо всем узнавал путем обычного расследования, по сообщениям, расспросам других и т. д. Так как наше время стоит далеко выше того времени, когда Он жил, то, говорят, у Него нечему учиться в области теоретического знания, тем более в области, стоящей за пределами чувственного восприятия. Он, как человек, не мог проникнуть в эту последнюю область, не мог дать решение вечных загадок, от

разрешения которых теперь отказывается и философия (агностицизм). Но очевидно, что в основе таких утверждений лежит отрицание богочеловечества Иисуса Христа, признание Его за простого человека, который не был на небе, в недрах Отчих, ничего не видел и не слышал у Отца, не мог, следовательно, и поведать миру ничего из области, стоящей выше познаваемого. И напротив, при убеждении, что Он есть воплощение самой Истины, полное откровение Божества и в Своей личности и жизни, равно и в учении, нельзя не признавать в Нем с безгрешностью воли и непогрешимости ума, – непогрешимости не в одной только религиозно-нравственной области, но и во всех областях знания. Странна и недопустима и сама по себе мысль, будто одна и та же душа, одна и та же личность в одной области имеет способность непогрешимого знания, а в другой – способность заблуждаться, как будто душа может быть разделена на отдельные части (клетки) и как будто разные области знания не соприкасаются между собою... Впрочем, самопротиворечивым со стороны рационализма является утверждение о непогрешимости Иисуса Христа и только в религиозно-нравственной области. Рационализм не допускает совершенной безгрешности и святости Иисуса Христа. Но, не признавая безгрешности, нельзя признавать непогрешимости и в религиозно-нравственной области; как безгрешность предполагает непогрешимость, так и непогрешимость нельзя допустить без безгрешности.

§ 79. Иисус Христос-Богочеловек есть единое Лицо

I. Учением о том, что Иисус Христос есть истинный Бог и совершенный человек, еще не обнимается все содержание догмата о лице Богочеловека. Церковь вводит нас в возможное уразумение и тайны соединения божества и человечества в Иисусе Христе, когда научает исповедовать в Нем, при двух естествах, *единое лице* или ипостась, именно ипостась *Сына Божия*, воспринявшего в единство Своей божественной ипостаси ипостась человеческую. «Веруем», говорят восточные патриархи, согласно с вероопределениями церкви вселенской (III и IV всел. соб.), осудившей несторианское разделение единого Богочеловека на два лица, «что *Сын Божий*, Господь наш Иисус Христос, истощил Себе Самого (*χένωσιν ἀποστήναι*), то есть, *восприял на Себя в собственной ипостаси* плоть человеческую, зачатую в утробе Девы Марии от Святого Духа, и вочеловечился» (Посл. вост. патр. 7 чл.). Это значит, что при действительном различии божества и человечества, с их соответствующими свойствами и деятельными, во Христе Иисусе есть единое лицо Бога Слова (единое Я), единично сознающее Себя во двойстве естеств и управляющее всеми явлениями и обнаружениями жизни Богочеловека. Человеческая природа не получила самостоятельной ипостаси, отдельной от ипостаси Бога Слова, но в ней, т. е. божественной ипостаси, получив ипостась, стала принятой в ипостась Бога Слова. Вследствие этого все действия и состояния человеческой природы в Иисусе Христе являются в собственном смысле принадлежащими воспринявшему ее Богу-Слову, действующему в ней и чрез нее, как через Свой собственный орган, а посему запечатлены характером божественным.

В откровении даются твердые основания для такого представления о единении естеств во Христе Иисусе. Сам Иисус Христос всегда говорил о Себе, как о едином лице, вечном воплотившемся Слове, в единстве самосознания Которого объединяются обнаружения и проявления как божественной, так и человеческой Его природы. В Его

выражениях о Себе нет ни одного изречения, в котором можно бы усмотреть след двойственности Его сознания, обособления божественной и человеческой жизни, божественной и человеческой воли, с двумя обособленными друг от друга рядами действий, из которых каждый имел бы свой собственный самостоятельный центр. Из многих свидетельств Спасителя в подтверждение и пояснение этого приведем некоторые.

Изыдох от Отца, и приидох в мир; и паки оставляю мир, и иду ко Отцу (Иоан. 16:28), говорил Иисус Христос в прощальной беседе с учениками. Конечно, это Он говорил о Себе, не как о человеке. Он, как лицо божественное, как едиnorodный Сын Божий, называет пришествием в мир Свое вочеловечение. И по восприятии человеческого естества Он не перестал быть единым и тем же лицом божеским, ибо, и живя, как Сын человеческий, и оставляя мир, представляет Себя вечным лицом, вечным Сыном Божиим, как и прежде исповедал это, говоря: *никтоже взыде на небо, токмо сшедый с небесе Сын человеческий, сый на небеси (Иоан. 3:13; сн. 14–17 ст.)*. Не прямо ли следует отсюда, что Божеством во Христе принято в ипостасное соединение с Собою человеческое естество?

Приближаясь к страданиям, Он молился Отцу: *и ныне прослави Мя Ты, Отче, у Тебе Самого славою, юже имех у Тебе прежде мир не бысть (Иоан. 17:5; сн. 6–8 ст.)*. Говорил это Вечный, а Вечный, без сомнения, есть лицо божеское и имеет вечную славу. Если же Он молился о прославлении, то не иначе, как по воспринятому Им человечеству. Но и это испрашивается тем же лицом вечного Сына Божия и относится к одному и тому же лицу. Следствие прямое: с божеским естеством нераздельно пребывает человеческое естество в одном лице Христа Богочеловека.

То же заключение следует из свидетельства Его о Себе пред иудеями: *прежде даже Авраам не бысть, Аз есмь (Иоан. 8:58; сн. 12–59 ст.; 10:11–18)*. Этими словами Иисус Христос усвояет Себе, как единому лицу, и вечное божественное бытие и человеческое бытие в мире. Равным образом, как об одном и том же едином лице говорит Он о Себе, что Он есть истина (Иоан. 14:6), источник жизни (6:35. 48. 51), что Он имеет власть

живота и смерти (11:25), будет пригвожден ко кресту и предан смерти (Мф. 16:21; Лук. 18:32), но в смерти победит смерть (Иоан. 2:19; 12:32; Лук. 24:26) и мн. др.

Ясно выражали истину соединения естеств в едином лице Сына Божия и апостолы. Апостол Петр еще во время земной жизни Иисуса Христа исповедал Его: *Ты еси Христос, Сын Бога Живаго* (Мф. 16:16). Апостол не говорит: *в Тебе Сын Бога Живаго*, но: *Ты еси Сын Бога Живаго*. Это показывает, что он богопросвещенными очами веры видел в Иисусе Христе лицо божественное, лицо вочеловечившегося Сына Божия, хотя телесными очами был видим ему в то время только Сын человеческий, беседовавший с учениками Своими. Иисус Христос одобрил исповедание Петрово, а, следовательно, утвердил и то, что в лице Его (Иисуса Христа) человеческое естество соединено с божеским ипостасно, не составляя особой от него личности.

Ап. Иоанн учит: *Слово плоть бысть и вселися в ны* (Иоан. 1:14), т. е. Сын Божий чрез воплощение стал Сыном человеческим (*σάρξ* – *плоть*, в данном случае обозначает весь состав человеческой природы) и жил на земле между людьми (*ἐσχήνωσεν ἐν ἡμῖν* – обитал между нами, жил среди нас, как Сын человеческий, видимо, в течение многих лет, а не явился мгновенно), называясь Христом Иисусом. Само по себе понятно, что, выражаясь таким образом, евангелист представляет восприятие вечным Сыном Божиим природы человеческой в единство Своей божеской ипостаси и во Христе видит Богочеловека¹¹⁸).

Ап. Павел, научая христиан смиреномудрию и указывая в Иисусе Христе высочайший образец смирения, которому христиане должны подражать, говорит о Нем: *уже во образе Божий сый* ¹¹⁹), *не восхищением непщева быти равен Богу* ¹²⁰), *но Себе умалил* ¹²¹), *зрак раба приим* ¹²²), *в подобии человечестем быв* ¹²³), *и образом обретеса якоже человек* ¹²⁴), *смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя* (Филип. 2:6–8)¹²⁵). По ясной мысли апостола. Тот же Самый, Который находится в образе Божии, Который не считал хищением *быти равен Богу*, уничижил Самого Себя, приняв

зрак раба, став по виду и по всему быту как человек, – Тот же Самый смирил Себя, быв послушлив даже до смерти; следовательно, Он и по Своем принятии человечества и унижении до смерти крестной не перестал быть тем же самым божеским лицом, которым был и до Своего самоуничтожения. А отсюда следует, что во Христе не два лица, а одно, – Сын Божий принял человеческую природу в единую Свою личность.

По другим изображениям апостола, Сын Божий, родившийся от жены, был под законом (Гал. 4:4); Сын Божий по плоти родился от семени Давидова (Рим. 1:3; сн. 8:3), или от них же (иудеев) *Христос по плоти, сый над всеми Бог, благословен во веки* (9:5). Этими и подобными изображениями (1Тим. 3:16; Кол. 2:9 и др.) ясно указывается, что Сын Божий и по вочеловечении остается тем же самым Сыном Божиим, и что человечество воспринято Им в единство Своего сознания или личного бытия.

Отсюда можно видеть, как неосновательно утверждение, будто в св. Писании вовсе не предложено учения об ипостасном соединении в божеском лице Иисуса Христа двух естеств. Правда, в Писании не встречаются употребляемые в церковных изложениях догмата выражения: *ипостасное соединение* (ἑνωσις ὑποστατική, unio personalis), *восприятие Сыном Божиим в собственной ипостаси ипостаси человеческой соединение в едином Лице Богочеловека двух естеств* и под. В Писании употребляются другие выражения: явление Бога во плоти, принятие образа человеческого, происхождение Сына Божия от жены, нисшествие Бога в мир, действие Сына Божия в образе раба. Но этими выражениями обозначаются те же понятия, какие соединяются и со словами (терминами), употребляемыми церковью в истолковании открытой в Писании тайны боговоплощения.

Понятно само собою, что только при признании ипостасного соединения естеств в Иисусе Христе удерживает истинный смысл и тайна воплощения Сына Божия. Если же допустить, что во Христе два лица, и, следовательно, соединение мыслить только нравственным, то вместо боговоплощения в Иисусе Христе нужно будет видеть богообитание, вселение Сына Божия

в человеке, как прежде в Моисее и пророках, и даже просто явление Бога в человеческом виде (теофанию). Но тогда разрушается в самой основе и вера в искупление, ибо страдания Иисуса Христа будут не страданиями Бога Своею плотью, воспринято в единство Своей ипостаси, а простого человека Христа.

II. Против учения церкви о соединении божества и человечества в единой ипостаси Сына Божия с древнейших времен выставлялось в качестве возражения, что этим учением утверждается или предполагается *безличность* человечества Иисуса Христа. Если должно признавать Иисуса Христа полным и совершенным человеком, а не признавать этого нельзя, рассуждают противники церковного учения, то вместе с этим будто бы должно признавать, что в человеческой природе Его было и особое лицо, потому что существо или природа в действительном бытии неотделима от ипостаси или лица, что где природа, там должно быть и лицо. Отсюда, – в церковном учении о лице Богочеловека будто бы заключаются несообразности: когда оно утверждает во Христе два естества, то этим утверждает «двуипостасность» Его, а когда утверждает единство ипостаси, то отрицает два естества. Очевидно, говорят, церковное учение нуждается в поправках, усовершенствовании. Но во всех этих рассуждениях является неверным начальное положение, будто церковным учением человечество Иисуса Христа представляется безличным. Человечество является конкретным и действительным только в отдельных человеческих личностях. Так и человечество Иисуса Христа не существовало само по себе, как замкнутая личность до ее принятия Божественным Словом, но сделалось существующим в лице, с лицом и чрез лицо Слова, Которое, будучи от вечности Богом, приняло, во-время, сотворенное человечество Иисуса Христа. Поэтому, человечество во Христе – не чисто *безличное* (не *ἀνυπόστατος*, как говорили некоторые из древних учителей церкви), а только – *несобственно личное* (не *ἰδιούποστατος*), потому что оно воспринято в ипостась Слова *διύποστατος*) и в ней получило свое существование. В Слове и чрез Слово, *Я* Слова есть вместе и *Я* человека Иисуса, в

котором потому именно Бог и человек в соединяются вместе в единое лицо Богочеловека. Св. *И. Дамаскин* это так разъясняет. «Хотя нет естества без ипостаси», говорит он, «и нет сущности без лиц, так как сущность и естество умопредставляются в ипостасях и лицах; однако же нет в том необходимости, чтобы естества, соединенные между собою ипостасно, имели каждое свою ипостась. Ибо возможно, чтобы естества, соединяющиеся в одну ипостась, и *не были безыпостасны*, и имели *не каждое особенную ипостась*, но одну и ту же ипостась. Одна и та же ипостась Слова, сделавшись ипостасью двух естеств, не допускает ни одному из них быть *безыпостасным* (*ἀναπόστατος*), равно не позволяет им быть и *разноипостасными* между собою; и не бывает ипостасью то одного естества, то другого, но всегда пребывает *ипостасью обоих естеств нераздельно и неразлучно*. Ипостась не делится и не раздробляется на части, и не уделяет одной части своей тому естеству, а другой – другому, но вся пребывает ипостасью и того и другого нераздельно и всецело. Плоть Бога Слова не получила самостоятельной ипостаси (*ἰδιουπόστατος*) и не стала ипостасью, *разною от ипостаси* (*οὐδε ἑτέρα ὑπόστασις*) Бога Слова; но в ней получив ипостась, стала, лучше сказать, принятой в ипостась Бога Слова (*ἐνυπόστατος μᾶλλον*), нежели самостоятельную ипостасью. Потому она и не остается безыпостасною и не вводит в Троицу иной ипостаси»¹²⁶). Таким образом церковным учением вовсе не предполагается совершенная безличность человечества Иисуса Христа, а отсюда – не имеют силы и утверждения о несообразностях, будто бы заключающихся в учении церкви об ипостасном соединении естеств в лице Богочеловека. Нельзя, конечно, не признать, что церковным учением не дается ответа *на все запросы ума* касательно тайны соединения естеств в Иисусе Христе. И церковь, возвещая тайну воплощения в человеческих понятиях и выражениях, не столько вводит нас во внутреннюю сущность события воплощения, сколько устанавливает самый образ совершения события, его наличность. Она всегда учила, что никакая мысль и никакое человеческое слово не в состоянии совершенно понять и выразить этой тайны. *Никтоже знает*

Сына, токмо Отец... и емуже аще волит Сын открыти (Мф. 11:27; сн. Иоан. 10:15).

Примечание. – В протестантском богословии почти с самого начала реформации, не без влияния, впрочем, некоторой односторонности в раскрытии учения о лице Богочеловека средневекового богословия (понимание воплощения в смысле *соединения* Сына Божия с человеком, а не в смысле *восприятия* Словом человеческой природы), были предлагаемы опыты, продолжающиеся и доселе, устранить мнимый «дуализм» и кажущиеся недостатки древне-церковного учения о лице Иисуса Христа. Уже Лютеру его последователи ставят в заслугу, что он выступил с новым освещением вопроса о способе соединения естеств во Христе и лице Иисуса Христа, Богочеловека, когда пытался найти и указать способ к установке *единства личности* Иисуса Христа – *unio personalis в области природ* или естеств в Иисусе Христе, частнее, – в учении о т. н. *communicatio idiomatum*, т. е. взаимообщении свойств божеского и человеческого естеств, соединившихся в лице Иисуса Христа. Он учил, что божественная и человеческая природы по существу сродны друг другу и человеческая природа способна к усвоению божественной (*natura humana capax divinae*), а божественная – к слиянию с человеческой. *Communicatio idiomatum*, по его воззрению, и выразилось в сообщения божеских свойств человечеству: *quidquid convenit Filio Dei per naturam, hoc convenit Filio hominis per gratiam*. Отсюда *unio personalis* в лице Иисуса Христа состояло в том, что Сын Божий не только воспринял человека, но и Себя всего сообщил человеку, так что *nes divina natura extra carnem, nes caro extra divinam naturam*. И во дни уничижения Иисус Христос, как человек, был всеведущим, всемогущим, вездеприсущим: *(Christus) non tantum ut Deus, verum itiam ut homo omnia novit, omnia potest, omnibus creaturis praesens est*. Уничижение Его во дни плоти состояло лишь в сокрытии божественной славы и величия. Полное и действительное единение во Христе, по смыслу такого учения, достигается слиянием полных двух природ с их отдельными лицами в одно богочеловеческое Я, в сложную богочеловеческую ипостась, образовавшуюся

вследствие органического единения двух полных природ. Подобные же воззрения на лицо Иисуса Христа встречаются в символической книге лютеранства, – в «Formula concordiae»¹²⁷). В своем воззрении на лицо Богочеловека лютеранство, очевидно, стоит на почве древнего монофизитства. Такое одностороннее понимание догмата особенно видимо выразилось, между прочим, в учении лютеранства о присутствии тела Христова в таинстве евхаристии; Лютер объяснял это присутствие сообщением телу Христа божеского свойства вездеприсутствия. Староортодоксальное лютеранское богословие таким образом представило не усовершенствование церковного учения о лице Богочеловека, а в известной степени – воспроизведение осужденного церковью монофизитства, чего, впрочем, не отвергают беспристрастные и из среды протестантских богословов (напр. Дорнер).

Новейшее протестантское богословие, для достижения той же цели – устранения мнимых недостатков церковного учения о лице Богочеловека, обращается к идее самоуничтожения Иисуса Христа – *κενωσις* α. Это т. н. *кенотика* (от *ἐκένωσε* в Филип. 2:7). Сущность протестантской теории кенотики, в оттенках очень разнообразной, заключается в том, что *μορφή* в Филип. 2:5–11 (в этом месте кенотики видят главнейшее библейское основание своей теории) она принимает в смысле *οὐσία*, *substantia*, и таким образом допускает, для устранения мнимого дуализма в учении о лице Иисуса Христа, временное превращение воплотившегося Слова в человечество. Логос или Слово по Своей природе, говорят, изменчиво и способно к развитию, чем отличается от Отца. Воплощение состоит в том, что Слово, сложивши с Себя все божественное, всецело слилось на время с человечеством во Христе, уместило Себя в тесных его пределах и вступило в форму бытия, в которой стало жить по законам человеческого развития, начиная от бессознательного младенческого состояния, до тех пор, пока последнее, достигнув своей цели, не привело Его к прежнему состоянию абсолютно-божественного бытия. Но явная несообразность и недопустимость таких предположений, лежащих в основе приведенного понимания самоуничтожения Иисуса Христа, как

мысль о самопревращении Слова в человека (*μóρφή* в Филип. 2:7 не значит *οἰσία*, *substantia*), как будто Бог может перестать быть Богом и лишиться Своих божественных свойств, напр., всеведения, всемогущества, вездесущия и др., о постепенности развития богосыновнего сознания в Иисусе Христе, а в связи с сим — о постепенности и самого воплощения, потеря человечеством своего самостоятельного значения и т. д., показывает, что подобного рода теории не служат ни усовершенствованием церковного учения, ни разъяснением тайны боговоплощения¹²⁸).

§ 80. Образ соединения двух естеств в едином Лице Богочеловека

Божество и человечество и по соединении их в едином лице воплотившегося Бога Слова однако не перестают быть двумя различными естествами. Церковь, вопреки заблуждениям несторианства и монофизитства, с их разделением и смешением естеств, учит, что два естества в Иисусе Христе соединены, с одной стороны, *неслитно* и *неизменно*, с другой – *нераздельно* и *неразлучно*, так что ипостаснымъ «соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества» (вероопред. IV всел. соб.).

I. Два естества в Иисусе Христе соединены *неслитно* (*ἀσπυχῶτως*), или несмешанно. Это значит, что божество и человечество не смешались между собою в едином Лице Богочеловека так, чтобы из них образовалась какая-либо новая природа полу-Бога – полу-человека, а остаются целосохранными, – соединенными *неизменно* (*ἀτρέπτως*), или непреложно, т. е. ни божеское естество не изменилось в человеческое, ни человеческое не преложилося в божеское, но то и другое пребывают совершенными: божество остается в обладании божественными свойствами без всякого превращения, или уменьшения, или ослабления, и человечество непреложно сохраняет истинно человеческие свойства (св. Прав. испов., отв. на вопр. 38). Божескому естеству Его принадлежат чудеса, всеведение и вообще все, что выше человеческой природы, человечеству – скорби, страдания и все прочее, что несвойственно существу Божию. Вследствие такого соединения естеств, Иисус Христос и является «единосущным Отцу по божеству и единосущным нам по человечеству».

В откровении утверждается полная и совершенная целость естеств в Иисусе Христе во всех тех свидетельствах, в которых Он изображается полным и совершенным Богом, – *образом Бога невидимаго* (Кол. 1:15), в Котором *обитает вся полнота*

Божества телесно (2:9), в человеческом естестве (Филип. 2:7), – и совершенным человеком, с принадлежащими Божеству и человечеству свойствами и действиями. Но если бы естества слились или смешались в одно (как учили монофизиты), так, что человечество было бы поглощено божеством, или божество превратилось в плоть, и из того и другого составилось некоторое новое, – третье естество, то Он не был бы ни совершенным Богом, ни совершенным человеком. В Писании соединение естеств во Христе нигде и не названо превращением или слиянием, но прямо называется *принятием* человечества Божеством (*μορφήν δούλου λαβών* – Фил. 2:7). И по здравому мышлению, как невозможно превращение неизменяемого и беспредельного существа Божия в человечество, или какая-либо утрата Божеством Своих свойств, так и для ограниченной человеческой природы невозможно превращение в природу божественную.

II. Два естества соединены в И. Христе нераздельно и неразлучно. *Нераздельно* (*ἀδιαίρετως*), – это значит, что божество и человечество не составляют двух обособленных друг от друга, подле поставленных только частей, или, что то же, не образуют двух лиц, соединенных только нравственно (как учил Несторий), а составляют единое лице, лице Бога Слова, воспринявшего в собственную ипостась человеческую природу со времени зачатия ее. Сделавшись в воплощении собственным Сыну Божию, человечество со времени воплощения Бога Слова уже не разлучалось и никогда не разлучится от божества Сына Божия: оно соединено с ним *неразлучно* (*ἀχωρίστως*) на всю вечность; соединение их есть *непрерывное*.

Соединение божества и человечества в Иисусе Христе последовало не в другое какое-либо время, но в самую минуту зачатия человеческое естество воспринято было в личность Божества (Пр. испов., вопр. 38). Еще пр. Исаия (7:14) предсказал, что Дева зачнет и родит Сына, Которому собственно принадлежит имя *Еммануил* – Бог с человеками, Бог в нашем человеческом естестве. Сама Она именуется *Материю Господа* (1:43). По словам ап. Павла, послал Бог Сына Своего, *раждаемого от жены* (Гал. 4:4). Так научали

представлять время соединения божества и человечества в И. Христе и древние учителя церкви. «Не должно думать», говорит св. Кирилл александрийский, «что сперва родился от Девы простой человек, а потом низошло на Него Слово; но говорим, что Слово в самой утробе соединилось с естеством человеческим и претерпело плотское рождение, усвоив Себе оное, как рождение собственной Своей плоти»¹²⁹). По мысли блаж. Феодорита, «не прошло даже и мгновения между принятием плоти и соединением ее со Словом»¹³⁰). Св. И. Дамаскин учит: «Божие Слово соединилось не с такою плотью, которая прежде сама по себе уже существовала, но вселившись в утробу св. Девы, без ограничения собственной ипостаси, из чистых кровей Приснодевы образовало плоть, одушевленную душою словесною и разумною..., так что она стала вместе и плотью, – и плотию Бога Слова»¹³¹).

Союз этот не расторгнулся не только во все время земной жизни, но и в самой смерти Иисуса Христа (Прав. исп. вопр. 46), почему Писание и говорит, что иудеи *Господа славы распяли* (1 Кор. 2:8), что *Господь Бог стяжал церковь кровию Своею* (Деян. 20:28), что мы, *врази бывшие, примирихомся Богу смертию Сына Его* (Римл. 5:10). Древние учителя единодушно отвергали мысль, будто божество оставило человечество Иисуса при страданиях. «Божество, говорить блаж. Феодорит, не отделялось от человечества ни на кресте, ни во гробе»¹³²). По словам св. Дамаскина, «хотя Христос умер, как человек, и святая душа Его разлучилась с пречистым телом, однако же Божество пребыло неразлучно с обоими, т. е. с душою и телом. И таким образом одна ипостась не разделилась на две ипостаси, ибо душа и тело с самого начала равно имели бытие в ипостаси Слова... Хотя во время смерти и разлучились они между собою, однако же каждое из них не перестало иметь единую ипостась Слова, так что одна ипостась Слова была ипостасию и души и тела. Ибо ни душа, ни тело никогда не имели собственной ипостаси, кроме ипостаси Слова; ипостась же Слова всегда одна, а не две... И хотя душа разлучилась с телом по месту, однако же была соединена (с ним) ипостасно чрез Слово»¹³³).

Наконец, этот союз будет продолжаться всегда, и второе лицо Св. Троицы будет вечно соединено с плотию. По свидетельству откровения, Он воскрес плотию Своею, в которой и являлся ученикам (20:26–27), во плоти вознесся на небеса, как Сын человеческий (Иоан. 6:62; Лук. 24:50–55), во плоти явится судить живых и мертвых. *Сей Иисус, вознесыйся от вас на небо, такожде приидет, имже образом видесте Его идуща на небо* (Деян. 1:11), говорили ангелы ученикам Его при вознесении Спасителя. Сам Он возвестил; *егда приидет Сын человеческий во славе Своей, и вси святии ангелы с ним, тогда сядет на престоле славы Своея* (Мф. 25:31). Следовательно, и ныне, сидя одесную Отца, Он пребывает с человеческим естеством. С этим же естеством Он пребудет и во веки. «Если кто говорит», вразумляет св. Григорий Б. иначе думающих, «что теперь отложена Им (Спасителем) плоть; и божество пребывает обнаженным от тела, а не признает, что с восприятым человечеством и теперь пребывает Он и придет; то да не узрит таковой славы Его пришествия! Ибо где теперь тело, если не с Восприявшим оное? Оно не в солнце, как пустословят манихеи, положено, чтобы прославиться безславием; оно не разлилось и не разложилось в воздухе, как естество голоса, и излияние запаха, и полет неостанавливающейся молнии. Иначе, как объяснять то, что Он был осязаем по воскресении (Иоан. 20:27), и некогда явится тем, которые Его прободали (Иоан. 19:37)? Божество само по себе невидимо»¹³⁴).

§ 81. Следствия ипостасного соединения естеств в Иисусе Христе по отношению к Нему Самому

Частнейшее раскрытие догмата о соединении естеств в единой ипостаси Бога Слова дается в учении о т. н. *следствиях ипостасного соединения естеств во Христе* по отношению к Нему Самому. Одни из них частнее объясняют понятие о неслиянном и неизменном соединении естеств, а другие – понятие о нераздельном и неразлучном соединении. Учение это имеет существенное значение для правильного понимания догмата об искуплении.

I. Следствиями неизменного пребывания во Христе как божеского, так и человеческого естества являются *двойство воли* и *двойство действований* во Христе. Связь между этими истинами понятна. Существо разумное не может быть без воли, а воля – без свойственного ей действования. Следовательно, как божество, всецело пребывающее во Христе, не может быть лишено божеской воли, а божеская воля – божеского действования, так и человечество, воспринятое Им и в Нем всецело пребывающее, не может быть лишено человеческой воли, а человеческая воля – человеческого действования.

1. Откровение прямо свидетельствует о *двух волях* во Христе. Так, Спаситель пред страданиями молился: *Отче, аще возможно, да мимоидет от Мене чаша сия; обаче не якоже Аз хочу, но якоже Ты* (Мф. 26:39), – не Моя воля, но Твоя да будет (Лук. 22:42). В другой раз Он исповедовал: *сних с небесе, не да творю волю Мою, но волю пославшаго Мя Отца* (Иоан. 6:38). Различая в обоих этих случаях волю Свою от воли Отца и подчиняя первую последней, Господь Иисус указывал, без сомнения, на Свою волю человеческую, потому что воля Его, как Сына Божия, не различна от воли Отца, а одна и та же с нею. Евангелисты нередко упоминают о проявлениях воли Его, собственно человеческой (Марк. 6:48; 7:24; 9:30; Мф. 26:17; 27:34; Иоан. 1:43; 5:21; 7:1; Филип. 2:8 и др.).

Церковь утвердила догмат о двух волях в И. Христе на VI-м вселенском соборе: «*две естественные воли или хотения в*

Нем (Христе) неразлучно, неизменно, нераздельно, неслиянно... проповедуемъ», – говорится в соборном вероопределении, направленном против монофелитов. Монофелиты свое лжеучение основывали на том соображении, будто хотение в И. Христе принадлежит и должно быть относимо не к естествам, различаемым и по восприятию Словом человечества, но к лицу, единому в двух естествах. А посему, говорили они, если в Иисусе Христе одно лицо, то должно признать в Нем и одну волю. Подобным же образом рассуждают и новейшие противники церковного учения о лице Иисуса Христа. Это учение будто бы запутывается в противоречиях, когда отрицает монофелитизм и признает две воли во Христе. Если бы во Христе было два лица, то тогда можно бы допустить в Нем и две воли, но так как в Нем одно лицо, то должна быть и одна божеская воля. Древние учителя церкви (Софроний, патр. иерусалимский, особенно Максим исповедник и Мартин, еп. римский, позднее – И. Дамаскин), обличая лжеучение монофелитов, разъясняли, что воля ближайшим образом принадлежит естеству, почему во Христе и две *«естественные воли»*, но *один* только *желающий* и *действующий* в обоих естествах, как носитель и обладатель обоих естеств. «Так как во Христе два естества», говорит св. *И. Дамаскин* (следуя Максиму исповеднику), «то утверждаем, что в Нем и *две естественные воли*, и два естественные действования. Но как два естества Его составляют одну ипостась, то говорим, что *один и тот же и желает, и действует естественно* – по обоим естествам, из которых, и в которых, и которые – Христос Бог наш... желает и действует нераздельно, но соединенно, ибо желает и действует в том и другом естестве (*μορφῇ*), при взаимном общении обоих. У кого сущность одна и та же; у тех и хотение и действование одни и те же; а у кого сущность различна, у тех различны и хотение и действование. И наоборот, у кого хотение и действование одно и то же, у тех и сущность одна и та же; а у кого различны хотение и действование, у тех и сущность различна». И еще: «поелику Христос один и ипостась Его одна, то *один и тот же есть хотящий и божески и человечески*. Но поскольку Он имеет два естества, способные хотеть, потому что

разумны, ибо все одаренное разумом способно хотеть и свободно, то говорим, что Христос имеет *два хотения*, или *две естественные воли*. Ибо Он может хотеть по обоим естествам Своим, так как и восприял естественную нам силу хотения»¹³⁵). И так как «человеческая воля соединилась с божественною и всеильною волею (Слова) и сделалась волею вочеловечившегося Бога», т. е. стала неотделима в ипостаси Слова от божественной Его воли, то последняя не имела сама по себе особого *предмета хотения*, который бы не был вместе с тем и предметом желания со стороны воли человеческой, равно как и наоборот; другими словами, – так как «хотящим по обоим естественным волям всегда был один», то обе воли проявлялись, как *одно желание* (*θέλησις*) единого хотящего¹³⁶). Его человеческое хотение подчинялось Его божественному и всемогущему хотению. Такое подчинение происходило однако не по естественной необходимости, а вполне свободно: «душа Господа хотела *свободно*, но хотела свободно того, чего должна была хотеть по изволению воли Его божественной, – хотела не потому, что «одним мановением Слова подвижима была плоть», не пассивно, следовательно, а потому, что не было в ней «противоречия произвола»¹³⁷). Некоторую аналогию такого отношения воли во Христе может представлять жизнь христианина на высшей ступени нравственного совершенства, когда добродетель является как бы второй природой, когда воля праведника непосредственно устремляется к добру (согласуется с волею Божиею), без всякого внешнего понуждения.

2. В неразрывной связи с учением о двух естественных волях стоит признание и *двух естественных действований* (*ἐνέργειᾱ*) во Христе (опред. VI всел. соб.) при единстве (аналогично с учением о двойстве воли) действующего и самого действия. «Не говорим», рассуждает св. *И. Дамаскин*, «что во Христе действования раздельны, и естества действуют отдельно одно от другого, но утверждаем, что каждое из них совокупно с другим, с участием другого производит то, что ему свойственно. Ибо Иисус Христос и человеческие дела совершал не как только человек, потому что был не просто человек; и

божеские дела не как только Бог, потому что был не просто Бог, но вместе Бог и человек»¹³⁸). Такое понятие об образе проявления двух естественных действований в древности иногда обозначали выражением – *богомужное действование* (*θεανδρική ἐνέργεια*). «Богомужное действование», по объяснению *Дамаскина*, «означает то, что, по вочеловечении Бога, и человеческое действование Его было божеское, т. е. обоженное и не непричастное божеского Его действования: и божеское действование Его было не непричастно человеческого Его действования, но каждое совершалось с участием другого»¹³⁹). Объясняющей аналогией может служить образ действия раскаленного меча, в котором и железо сохраняет естественную силу рассекать, и огонь – жечь, однако «по соединении железа и огня ни жжение не может быть без рассечения, ни рассечение – без обожжения». Подобно этому, «и во Христе действия божества и человечества различны, но в богомужном действовании неотделимы одно от другого»¹⁴⁰).

II. Следствиями, разъясняющими преимущественно понятие о нераздельности и неразлучности соединения естеств в лице Богочеловека, являются: общение свойств, обожение человеческого естества и нераздельность поклонения И. Христу по божеству и человечеству.

1. *Общение свойств* (*κοινωνία ἰδιωμάτων*, *communicatio idiomatum*) божеских и человеческих в лице Богочеловека состоит в том, что И. Христу, по причине единства ипостаси, как Богу, усвояются имена, свойства и действия, принадлежащие Ему по человечеству, и наоборот, – как человеку имена, свойства и действия, принадлежащие Ему по божеству, или, как объясняет св. *И. Дамаскин*, «Слово усвояет Себе человеческие свойства, потому что все, принадлежащее святой Его плоти (т. е. человечеству Его), есть Его, также и плоти Он сообщает собственные свойства... вследствие ипостасного соединения»¹⁴¹). Ипостасное соединение, таким образом, делает обе природы во Христе близкими и соучаствующими друг другу в принадлежащих им свойствах и действиях, подобно, напр., тому, как вследствие соединения души и тела в единой для обоих природ личности духа существует такая связь и

общение между ними, что переживаемое телом отражается в душе и переживаемое душой отражается в теле. В силу такого общения свойств в Иисусе Христе, божество Иисуса Христа соучаствовало Его страданиям и смерти, принятых Им по человечеству. Здесь основание веры в действительность и силу искупительных страданий Богочеловека.

Откровение ясно утверждает действительность такого общения свойств в Иисусе Христе. В нем часто приписываются Ему, как человеку, имена и свойства божеские, напр. говорится: *Христос по плоти* от иудеев происшедший, *сый над всеми Бог* (Рим. 9:5; *сн.* Иоан. 20:28; Мф. 16:16; 2Тим. 2:8); *никтоже взыде на небо, токмо сшедый с небесе Сын человеческий, сый на небесе* (Иоан. 3:13; *сн.* 5:18; 6:62); *второй человек – Господь с небесе* (1Кор. 15:47); *Иисус Христос вчера и днесь, тойже и во веки* (Евр. 13:8; *сн.* Кол. 2:2–3). И наоборот, нередко свойственное человеку во Христе приписывается Ему, как Богу, напр.: *Господь Бог стяжал церковь кровию Своею* (Деян. 20:28); *иудеи Начальника жизни убили* (3:5), *распяли Господа славы* (1Кор. 2:8), *мы примиримся Богу смертию Сына Его* (Рим. 5:10; *сн.* 8:32; Гал. 2:20); *аще и Сын бже, обаче навиче от сих, яже пострада, послушанию* (Евр. 5:8; *сн.* 2:18; 4:16).

Общение свойств однако не так должно понимать, чтобы свойства одного естества делились свойствами другого, божество получило свойства человечества, а человечество – свойства божества, и таким образом одно естество переходило в другое. Естества соединены неслитно и непреложно, почему каждое сохраняет свои свойства: божество – бесконечность, человечество – ограниченность. Общение свойств имеет место в том только случае, когда природы рассматриваются как нераздельно соединенные в единой личности Иисуса Христа (*in concreto*), а не в отдельности одна от другой, отвлеченно от лица Иисуса Христа (*in abstracto*). «Посему, говоря о божестве Его» (отвлеченно), объясняет св. *И. Дамаскин*, «не приписываем Ему свойств человечества, ибо не говорим, что божество подвержено страданию или создано. А также плоти, или человечеству не приписываем свойств божества, ибо не говорим, что плоть или человечество не созданы. Что же

касается до ипостаси, когда даем ей наименование, заимствованное или от обоих естеств, или только от одного естества, в обоих случаях приписываем ей свойства того и другого естества», – напр., можем называть Иисуса Христа Богом страждущим, *Господом славы распятым* (Деян. 26:23), равно как именовать Его предвечным Младенцем, безначальным Человеком и под.¹⁴²). Допустить общение свойств вне единства ипостаси значило бы отрицать и божество и человечество, подставляя вместо них новое, третье естество, составившееся из смешения того и другого.

Так, вследствие принятия Сыном Божиим в единство Своей ипостаси человеческого естества и удостоения теснейшего общения с Божеством, уничтожается и разрешается то противоречие конечного и бесконечного, та бездна между ними, которые искони смущали ум и сердце человеческое. «Вне Христа, рассматриваемые *in abstracto*, а не *in concreto*, божественное и человеческое навсегда остаются разделенными бездною абсолютной противоположности бесконечного и конечного, безграничного и тварного. Только взирая на Христа, мы осмеливаемся не считать чуждым Божеству все истинно человеческое, и в состоянии становимся чувствовать бесконечную радость и утешение, даваемые сознанием такой близости к Богу, какой не чаял никто в мире и какая на ум никому не всходила до явления нашего Посредника и Примирителя с Богом»¹⁴³).

2. *Обожение человечества (θεώσις τῆς σαρκός, deificatio)*. Оно состоит не в том только, что человеческое естество Иисуса Христа от соединения с божеством, или, как выражались древние учителя, вследствие *проникновения (περιχώρισις)* Его божеским естеством¹⁴⁴), приобщилось свойств божественных, обогатилось всякою премудростию, благодатию, животворящею силою, – всем, что способно принять, – иначе, возвысилось в своих совершенствах до самой высшей, возможной для человечества, степени, но и в том, что вследствие восприятия его Сыном Божиим в нераздельное и неразлучное личное единство с Собою, вознесено в лице Иисуса Христа на высоту Божества, сопребывает с Ним всюду и во веки веков, принято в

общение власти и силы вечной и «стало едино с Богом (ὁμόθεος) и Богом»¹⁴⁵). Обожение есть, следовательно, не иное что, как другая лишь, обратная сторона воплощения. Что Бог стал человеком, это выражается словом «воплощение». Но «если Бог стал человеком», то и «человек», в свою очередь, «стал едино с Богом и Богом» – по ипостасному соединению; последнее обозначается словом «обожение». Воплощение и обожение представляют, таким образом, две стороны одного и того же промыслительного действия Божия, совпадающие друг с другом и неотделимые одна от другой¹⁴⁶). По отношению к человечеству, принадлежащему И. Христу, это прославление и обожение должно быть понимаемо в *индивидуальном* смысле (т. е. in concreto), но в *родовом* смысле (in abstracto) в Иисусе Христе обожено не одно только Его человечество, но и наше, ибо Иисус Христос есть истинный и совершенный человек, единосущный нам. Само собою при этом понятно, что и сделавшись обожненным, человечество Иисуса Христа однако не лишилось своей ограниченности и не получило какие-либо божественные совершенства, не сделалось, напр., всемогущим, бесконечно премудрым, вездесущим, неизменяемым и пр., ибо с сообщением их изменилась бы сущность естества человеческого. «Как исповедуем вочеловечение без изменения и превращения», говорит св. *И. Дамаскин*, «так равно утверждаем, что и плоть обожена таким же образом... Плоть Господня обогатилась божественными силами по причине теснейшего или ипостасного соединения со Словом, не потеряв ничего из естественных своих свойств, ибо плоть не собственно силою творила божественные дела, но силою соединенного с нею Слова; потому что Слово через плоть обнаруживало Свои собственные действия. Так раскаленное железо жжет не потому, чтобы оно получило от природы силу жечь, но потому что оно получает такое свойство от соединения с огнем»¹⁴⁷).

3. И. Христу принадлежит *единое нераздельное поклонение* (προσχύνησις, adoratio) по божеству и человечеству, как единому лицу, Богу во плоти. «Один есть Христос», говорит св. *И. Дамаскин*, «совершенный Бог и совершенный человек, Ему

поклоняемся, равно как Отцу и Духу, единым поклонением с пречистою плотию Его. Не отвергаем поклонения плоти, ибо ей воздается поклонение в единой ипостаси Слова, Которое сделалось ипостасию для плоти; но не служим твари, – ибо поклоняемся плоти не как простой плоти, но как плоти, соединенной с Божеством, потому что два естества соединились в одно лицо и одну ипостась Бога Слова. Я боюсь касаться горящего угля, потому что с деревом соединен огонь. Поклоняюсь обоим естествам Христовым вкупе, потому что с плотию соединено Божество»¹⁴⁸). Посему апостол говорит, что *о имени Иисусове всяко колено поклонится небесных и земных и преисподних (Филип. 2:10)*, и что *Ему должны поклоняться вси ангели Божии (Евр. 1:6)*. Ап. Иоанн созерцал в таинственном видении, что Агнцу, некогда закланному и ныне сидящему на престоле божественном, тысяча тысяч ангелов и всякое создание воздают боголепное поклонение и воспевают песнь: *благословение и честь и слава и держава во веки веков (Апок. 5:11–13)*.

Латинский культ сердца Иисусова. – Римская церковь к общецерковному учению о поклонении И. Христу одним и единственным поклонением, как Слову воплотившемуся, присоединила частное учение, которое коренным образом извращает догмат единства лица Иисуса Христа, – учение о поклонении Его человечеству и даже части Его тела, именно сердцу. Служение сердцу Иисусову, или т. н. «*культ сердца Иисусова*» появился в Римской церкви сравнительно в недавнее время. Начало его относится к концу XVII в.. Тогда, будто бы, Господь Иисус Христос, избрав Своим орудием благочестивую монахиню Маргариту-Марию Алякок (ум. 1690 г.), являлся ей в видениях, говорил с ней о Своей чрезвычайной любви к людям, показывал ей Свое сердце, и, обучив ее почитанию сердца, приказал ей ввести это служение сначала в своем монастыре (во Франции), а потом распространить его и далее между всеми верующими¹⁴⁹). Служение сердцу приняли под покровительство члены «товарищества Иисусова», и новый культ стал быстро распространяться: иезуиты достигли того, что откровения и видения М. Алякок признаны были достоверными верховною

властию Римской церкви, сама М. Алякок возведена на степень *блаженной* (папою Пием IX в 1864 г.), и, наконец, самый культ был утвержден и благословлен римскими первосвященниками; папа Пий IX учредил (в 1856 г. 23 августа) праздник сердца Иисусова в октаве Божьего тела для всей р.-католической церкви, а папа Лев XIII, признав в этом культе опору и защиту христианского общества, установил особый церемониал св. сердца Иисусова (бreve от 28 июня, 1889 г.). Читателям этого сердца дарованы широкие «духовные привилегии» (полные индульгенции).

По объяснению изобретателей и защитников нового латинского культа, сердцу Спасителя должно быть воздаваемо такое же *служение* (*latría*), какое подобает воздавать Самому Богочеловеку. Иисус Христос, рассуждают они, явил в совершении дела искупления величайшую любовь к людям. *Его пламенная любовь*, со всеми другими совершенствами Его сердца (в переносном смысле), требует с нашей стороны изучения, почитания и благодарности. А чтобы изучать, почитать и благодарить, для этого нужно эту любовь или это невидимое сердце воплотить в чувственном образе, в каком-нибудь символе. Такой символ есть телесный орган Христа, Его *телесное сердце*, – почему и следует этому последнему воздавать служение, какое подобает Самому Богочеловеку. «Служение святейшему сердцу Иисусову», говорит один ученый поборник этого служения (профессор иезуит Юнгман), «существенно направлено к двоякому объекту: первый и главный предмет оного образует *сердце Иисуса в тропическом смысле слова* (т. е. сердце в смысле символа пламенной любви Христовой), а другой и второстепенный предмет есть натуральный символ первого, *телесное сердце* Спасителя... Мы должны почитать и телесное сердце Исккупителя и в строгом смысле слова *поклоняться* ему, так как оно принадлежит лицу Сына Божия». Но хотя почитание телесного сердца Иисуса есть «второстепенный», однако «существенный элемент культа»¹⁵⁰). Таков смысл учения о почитании сердца Иисусова и всей западной церкви. «В соответствие с нашею двойною природою», писал в своем пастырском послании один р.-

католический епископ, «чувствование сердца Иисусова, как и все остальные, обладает двойным предметом: одним – материальным и чувственным, и другим – духовным. Это прежде всего почитание материального сердца Иисуса, по причине его единения с Божеством. Всецело все человеческое нашего божественного Спасителя есть предмет нашего почитания... Как же поэтому сердце Иисуса не может быть предметом особенного культа?.. Не есть ли оно самая благородная и святейшая часть человечества Слова, Которое стало плотию? Не есть ли оно источник Его телесной жизни? Не из этого ли сердца истекли все капли крови, пролитой на кресте и даруемой нам собранною в евхаристической чаше? Это, наконец, сердце, пронзенное на кресте копием солдата, не представляет ли нам одну из самых трогательных ран нашего сладчайшего Спасителя?.. Если уже материальное сердце Иисуса Христа достойно всяких наших хвалений, то, что будет, когда мы... размыслим о нем, как о признаке, как об эмблеме, или символе бесконечной любви вечного Слова, любви Бога, ставшего человеком ради нас“¹⁵¹). Установив поклонение сердцу Иисуса и как части Его природы, в отвлечении от целого Богочеловека, и как символу пламенной любви Христовой, латинская церковь на сердце перенесла все черты целого Христа, олицетворила любовь, явленную Богочеловеком, в части природы Иисуса – сердце. Олицетворение любви в символе сердца достигает такой законченности, что сердце становится совершенно живым лицом. В служении сердцу, к нему, как живому божественному лицу, направлены молитвы, песнопения, размышления, чувствования, обращения, благодарение и прославление¹⁵²). В честь его установлено особое богослужение, как бы новоявленному и прославленному угоднику Божию, свои священные времена (все пятницы года, последние три дня в посту, первый и последний день каждого года, особенно же пятницы в октаве Божьего тела) и даже часы (с четверга на пятницу каждой недели, в воспоминание Гефсиманского моления Спасителя о чаше), с особыми благочестивыми упражнениями; ему посвящены особые храмы, наделенные

индальгенциями; установлены особые общества (союзы и братства) читателей сердца Иисусова с особыми обязанностями для членов.

Установление латинскою церковью культа сердца Иисусова однако не может быть ничем оправдано. Учение тех, которые не почитают божественное лицо Иисуса Христа *единым поклонением*, было осуждено еще древнею церковью. «Если кто говорит», определили отцы V-го всел. собора (9 п. прот. ерет), «что должно покланяться Христу в двух естествах, от чего вводятся *два поклонения*, особое Богу Слову и особое человеку,... а не поклоняется *одним поклонением* Богу Слову воплотившемуся вместе с Его собственною плотью, как приняла от начала церковь Божия, – тот да будет анафема»¹⁵³). Как изобретатели и поборники культа, так и освятившие его верховным авторитетом папы подводить себя под это осуждение церкви. Заявление сердцепоклонников, что поклонение сердцу Иисуса воздается только по причине ипостасного соединения в Нем человечества с божеством, не может иметь значения. Этим заявлением имеется в виду лишь только скрыть несторианское разделение единого лица воплотившегося Слова, каковое (разделение) предполагается культом сердца Иисуса. Установивши этот культ, римская церковь не только разделяет единое лицо Слова, чтобы воздавать каждой из Его двух природ одинаковое поклонение, но разделяет и самую человеческую природу, чтобы в отдельности поклоняться материальному сердцу Иисуса Христа.

И само по себе почитание телесного сердца Иисусова, т. е. части человеческой природы Спасителя, – нечто странное. Понятно было бы такое почитание, если бы Иисус Христос оставил нам эту часть Своего человеческого существа: тогда бы мы хранили и почитали ее, как бесценную святыню. Но Христос, с прославленным Своим человечеством, во всей его целости, вознесся на небо, – следовательно, почитание какого-либо телесного Его органа есть полная несообразность. Если однако римская церковь установила почитание телесного сердца Иисуса, то почему бы уже не установить почитание и других частей и органов тела Христова, напр., *священного бока*,

священных очей, ушей, языка и т. д. Почитание сердца Иисуса соединяется в латинской церкви с почитанием *изображения* этого сердца¹⁵⁴). Но из целого состава человеческого тела Иисуса выделять Его одно сердце, изображать его и затем почитать, как предмет достойный почтения сам по себе, это опять такая же несообразность, как если бы кто, начертав мозги, написал под ними: «вот мозги блаж. Августина, – почитайте их и поклоняйтесь им – или, начертав уста, сказал бы: «вот златословесные уста Златоуста, – целуйте их“... Существенная и единственная причина, почему нельзя брать и изображать для почитания какие-либо органы Христа или святых, заключается в том, что органы не суть носители образа Божия и не имеют своей индивидуальности или особенности, как органы такого, а не другого человека; органы общи целому виду или даже роду, – каково, напр., сердце; его устройство одинаково у всего рода теплокровных животных. И по смыслу определения VII-го вселенского собора об иконопочитании, – на иконе должно изображать не часть какого-нибудь тела, а личность, которая носит в себе образ Божий¹⁵⁵). От изображения лица уже удобно переноситься мыслью и к первообразному. Но какое же служение (*latria*) может быть воздаваемо нарисованному сердцу и от него *первообразному*, т. е. настоящему сердцу? Чтобы сердце Спасителя обособить от других сердец, сами латины нашли необходимым присвоить ему некоторые украшения (терновый венец, язвы от копия, сияние и пламень, капли крови и воды, крест), делающие понятным, что нарисованное сердце принадлежит Христу. Но такие добавления к изображению сердца принадлежат не природе сердца, а воле и намерению художников. С приданными ему украшениями, сердце становится *знаком*, посредством которого хотят выразить *любовь* Христову, – иначе *символом*. Любовь Спасителя, конечно, для христиан всех веков и народов должна быть и есть предмет благоговейного размышления, созерцания, подражания и почитания (неотделимо, конечно, от самого лица Его). Но имеем ли мы нужду и право для обозначения любви Христовой создавать особый символ, когда уже существует действительное, данное Самим Христом ее изображение в Его

животворящем кресте? Изобретение такого символа и употребление его даже предпочтительно пред крестом Христовым есть произведение *непосредственного воззрения* латинской церкви; оно носит на себе печать *духовной незрелости*, для которой нужно воплотить или олицетворить любовь Христову, Его невидимое сердце в видимом знаке, Крест Христов, – выражение полнейшей и совершеннейшей любви Божией к нам, – представляется непосредственному воззрению католика говорящим главным образом о *страданиях* Христовых и о *правосудии* Божиим, но мало говорящим о любви.

§ 82. Догмат о воплощении Сына Божия с точки зрения разума

Воплощение Сына Божия составляет для нашего разума непостижимейшую в существе своем тайну, – *велию благочестия тайну*. Противники христианского учения делают отсюда заключение, что она не может быть предметом разумной веры, и потому должна быть отвергнута, или принята слепо. Однако нельзя признать такое заключение основательным. Боговоплощение потому и чрез то прежде всего для нас тайна, что Божество и человечество, соединение которых предполагается в воплощении, сами по себе по многим отношениям для нас тайны. Непостижимость этой тайны в том только случае давала бы нам основание и право отвергать ее, как неудобоприемлемую на разумных основаниях, если бы Бог и человек были совершенно понятны для нас и в то же время богочеловечение представляло бы для нашего ума нечто совершенно непонятное. Но может ли кто сказать: «я знаю Бога в самом Его существе, и во мне самом нет ничего для меня непостижимого»? Неразгаданная, но ясно сознаваемая тайна природы человеческой (соединение духа с чистою материею) более ли постижима, чем тайна соединения высочайшего Духа с духом, который уже сам столь таинственно соединен с телом? Поэтому никто не в праве отвергать и тайну боговоплощения по причине ее непостижимости. Непостижимость ее имеет для себя основание как в самой ее сущности, так, с другой стороны, – в свойствах нашего ума, который, вследствие своей ограниченности, встречает целый ряд тайн для себя и в областях более или менее доступных его познанию.

При своей непостижимости, учение о воплощении Бога Слова однако не содержит в себе каких-либо противоречий или несообразностей. Древние и новейшие противники этого догмата видели и видят несообразность с началами разума и потому отвергают действительность боговоплощения на том основании, что будто бы понятие «Богочеловек» включает противоречие в самом себе: кто – Бог, тот не может быть

человек; Божество и человечество, бесконечное и конечное, беспредельное и чувственное, – понятия взаимно исключающие, и вложение бесконечного в природе конечной и ограниченной, безначального – во временной и тленной, невозможно. В частности, усвоение Богу человеческого рождения, страданий и смерти им представляется настолько несогласимым с достоинством и величием Божиим, унижительным для Бога, что древнейшие из них (напр. Цельс и неоплатоники) прямо называли это учение «безумием». Правда, если бы церковь учила, что чрез воплощение Бог, т. е. высочайший Дух, превратился в тело, Существо бесконечное сделалось конечным, лишилось Своих совершенств, то это представляло бы нечто несообразное со здравым мышлением. Но церковь учит не об этом, а только о таинственном *соединении* двух природ – божественной и человеческой в лице вочеловечившегося Сына Божия, без *изменения* их одной в другую. А такое соединение бесконечной природы с конечной, без изменения их одной в другую, не заключает в себе ничего самопротиворечивого. Соединение бесконечного с конечным мы имеем в мире всюду пред глазами, в постоянных обнаружениях и откровениях Божества в мире; оно предполагается самою идеею творения и промысления Божия о мире. Конечное, – созданный Богом мир, – и существует только вследствие своего постоянного соединения с бесконечным, или постоянного действия в мире промыслительной силы Божией, и это соединение, однако без слияния или смешения Божества с миром, не может прекратиться ни на одно мгновение, потому что в то же мгновение прекратилось бы и самое существование конечного. Таким образом, при правильных воззрениях на отношения Бога к миру нельзя вообще отрицать соединения конечного с бесконечным. Необходимо допустить также, что такое соединение может быть весьма разнообразно: иначе Божество соединяется с материей мира, иначе – с силами природы, иначе – с существами низшими, неразумными, иначе – с духами высшими, разумными. Если, таким образом, существует постоянное соединение бесконечного с конечным вообще, а между Богом и человеком, как созданным по образу

Божью, должно быть признано существующим и особенно близкое и внутреннее сродство, то нет оснований отрицать возможность и *особенного* соединения бесконечного с конечной человеческою природою, – *личного* или *ипостасного*, какое возвещается христианским учением о воплощении Бога Слова. «Что у нас несообразного или достойного осмеяния?» – говорит св. *Афанасий В.*, обличая неверие язычников в воплощение Божия Слова: «то, конечно, что Слово, как говорим мы, явилось в теле? Но и сами они, если будут друзьями истины, сознаются, что в этом нет никакой несообразности... Эллинические философы говорят, что мир есть великое тело. И в этом верны они истине... Итак, ежели в мире, который есть тело, есть Божие Слово, и Оно пребывает во всех, совокупно и отдельно взятых, частях мира, – что же удивительного или несообразного, когда утверждаем, что то же Слово пребывало и в человеке? Если вообще ни с чем несообразно быть Ему в теле, то несообразно пребывать Ему и во вселенной, все озарять и приводить в движение Своим промыслом, потому что и вселенная есть тело. А если прилично Слову пребывать в мире и открывать Себя во вселенной, то прилично Ему явиться и в человеческом теле, которое бы Им озарялось и приводимо было в действие; потому что и род человеческий есть часть целого»¹⁵⁶). Подобным же образом рассуждал св. *Григорий нисский*: «кто такой, – говорит он, – по душе младенец, который, смотря на вселенную, не верит, что во всякой вещи есть Божество, проникающее и объемлющее ее и в ней пребывающее? Ибо все зависит от Сущего, и ничему невозможно быть, имея бытие не в Сущем. Посему, если все – в Божестве, и Оно – во всем, то чего стыдятся в домостроительстве таинства, научающего, что среди человеков пребывал Бог, о Котором веруют, что Он и теперь не вне человеков? Ибо хотя способ присутствия Божия в нас не одинаков с тем, однако же, что Бог в нас, равно признается и ныне и тогда. Как теперь в нас пребывает Содержащий естество в бытии, так тогда вступил в единение с нашим, чтобы оно соединением с божественным стало божественно, изъято от смерти, избавлено от мучительства сопротивления»¹⁵⁷). Нет сомнения, что *ипостасное* соединение Бога с человеком

составляет самое высшее проявление Его бесконечного могущества, чудо любви Божией, превосходящее всякое другое соединение, о каком мы знаем до сих пор по опыту (напр., соединение, происходящее от единства религиозно-нравственной жизни, от вселения благодати в человека). Но и такое соединение нельзя считать немислимым. Напротив, мы не совершенно лишены возможности уяснить себе в некоторой степени, на основании веры, эту тайну. Дивное соединение души и тела *в одну личность* человека, в одно чувственно-разумное существо, дает нам поразительную аналогию для тайны нашей веры в воплощение. «Якоже душа словесная и плоть, един есть Христос» (симв. св. Афанасия)¹⁵⁸). Соединение души с телом, духовного с материальным в одно цельное существо так же и даже еще более непонятно, как и соединение Духа божественного с духом человеческим. Между духовною и телесною природою есть не только различие в степени, но и качественная противоположность; их основные свойства даже взаимно исключают себя, как напр. – простота и сложность, измеримость и неизмеримость. Напротив, между нашим духом и высочайшим Духом Божиим нет прямой противоположности: человек сроден Божеству, как Его отобраз (Деян. 17:29); по самой природе есть тяготение нашего духа к беспредельному божественному Духу¹⁵⁹). С этой точки зрения возможность личного соединения Божества с человечеством (восприятия Божеством человечества) во Христе Иисусе становится даже более понятною, чем возможность личного соединения духа с материею в каждом из нас. Древние учителя церкви приводили и другие подобия (анalogии), чтобы показать возможность или мыслимость вочеловечения Бога Слова. Св. *Василий В.* писал: «как Бог в теле? – Так же, как огонь в железе»¹⁶⁰). Блаж. *Августин* указывал, как на такую аналогию, на воплощение мысли в слове: «слово человеческое», говорит он, «имеет свое воплощение. Каким образом? Слово сначала, как слово чисто духовное, как мысль в моем духе, отличается от слова, чувственного звука моего голоса, которое произносят мои уста и которое, будучи ощущаемо чувством, раздается в твоих ушах. Если же слово моего духа, – мысль, которую он родил, – хочет

проявиться во вне, то что оно делает тогда? Оно воплощается в голосе, становится звучащим словом и, открываясь, таким образом достигает тебя. Мое слово существует у меня и воплощается в голосе; Слово Божие было у Отца и воплотилось в человеческом образе. Мое слово, которое было у меня, достигло тебя, открылось тебе; ты слышишь это слово, и тысяча слышат его с тобою; однако же оно – мое слово и не перестало быть моим словом, мыслью моего духа. Слово Божие стало видимым для всех и не переставало быть у Отца. – Дерзнешь ли ты хулить тайну Божия Слова, когда не понимаешь даже человеческого слова»¹⁶¹)?

Что касается в частности того утверждения, будто для Бога унизительно воплощение, что оно несовместимо с Его величием, то такая мысль могла вырасти и действительно выросла на почве языческого мировоззрения. Язычник хотя и искал взаимообщения с Богом, допускал и возможность явления своих богов на земле, тем не менее Божество языческому сознанию представлялось почти всегда чуждым и далеким от человека, страшным и грозным для него. Язычники более боялись, чем любили Бога. При таких представлениях о Божестве, разумеется, невозможно усвоение христианского учения о воплощении Бога, *обитавшего с нами, полного благодати и истины (Иоан. 1:14)*. Мешало такому усвоению господство в язычестве другого еще предрассудка. Язычники не возвысились до понятия о действительном, истинном достоинстве и склонны были измерять достоинство Божества и человека внешней меркой. Поэтому величие Божества языческому сознанию представлялось несколько иначе, чем нашему нравственному сознанию, воспитанному в духе христианства. Христианство воспитало в нас истинное понятие о величии; величие заключается не в гордости, неприступности и силе, а в самоотречении и любви. За недостатком этой мерки достоинства, язычник не мог принять учения о воплощении, по которому Божество не только не умаляется, но даже является в истинном свете, как безграничная любовь, спасающая человека. Не имеющим любви непонятны и дела любви человеческой, а тем более непонятны дела любви Божией. Наконец, господство

в языческом мире дуалистических воззрений на материю и человеческое тело, как на зло, и положительно препятствовало язычнику возвыситься до христианской идеи боговоплощения. Очевидно, и новейшие противники догмата о боговоплощении, повторяющие мысль об унизительности для Бога воплощения, не отрешились от древне-языческих воззрений и предрассудков.

Древние учителя церкви сильно и решительно опровергали это возражение против боговоплощения. «Вовсе нет неприличия рассуждает св. *Афанасий*, «чтобы Слово было в человеке», потому что Слово «содержит все в совокупности (во вселенной), и как во всем, так и в каждой части пребывает и невидимо являет Себя... Если нет несообразности Слову быть в твари, то нет несообразности быть Ему и в человеке»¹⁶²). «Не почитай проповедуемого домостроительства», говорит блаж. *Феодорит* о боговоплощении, «унизительным для Бога, потому что естества чистейшего ничто осквернить не может. Ибо, если солнце... проходя там, где мертвые тела, зловонная тина и много других веществ, издающих смрад, не может оскверниться, то кольми паче Творец солнца и Создатель вселенной... не может оскверниться чем-либо таковым... Ничто не вредит чистейшему. Если занимающиеся врачебным искусством, врачую язвы, не получают сами язв, но больным доставляют здравие, сами же не терпят от них никакого вреда, то кольми паче наилучший художник – Бог, у Которого естество бесстрастно, превыше превратностей и не допускает изменения, при уврачевании нашем не приял на Себя вовсе никакой скверны»¹⁶³). Св. *Григорий нисский* по тому же вопросу рассуждает так: «человеческое рождение, возрастание от младенчества до совершеннолетия, вкушение, питье, утомление, сон, печаль, слезы, оклеветание, судилище, крест, смерть, положение во гроб – все сие, входя в состав таинства, ослабляет как-то веру людей низкого образа мыслей, так что они, вследствие сказанного прежде, не принимают и того, что говорится впоследствии. Не допускается и боголепная мысль о воскресении из мертвых по неприличию понятия о смерти. Но думаю, что, освободив несколько помысл от плотской дебелости, должно наперед уразуметь о хорошем и нехорошем,

что это такое само по себе и по каким признакам понимается то и другое. Ибо никто из людей рассудительных, конечно, не станет противоречить, что по природе одно только из всего постыдно, именно – порочная страсть; в чем же нет порока, то чуждо всякого срама. А к чему не примешано ничего противоположного, то, без сомнения, принадлежит к числу хорошего, и истинно хорошее не имеет примеси противоположного. Все же, что усматривается в области хорошего, боголепно. Посему пусть или докажут, что рождение, воспитание, возрастание, постепенное усовершенствование естества, испытание смерти, возвращение от смерти, суть пороки; или, если соглашаются, что исчисленное не принадлежит к порокам, то по необходимости признают, что чуждое порока нимало не постыдно. Когда же доказано, что, без сомнения, сие хорошо, не жалки ли по своему неразумию утверждающие, будто бы хорошее не боголепно¹⁶⁴)?

С точки зрения рассудочного мышления, в догмате о боговоплощении таким образом нет ничего ни самопротиворечивого, ни несообразного со здравым мышлением. При дуалистических и пантеистических воззрениях на Бога и Его отношение к миру, господствовавших еще в языческом мире, боговоплощение в христианском смысле, конечно, невозможно. С точки зрения дуализма, оно недопустимо потому, что дуализм совершенно отделяет Бога от мира, а в материи вообще и человеческом теле в частности видит злое начало; с точки же зрения пантеизма, отождествляющего Бога с миром, допустимо единение Бога с человеком только в смысле слияния его с Божеством и совершенной утраты своего особого и действительного бытия, а не в христианском смысле. Но совершенно понятна эта возможность при убеждении, что Бог есть Творец и Промыслитель мира, хотя существо боговоплощения и остается тайною¹⁶⁵).

Рассудочные соображения относительно догмата воочеловечения Бога Слова, как и относительно других тайн веры, однако могут приводить человека только к признанию *возможности* боговоплощения, оправдывать разумность

существующей в душе веры в эту тайну. Живое же и твердое убеждение в *необходимости* и *действительности* Божия воплощения может развиваться лишь в нравственной области, в области воли и сердца, при благодатном просвещении от Бога, – в душах тех, которые нравственно созрели или подготовились к восприятию тайны боговоплощения, у кого в душе назрели те религиозно-нравственные потребности, которым удовлетворяет догмат воплощения. Весть о явлении Бога во плоти ничего не скажет уму и сердцу того, кто не способен желать и ожидать явления Бога во плоти. Но она с радостью и восторгом принималась и принимается теми, сердца которых способны чувствовать и разуметь, что это явление *Бога во плоти, полного благодати и истины*, было отзывом любви Божией на зов страдавшего под тяжестью греха и погибавшего в отчуждении от жизни Божией человека, жаждавшего врачевания своих духовных язв и воссоединения с Богом.

Что действительно идея о боговоплощении отвечает религиозно-нравственным потребностям падшего человечества, которое со времени самого грехопадения не переставало искать воссоединения с Богом, об этом свидетельствуют культы всего древнего мира. Не только в богооткровенной ветхозаветной, но и во всех языческих религиях, в их мифах, символах и обрядах, всегда выражалось стремление к соединению неба с землею и человека с Богом. Восток старался разрешить этот главнейший религиозный вопрос, а с ним и вопрос жизни, создавая сказания о многообразных повторяющихся появлениях на земле или воплощениях своих мнимых богов, а запад – не только в сказаниях о воплощениях богов, но и в форме апофеоз. Но само собою понятно, что мифологические сказания о воплощениях богов и апофеозы могли доставлять людям лишь мнимое, а не действительное удовлетворение потребности быть в возможно близком общении с Богом. Только Сам Бог, единый и истинный, обитающий во свете неприступном, мог воссоединить с Собою человечество, приблизившись к людям. Христианство в своем учении о воплощении Бога Слова и возвещает миру, что Бог, по бесконечной любви Своей, для спасения человечества

действительно приблизился к человечеству, соединился с ним, воплотившись во Христе Иисусе, Господе нашем.

Неверие в боговоплощение отвергает значение и этого свидетельства истории о высокой разумности христианского учения о воплощении Сына Божия, как отвечающего коренным религиозно-нравственным потребностям человечества. Многие из рационалистов утверждают, что языческие сказания о воплощениях и превращениях богов и апофеозы послужили основой и для возникновения христианского учения о воплощении Бога Слова. Этими сказаниями, следовательно, лишь подтверждаются рационалистическое отрицание возможности и действительности боговоплощения. В особенности указывают, как на прототип христианского учения о боговоплощении, на учение индийской религии (брамаизма) о появлениях на земле или воплощениях (аватарах, *avatara* – нисхождение) благодетельного бога Вишну в различных образах для избавления людей от разных бед¹⁶⁶). Но такие утверждения и сближения совершенно произвольны. Между христианским учением о воплощении Бога Слова и браминским учением об аватарах находится существенное и глубокое различие. Во-первых, воплощение Сына Божия есть *единственное* и исключительное событие всемирной истории, в котором открылась вся полнота спасающей любви Божией к роду человеческому; оно имеет всеобщее и всеобъемлющее значение. Браминское же учение об аватарах характеризуется тем, что воплощений бога Вишну признается неопределенное и безграничное *множество*: Вишну воплощается целые десятки раз, воплощается в различных формах, начиная с низших (даже в виде вепря и рыбы) и постепенно восходя к высшим, воплощается для разных целей (в виде рыбы, напр., для спасения от потопа Ману, предка человечества, дарователя законов, в виде Кришны – для спасения Индии от тирании царя Камсы). Спасение или благо, которое он приносит в мир, всегда частного рода, ограничивается известным пределом времени, после которого опять является нужда в его воплощении или явлении в известном виде, в известной форме. При том же, помогая миру и людям в своих воплощениях, божество

индийское в этих воплощениях, или точнее – метаморфозах само постоянно развивается и усовершенствуется, как и подобает пантеистическому божеству. В будущем допускаются и ожидаются новые, лучшие его воплощения. Во-вторых, по существу своему индийские воплощения – не действительные воплощения, а чисто призрачные, *докетические*. Они суть дело *Майи*. По выражению текстов индийских священных книг, воплощаясь, Вишну уподобляется актеру, который лишь меняет костюм и надевает маску¹⁶⁷). Даже когда Вишну воплощается и в образе человека, человеческая личность в этих воплощениях теряет всякое значение, так как она становится только личиною, под которою одно лишь божество сохраняет истинное и собственное бытие, среди непрестанно изменяющихся и преходящих форм, облекающих его, – а на долю человека остается одна только задача – найти уничтожение, погружаясь в божество. Ясно, что *такое* учение о боговоплощениях, не имеет ничего общего с христианским учением о воплощении Бога Слова¹⁶⁸).

Неосновательно утверждение и о заимствовании христианской идеи Богочеловека из эллинской идеи обоготворения человеческой природы, – апофеозы человека. В апофеозах человечество, со своими страстями и слабостями, в своем естественном и историческом состоянии, *возвышалось в божество*; в олимпийских богах эллин представлял только самого себя, в своих знаменитейших представителях, не свободных однако от существенных нравственных недостатков. Эллин и не возвысился до понятия о безгрешности или святости богов; все греческие боги – в большей или меньшей степени грешники. По христианскому же воззрению, явление Сына Божия на земле в образе человека есть именно дело *снисхождения Божия* к немощам человека, который сам по себе не в силах уподобиться всесвятейшему Богу, даже только выйти из греховного состояния. Восприятие же Сыном Божиим безгрешной человеческой природы в единство Своей божеской ипостаси и обожение ее в связи с совершеннейшею святостию Иисуса Христа и по Его человечеству поднимают сознание человека о возможном нравственном его совершенстве и

прославлении на несравненно высшую ступень, чем это мыслится в языческих апофеозах, однако без превращения человечества в божество. Что между эллинскою апофеозою человека и христианским учением о воплощении Бога Слова нет ничего общего, это видно и из того, что церковь всегда осуждала и отвергала лжеучения, в которых Иисус Христос представляется обожествленным человеком (арианство, несторианство и т. д.).

Примечание. – С XVIII в. крайними рационалистами было выставлено еще такое возражение против учения о пришествии Сына Божия на землю, разделяемое некоторыми и в настоящее время: вочеловечение Сына Божия для искупления рода человеческого несовместимо будто бы с понятием о неизмеримости вселенной и что только невероятной суетностью и слабостью мысли обитателей земли можно объяснить себе то обстоятельство, почему они эту, подобную песчинке во вселенной, малую планету считают центром промыслительного действия Божия в мире. Для ответа на это возражение нельзя предполагать, как думал Ориген, будто в различных мирах были, одно после другого, различные, подобные нашему, грехопадения и искупления чрез боговочеловечение, так как откровение свидетельствует о единстве Сына Божия (Иоан. 1:1), об однократности Его искупительной смерти (Евр. 9:12. 25; 2:9; 5:9; 7:27; Апок. 5:13 и др.) и всеобъемлющих плодах этой смерти, равно о нераздельном и неразлучном на вечные времена соединении в Нем божества и человечества. Один из известных апологетов христианства (Эббард) решает приведенное возражение следующим образом: «мы не знаем», говорит он, «существуют ли личные существа на других планетах. Но если бы они и существовали и если бы они определяли себя по греху, – все-таки они грешат при таких обстоятельствах и таким образом, что обстоятельства, как равно и способ грехопадения, исключают искупление»¹⁶⁹). А по словам известного философа Шеллинга, самое возражение «не имеет силы, потому что Бог раздает Свои дары не по величине или высоте предмета, а по неисповедимым законам Своего домостроительства, недоступным никакому, самому даже

глубочайшему исследованию, как бы отдавая предпочтение ничтожному и незначительному. Однако, если нужен ответ на вопрос: «почему Бог этой ограниченной и подчиненной части мира дал гораздо более, чем всем остальным, то я думаю», говорит он, «просто ответить на это словами Иисуса Христа, – что это сделано потому же, почему и на небе более радуются одному грешнику, принесшему покаяние, чем девяносто девяти праведникам»¹⁷⁰).

§ 83. Препоблагословенная Дева – Матерь Господа Иисуса Христа

С учением о лице Иисуса Христа тесно связано учение о лице препоблагословенной Девы – Матери Его. Избранная Дева, от Которой чудесно благоволил родиться Иисус Христос, Сын Божий, есть *Приснодева* и *Богородица*.

Приснодевство Божией Матери. Православная церковь исповедует, что Матерь Господа нашего Иисуса Христа **пребывала Девой прежде рожества**, пребыла истинно Девой *в рожестве*, родив Иисуса Христа безболезненно и без нарушения Ее девства, осталась чистою Девой и *по рожестве*, не познав во всю жизнь мужа. А таким образом Она есть *Приснодева* (*Ἀειπαρθένος*, от *ἐι* – присно и *παρθένος* – дева чистая).

I. О девстве Матери Господа Иисуса Христа *прежде рожества*, равно и *в зачатии* и *рождении* Его, ясный и прямые свидетельства находятся в пророческих словах Исаии о рождении Еммануила от Девы (Ис. 7:14; Мф. 1:23), в ангельском благовестии самой Деве Марии о зачатии и рождении Ею Сына Вышнего по наитию Св. Духа (Лук. 1:28–35) и в откровении Иосифу тайны чудесного рождения Иисуса Христа (Мф. 1:19–20). Сам ев. Матфей в повествовании о рожестве Иисуса Христа указывает, что *прежде даже не снитися има* (в син. перев. – «прежде нежели сочетались они», т. е. Иосиф и Мария) *обретесе имущи во чреве от Духа Свята* (1:18), и что Иосиф *не знаяше Ея, дбндеже роди Сына своего первенца* (25 ст.).

В церкви Христовой верование в девственное зачатие и рождество Иисуса Христа, – такое, что родившая не лишилась ни девства, ни наименования Девой, – неразрывно соединялось с верою в Сына Божия, воплотившегося от Духа Свята и Марии Девы. Оно входило в символы частных церквей (римской, кипрской, антиохийской), вошло и в символ никео-цареградский. А в торжественном слове после заседаний III-го всел. собора, произнесенном 25-го декабря, между прочим выражено такое исповедание: «ныне *Отроча родися нам...*

Ныне разрешаются сверхъестественные роды: от Девы, незнающей брака, является плод. О, чудо! Дева рождает, становится матерью, но не испытывает того, что обыкновенно испытывают матери; рождает, как естественно матерям, но остается девою, являясь выше закона рождающих»¹⁷¹).

Как не нарушившее печати девства, рождение Иисуса Христа церковь всегда признавала и безболезненным для Его Матери Девы. Св. *Ефрем Сирийский*, напр., говорит: «мы как зачинаемся с растлением, так и рождаемся с болезнями. Но Христос не так родился: Он рожден *безболезненно*, потому что зачат не растленно. В Деве облекается плотию, но не от плоти, а от Святого Духа; потому родился от Девы; ибо Дух разверз утробу, дабы исшел Человек, создавший естество и сообщивший Деве силу возрастить Его, Дух вспомоществовал при рождении не познавшей мужнего ложа; потому рожденное *не нарушило печати девства* и Дева пребыла без болезней»¹⁷²)... А св. *И. Дамаскин* то же верование церкви выражает так: Господь «рождается в обыкновенное время, по исполнении девяти месяцев, в начале десятого, по обыкновенному закону естественного чревоношения, – но *безболезненно*, превыше всякого рождения... как и пророк сказал: *прежде неже чревоболети Ей, роди, прежде неже приити труду, чревоболения избеже, и пороуди мужеск. пол* (Ис. 66:7). Господь, как по зачати Своем соблюл зачавшую Его Девою, так и по рождении Своем сохранил Ее девство невредимым; один прошел чрез Нее и сохранил Ее *заключенною* (Иез. 44:2). Зачатие совершилось чрез слух, а рождение – обыкновенным путем рождающихся, хотя некоторые говорят (баснословно), что Господь родился из бока Богоматери. Для Него не было невозможного – пройти чрез врата и не повредить их печати»¹⁷³), подобно тому, как Он, по воскресении Своем, мог входить к ученикам Своим сквозь заключенные двери¹⁷⁴). Согласно с этим церковь и в своих богослужебных песнопениях ублажает и исповедует Матерь Господа, как «*без истления Бога Слова рождшую*»¹⁷⁵).

Древние отцы церкви многие из чудесных событий ветхозаветной истории объясняли, как образы и предначертания

совершившегося в рождестве Девы чуда чудес. Такими образами девства ими признаются в особенности: купина во огни несгораемая, море не мокрыми стопами преходно, камень цел, воду источающ, гора, от нее же отсечеса камень не руками, отроцы в пещи невредими и жезл Ааронов прозябший¹⁷⁶).

II. Матерь-Дева пребыла чистою Девою и *по рождестве* Спасителя, – во всю жизнь. Некоторые, хотя не ясно выраженные и не прямые, тем не менее понятные указания на всегдашнее девство Матери Божией находятся в самом же Писании.

Так, пр. Иезекииль, описывая таинственное видение храма, о восточных вратах этого храма говорит: *сия бяху затворенна. И рече Господь ко мне: сия врата заключенна будут, и не отверзутся, и никтоже пройдет ими, яко Господь Боз Израилев внидет ими, и будут заключенна* (44:1–3). По объяснению древних отцов, под вратами заключенными, имеющими открыться только для входа Господа, в таинственном смысле должно разуметь Матерь-Деву, посредством которой Искупитель, Сын Божий, вошел в мир, ибо Она как до зачатия, так и в зачатии, и рождении, и по рождении Богочеловека пребыла в чистом и ненарушимом девстве. Следовательно, Она есть истинно приснодевственная Матерь Божия¹⁷⁷).

Более же прямое свидетельство о приснодевстве Божией Матери можно находить в словах Ее, сказанных благовестнику: *како будет сие, идеже мужа не знаю* (Лук. 1:34)? «Чтобы правильно разуметь сие слово», – говорит отечественный богослов (митр. Филарет моск.), – «необходимо должно, во-первых, предположить, как и предание сказует, что Мариам еще прежде обязала Себя обетом во всю жизнь Свою хранить девство: ибо не обязанная сим обетом и обрученная мужу, какую имела бы причину вопрошать о возможности родить сына: *како будет сие?* Во-вторых, надлежит взять в соображение закон Моисеев (Числ. 30 гл.), по которому обет девы или жены мог быть уничтожен одним словом отца или супруга, и только тогда становился твердым, когда отец или супруг слышал о нем и не отверг оногo. Из сего соображения должно заключить,

также согласно с преданием, что обет девства, который на предсказание о рождении Сына заставил Марию сказать: *како будет сие?* – был уже тогда известен Иосифу и признан им, и что он обручил себе пречистую Деву с тем, чтобы под именем супруга быть стражем Ее девства, которому нужно было таиться под наружным покровом брачного союза в таком народе, который, привлекаясь видимым благословением брака, не постигал высоты девства. По сим обстоятельствам, сколь ни далека была Мариам от того, чтобы не веровать, или сомневаться, или прекословить, или любопытствовать, принуждена однако была спросить ангела: *како будет сие, идеже мужа не знаю?* «Хотя имею мужа по обряду обручения, но у Меня нет мужа по обету девства; обет сей произнесен, утвержден; сколько я не желаю отменить его, столько не позволяет закон (Числ. 30:3). Господь не нарушает Своих законов: как же будет то, что и обет девства сохранится, и закон исполнится, и сын родится?»¹⁷⁸). И конечно, невозможно допустить, чтобы, удостоившись чудесно быть Материю Господа, Она нарушила обет девства; сохранение девства в рождении еще более утверждало святость обета. Невозможно, чтобы и Иосиф, муж *праведен сый* (Мф. 1:19), богобоязненный, знавший, как чудно Мария осталась Девой, перестал быть только хранителем и чителем Ее девства¹⁷⁹). Он должен был ощущать священный страх при мысли приблизиться к Той, Которую осенила сила Духа Святого. Потому-то Спаситель, умирая на кресте, поручил Свою Матерь одному из учеников Своих, сказав ему: *се, мати твоя*, а Ей: *се, сын Твой* (Иоан. 19:26–27), чего, конечно, не могло бы быть, если бы Она имела у Себя мужа или других родных детей. Особенно же невозможно, чтобы Сын Божий избрал для Себя матью ту, которая, неискусобратно родив Сына Вышнего, восхотела потом нарушить девство. Девственный Сын мог родиться только от союза девственников.

Указания Писания на девство Божией Матери поясняются и решительно подтверждаются апостольским преданием. В священных книгах апостолов оно хотя не записано, но признаваемо было церковью именно как преданное устно от

самих апостолов. С подробностью оно выражено в памятнике древности под названием: «*Первоевангелие (protevangelium) Иакова*», известном также под именем «Повествование Иакова иерусалимского о св. Марии». Происхождение его относят ко II веку. В нем описываются обстоятельства жизни пресвятой Девы, рождение Ее от неплодной матери, приведение во храм, воспитание, – говорится о данном Ею обете девства и избрании Иосифа хранителем Ее девства, каковым и изображается праведный Иосиф, о рождении Ею Иисуса Христа (рассказ доведен до избиения младенцев Иродом). Обстоятельства жизни Марии Девы описываются здесь так, как и в жизнеописаниях (Метафраста, св. Димитрия Ростовского), назначенных для церковного употребления. Мысль о всегдашнем девстве Ее и по рождении Иисуса Христа в повествовании Иакова выражена ясно и прямо. Этим памятником древности пользовались и на него иногда указывали христианские писатели II и III в. (напр. Иустин, Климент ал., Ориген), когда повторяли дошедшие до них устно сведения о приснодевстве Марии. Последующие церковные писатели также с полным уважением относились к этому памятнику, воспроизводя в своих рассуждениях или словах на праздники изложенное здесь предание (напр. св. Евстафий, Григорий нисский, Епифаний, Андрей критский, И. Дамаскин) об обстоятельствах жизни Марии и Ее приснодевстве¹⁸⁰).

Церковь засвидетельствовала свое верование в приснодевство Божией Матери и теми наименованиями Ее, которые вошли издавна во всеобщее употребление в церкви. Так, с древнейших времен сделалось как бы собственным именем Марии имя *Девы*¹⁸¹). С древнейших же времен усвоено Ей наименование *Приснодевы* (*Ἀειπαρθένος*, *Semper Virgo*), встречающееся, как обычное, у древнейших отцов церкви (Ипполита, Мефодия, особенно Афанасия, Епифания, Златоуста, Августина, у отцов IV, V и VI го всеел. соборов). Оно вошло во все древнейшие литургии, находится в частности в литургии ап. Иакова, брата Господня по плоти. Тот же смысл имеют наименования Ее: *Присноотроковица* (*Ἀείψαις*, – напр. у Кесария, писателя VI в.), *Невесто невестная* (*Νύμφη*

ἀνύμφετος, т. е. невступавшая в брак, приснодевственная, – в акафисте Богоматери). А на соборах поместных (римском и Медиоланском в 320 г.) и вселенских (V-м и VI-м), с исповеданием приснодевства Богоматери, было произнесено отлучение на тех, которые отвергают этот догмат, каковое отлучение изрекается и ныне в православной церкви в неделю православия¹⁸²).

III. Древние и новейшие противники догмата о приснодевстве Божией Матери утверждают, будто такое учение несогласно с некоторыми свидетельствами самого же Писания о св. Деве¹⁸³). Ссылаются именно на Мф. 1:18 и 25, где будто бы содержатся указания на брачное сожитие Иосифа и Марии после рождения Иисуса, названного в евангелии первенцем, на упоминания священных писателей нового завета о братьях и сестрах Иисуса, которые будто бы были детьми Иосифа и Марии, т. е. плодом их супружества. Но при правильном понимании, эти места Писания не могут служить основанием к отрицанию приснодевства Матери Господа.

Из слов евангелиста; *прежде даже не снитися има* (Мф. 1:18), равно – *не знаяше Ея* (Иосиф), *дондеже роди Сына Своего* (ст. 25), не следует, будто за девственным рождением Иисуса следовало брачное сожитие Иосифа и Марии. Выражение *прежде даже не снитися има – πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοῦς*, т. е. прежде, чем они стали жить вместе, указывает не на брачную жизнь, а на жизнь семейную, или лучше – совместную жизнь под одним очагом. Равно и слова: *не знаяше Ея, дондеже...* не значит, что после Иосиф перестал быть хранителем Ее девства. Цель этого замечания, как показывает связь всего повествования о сомнении Иосифа и разрешении оною ангелом, только указать, что было до рождества Христова; но что было после этого предела, евангелист здесь не имеет намерения что-либо сказать, как и вообще евангелия мало касаются истории Матери Божией. В частности, выражение: *дондеже – ἕως οὗ* – пока, как и *до (ἕως)*, по употреблению его в Библии, нередко означает неопределенную продолжительность времени и состояния и равносильно выражению *»никогда»*, а не непременно указывает предел,

после которого наступит то, чего до него не было. В значении «никогда» оно нередко употребляется, напр.: *не возвратися вран, дондеже изсяче вода* (Быт. 8:7), хотя он и после не возвратился; *седи одесную Мене, дбндеже...* (Пс. 109:3; 1Кор. 15:25), хотя сидение одесную Отца, т. е. равенство Сына с Отцем, не прекратится и по открытии вечного царства славы; *се аз с вами есмь во вся дни до скончания века* (Мф. 28), хотя и по всеобщем воскресении *всегда с Господом будем* (1Сол. 4:17); *от века и до века Ты еси* (Пс. 89:2)¹⁸⁴). Еще менее может говорить против приснодевства Божией Матери наименование Иисуса Христа здесь же (равно и у Лук. 2:7) *первенцем* (*πρωτότοκος* – первородный).¹⁸⁵) Первенцем может быть, а у евреев и должен быть назван всякий, родившийся *первым* (впервые все разверзающее ложесна у всякой плоти – Втор. 18:15), хотя бы после него и не было более детей у его родителей: первенцы у евреев посвящались Богу (Исх. 13:2; см. Лук. 2:23) и за ними были потом великие наследственные права (Быт. 27 гл.). Ангел поразил всех первенцев египетских, хотя в числе их несомненно были единственные дети у отцов (Исх. 12:29)¹⁸⁶).

Что касается, наконец, упоминаний в разных местах новозаветных писаний о братьях (Мф. 12:46–47; 13:55–56; Иоан. 2:12; 7:3–5; Деян. 1:14; 2:1; Гал. 1:19; 1Кор. 9:5) и сестрах (Мф. 13:56) Иисуса, с указанием и самых имен Его братьев (у Мф. 13:55 и Марк. 6:3 – Иаков, Иосия, Симон и Иуда), то они нигде не называются детьми Иосифа и Марии. Наименование «брата» (*ἀδελφός*) нередко употребляется в Библии для обозначения близких родственников, а не только единоутробных братьев (напр., в Быт. 13:8 и 29:15 названы братьями Авраам и Лот, хотя Лот был сыном брата Авраамова, Аррана, как указывается в Быт. 12:4–5; 14:14–16). В таком же смысле надобно принимать и наименование братьев Господних, т. е. в значении близких родственников, а не братьев единоутробных. Подтверждением того, что у Богоматери, кроме Иисуса Христа, не было детей, служит и то, что любящий Сын Ее поручил попечение о Ней после Своей смерти Своему возлюбленному ученику. Но если бы у Иисуса Христа были родные братья и сестры, то странно

было бы возлагать заботы о Ней на постороннее лицо (Иосиф умер прежде предания на смерть Иисуса Христа). Равно невозможно допустить, чтобы родные сыновья могли оставить, бросить свою мать в минуты невыразимой Ее скорби при кресте (Лук. 2:35), а между тем около Нее не было ни одного из так называемых «братьев Иисусовых». Просто близкими родственниками, а не единоутробными братьями и сестрами Господа признавала их во все времена и церковь. Но в каком именно родстве по плоти с Господом Иисусом и чьими детьми были эти братья и сестры Господа, по этому затруднительному вопросу еще в древности были высказаны неодинаковые мнения¹⁸⁷). Так, св. *Епифаний* защищал мнение, что эти братья и сестры – дети Иосифа от первого его брака¹⁸⁸), каковое мнение встречается и у некоторых других отцов и писателей восточной церкви¹⁸⁹), принимается многими за наиболее согласное с преданием и в настоящее время. Блаж. *Иероним* был представителем и защитником другого мнения. Он утверждал, что братья и сестры Господа – не дети Иосифа, но двоюродные братья Спасителя, дети Марии, тетки Господней, родной сестры Богоматери, бывшей замужем за Клеопою¹⁹⁰). После некоторого колебания, это мнение усвоил *блаж. Августин*, повторили его и некоторые другие из западных писателей (Руфин, Иларий Арльский, Аврелий Кассиодор, *Беда Достопочтенный* и т. д.), и в настоящее время оно удерживается не только в церкви р.-католической, но и среди протестантского ученого мира.

Св. Мария – Богородица. Препоблагословенную Деву Марию церковь именует и исповедуют Богородицею (Θεοτόχος, Deipara). Такое наименование усваивается Ей, как объясняет св. *И. Дамаскин*, «не потому, чтобы божество Слова получило от Нее начало бытия, но потому, что само Слово Божие, прежде век не во времени от Отца родившееся и безначально и вечно со Отцом и Духом пребывающее, в последние дни для нашего спасения вселилось в утробу святой Девы и от Нее без изменения воплотилось и родилось». *Восприятие* Сыном Божиим природы человеческой в единство божеской вечной ипостаси Своей, равно и *обожение* этой

природы, последовали в самое мгновение зачатия Сына в утробе Девы, при наитии на Нее Духа Святого. Потому и состояние зачатия Его в утробе Девы и рождение, равно младенчество, возрастание и другие действия и состояния человеческие, принадлежат собственно Тому, Кто есть истинный Бог во плоти, обоживший и самую эту плоть. Следовательно, и святая Дева, как родившая не человека Иисуса, соделавшегося Богом, «но Бога истинного, – и не просто Бога, но Бога во плоти, не с небес принесшего тело и прошедшего чрез Нее, как через канал, но принявшего от Нее плоть единосущную нам, которая в Нем Самом получила ипостась» и которая была обожена с мгновения зачатия, – есть Богородица в собственном и истинном смысле¹⁹¹). И в таком наименовании Ее, очевидно, нет никакой несообразности с понятиями о Божестве (Ср. Простр. Катех. чл. 3).

В откровении даются очевидные основания к наименованию пресвятой Девы Богородицею в собственном смысле.

Пр. Исаия о рождении от Девы Еммануила и евангелист при описании рождества Иисуса Христа говорят: *се, Дева во чреве приимет, и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил, еже есть сказуемо: с нами Бог* (Ис. 7:14; Мф. 1:23). Дева родит Сына, Которому собственно принадлежит имя Еммануил – Бог с нами (Бог крепкий, Отец вечности – Ис. 8 гл.), Бог в нашем человеческом естестве, а это значит то же, что Дева родит воплощенного Бога, а следовательно, и Сама Она – Богородица.

Праведная Елизавета, при посещении ее Мариєю, исполнился Духа Свята, – следовательно, не по простому размышлению или чувству восторга, – прямо исповедала гласом велиим св. Деву Богородицею: *откуда мне сие, да прииде Мати Господа (ἡ Μήτηρ τοῦ Κυρίου) моего ко мне* (Лук. 1:41–43)? Имя Богородицы, следовательно, есть имя боговдохновенное. Здесь особенно ясное обличие настаивавших на именовании Ее только *человеководицею* или *христородицею* (ἀνθρωποτόχος и χοιτοτόκος) вместо Богородицы (Θεοτόκος): Материю Господа Она названа еще

прежде рождения от Нее младенца Иисуса; следовательно, младенец, еще не родившийся, а только носимый в утробе Матери, есть истинный Бог, а Она Сама – Богородица.

Апостол Павел учит: *посла Бог Сына Своего едиnorodного, раждаемого от жены* (Гал. 4:4). Единородный Сын Божий, рожденный от жены, или, по другому изречению апостола, *Бог, явившийся во плоти* (1Тим. 3:16), происшедший от иудеев по плоти – *Бог благословенный во веки* (Рим. 9:5), есть Иисус Христос. Жена, от Которой Он родился, есть Дева Мария. Понятно, что эту Деву-Матерь следует исповедовать и именовать Материю Божиею, или Богородицею. Должно еще заметить, что апостол не сказал: «*чрез жену*» (διὰ γυναῖχος), но *от жены* (ἐκ γυναῖχος), чем показывает, что Сын Божий, родившийся от Девы, действительно заимствовал от Нее плоть Свою, т. е. «в Своей ипостаси дал ипостась плоти, одушевленной душою словесной и разумной, а не вселился в созданного наперед человека, как в пророка»¹⁹²). Следовательно, в словах апостола особенно выражается мысль о Матери Господа, как истинной Богоматери.

Верование, что Деву Марию должно признавать Богородицею, древнейшие отцы церкви выражали, когда учили, что от Нее родился Бог, не употребляя самого слова Богородица¹⁹³). Но в писаниях учителей церкви III века нередко встречается и самое это наименование (у Оригена, Петра алекс., Дионисия алекс.)¹⁹⁴). В IV в. оно сделалось уже общеупотребительным. Как обычное наименование Матери Господа, оно встречается, напр., у св. Афанасия, Ефрема Сирина, Кирилла иерус., Григория Богослова, Григория нисского, Василия В. (в чине литургии), И. Златоустого (тоже) и других. Григорий Б. даже говорит: «кто не признает Марию Богородицею (Θεοτόκον τὴν Μαρίαν), тот отлучен от Божества»¹⁹⁵). Юлиан отступник упрекал христиан своего времени за то, что они не перестают именовать Марию Богородицею, и тем указывал на повсеместность употребления этого наименования¹⁹⁶). Поэтому в V в., когда Несторий хотел заменить это наименование другим, и народ услышал в проповеди имя христородицы вместо Богородицы, – это принято

было с общим негодованием, как необычайное и противное всеобщему и всегдашнему обычаю нововведение¹⁹⁷). А на III всел. соборе было утверждено и провозглашено: «кто не исповедует Еммануила истинным Богом, посему св. Деву – Богородицею, ибо Она родила по плоти Слово, сущее от Бога Отца, ставшее плотию, да будет анафема»¹⁹⁸). Такое вероопределение подтверждено было и на всех следующих вселенских соборах. Св. *И. Дамаскин* в объяснение того, почему церковь усвояла и усвояет особенную важность наименованию и исповеданию Матери Господа Богородицею, указывает, что это наименование представляет самое краткое и вместе полное выражение догматического учения о лице Иисуса Христа. «Мы справедливо и истинно называем св. Марию Богородицею», говорит он, «ибо *сие имя показывает все таинство воплощения*. Если родившая есть Богородица, то, без сомнения, рожденный от Нее есть Бог, без сомнения, также и человек. Ибо как бы мог родиться от жены Бог, существующий прежде веков, если бы Он не сделался человеком?... А сие показывает *одну ипостась, два естества и два рождения Господа нашего Иисуса Христа*». По поводу же и против наименования Ее *христородицею* он замечает: «сие оскорбительное наименование выдумал непотребный Несторий... Христом называется и Давид царь и Аарон первосвященник, – потому что и цари, и священники были помазываемы; христом, но не Богом по естеству, может быть назван и всякий богоносный муж, в каком смысле неистовый Несторий и дерзнул назвать богоносцем Родившегося от Девы. Но да не будет, чтобы мы называли или даже в мыслях своих представляли Его богоносцем; напротив, исповедуем Его Богом воплотившимся. Ибо само Слово стало плотью, зачато от Девы, и изшел из Нее Бог с воспринятым естеством человеческим, которое, при самом приведении его в бытие, обожено было Словом... Потому и св. Дева почитается и именуется Богородицею *не только ради естества Слова, но и ради обожения человеческого естества*»¹⁹⁹).

§ 84. Догмат Римской церкви о непорочном зачатии Божией Матери

I. Римско-католическая церковь к общецерковному учению о лице преблагословенной Матери Иисуса Христа, как Приснодеве и Богородице, «для усиления славы и возвеличения» Ее, присоединила учение о *непорочном зачатии Божией Матери* (*de immaculata conceptione beatae Mariae Virginis*). Буллой папы Пия IX («*Ineffabilis Deus*») 8 дек. 1854 г. это учение объявлено богооткровенным и общеобязательным для членов Римской церкви, т. е. возведено на степень догмата²⁰⁰).

Высоко почитает и благоговеет пред св. Девой и православная церковь. «По качеству Матери Господа, Она благодатию и приближением к Богу, а следственно и достоинством, превосходит всякое сотворенное существо, а потому православная церковь чтить Ее превыше херувимов и серафимов“ (Простр. Кат. о 3 чл.). Высоко превозносит и восхваляет православная церковь и Ее личные нравственные качества: чистоту, святость и непорочность. Но исповедуя безусловную всеобщность первородного греха во всех потомках Адама, как происшедших от родителей путем естественного рождения, православная церковь не делает изъятия из всеобщего закона наследственной греховности и для пресвятой Девы (Посл. вост. патр. 6 чл.). От подчинения этому закону изъят только *единый безгрешный* Иисус Христос, как родившийся необычайным способом, – от Духа Свята и Марии Девы. Но происхождение св. Девы совершилось в порядке жизни падшего человека, под осуждением: *в болезнях родиши чада*, и потому Она родилась причастною первородному греху и его следствием и нуждалась в искуплении для совершенного исправления природы, снятия осуждения и введения в царство Божие²⁰¹). Вследствие этого, по православному пониманию, Ее нравственное развитие и преспеяние совершалось по законам развития и преспеяния вообще падшего человечества, – с постепенностью и в борьбе с первородным грехом, при

содействии благодати Божией, изливавшейся на Нее в меру приемлемости Ею благодати, без нарушения Ее свободы. Посему же и усвоение Ею плодов искупления совершилось при участии Ее разума и свободы. Оно выразилось в глубочайшем и непосредственном Ее соучастии в злостраданиях, самоуничижении и смерти Христовой, каковое соучастие – необходимый путь для искупления во Христе каждого верующего христианина (Простр. Кат. о 4 чл.). Отсюда и соучастие Ее в пренебесной славе и власти Ее Сына не есть только следствие Ее материнской близости к Сыну (Лук. 11:27–28), но и следствие глубокого участия в страданиях за мир Спасителя, какого не могли принимать ни ангелы, ни тем более люди, и усвоения Ею духа любви Божией, открывшейся в искуплении, в такой степени, в какой не усвоил никто из сотворенных существ. Как такая соучастница в самоуничижении и страданиях Своего Сына, Она, когда воскресший Христос вошел по Своему человечеству в ту славу, которую Он имел у Отца прежде сложения мира, также вошла с Ним в Его пренебесную славу, – в соучастие Его власти на небеси и на земли, почему по справедливости Ей принадлежит наименование Царицы небесной.

Но если время искупления пресвятой Девы и освобождения Ее от первородного греха относить ко времени страданий Господа, то во время чревоношения Она была причастна греху, – и даже после. Хотя Она и была освящена в зачатии Сына Божия, но первородный грех еще оставался в Ней до совершенного упразднения его на кресте Христовом. Но как он обнаруживался, в чем состоял, грешила ли Она или нет, – из благоговения к Богоматери рассуждать неуместно. Одно достоверно, что свобода Ее оставалась Ее свободой и благодать Божия не действовала на Нее насильственно, принудительным образом.

Не таковы представления церкви латинской, получившие в ней догматическое значение с провозглашением догмата о непорочном зачатии Девы Марии. «Преблагословенная Дева Мария», учит булла папы Пия IX, «*в первом мгновении Своего зачатия*, по особенной благодати всемогущего Бога и особому

преимуществу, ради будущих заслуг Иисуса Христа, Спасителя рода человеческого, была сохранена свободною *от всякой скверны первородной вины*», – иначе, составляет «*исключение*» из закона всеобщности прародительского греха²⁰²). Частнее, сущность этого учения в римском богословии и катехизисах представляется в таком виде. Не только *рождение* св. Девы, но и самое *зачатие* Ее было *святым и непорочным*. Правда, со стороны родителей зачатие было в порядке жизни падшего человечества, и рождение было болезненным для матери, однако плод рождения был предохранен от греховной скверны действием благодати Божией. Такое странное противоречие разрешают так. Брачное сожитие родителей св. Девы имело отношение, говорят, только к образованию Ее тела и его готовности принять душу, – в зачатии, называемом в римском богословии «*активным*» или «*деятельным*»; в этом зачатии св. Дева была осквернена грехом, ибо оно было делом поврежденной человеческой природы. Но от этого зачатия нужно отличать зачатие «*пассивное*», или «*страдательное*», – это мгновение соединения души с телом, или как выражаются, – момент влития (*infusionis*) *творимой Богом* души в тело. В этом моменте родители не участвуют; его производит Бог, и потому душа, вводимая в тело, может быть благодатию Божиею сохранена от греховной прародительской скверны, что и имело место при введении души св. Девы в тело Ее. Осквернение души грехом, или передача первородного греха совершается чрез сочетание ее с греховным телом. Но при сочетании души св. Марии с оскверненным телом Бог не допустил ей оскверниться, – Он наделил ее (душу) даром первобытной праведности²⁰³). И так как первородный грех есть только потеря дара первобытной праведности, а не какое-либо повреждение самой природы человека, почему для восстановления состояния первобытной праведности достаточно лишь возвращения этого благодатного дара, то св. Дева и родилась без первородного греха, в состоянии первобытной праведности.

Новейшие римские богословы при раскрытии догмата о непорочном зачатии Девы Марии как бы забывают говорить о греховности и в первом мгновении Ее зачатия. Образовалось

представление, будто эта греховность была отражена благодатию, осталась при родителях, а плоду не сообщилась. Они признают, что освящение св. Девы в зачатии было *полнейшим и совершеннейшим*: Она была освобождена не только от первородного греха, но и получила такое обилие благодати, что окончательно утверждена была в добре и не могла согрешить²⁰⁴). Посему и в продолжение всей своей жизни Она была свободна от самолюбивых движений похоти, оставалась не только чистою от греха, но еще имела и дар безгрешности, т. е. невозможность грешить. Такое обилие благодати даровано Ей «в виду будущих заслуг Христовых», без участия Ее сознания и свободы.

В связи с таким пониманием освящения Богоматери, и самое прославление Ее получило в Римской церкви своеобразный характер. В этом отношении представления латинской церкви являются нестерпимыми для религиозной мысли и религиозного чувства православных, вызывают протест и в самом римско-католическом мире. Пресвятая Дева Мария является у них обоготворенным созданием, богоподобным существом, приравненною к Св. Троице, представляется как бы дополнением Ее, четвертым лицом в Троице²⁰⁵), олицетворением божеского милосердия, которое, по их понятиям, более прилично женщине, чем мужчине, т. е., Иисусу Христу, Господу нашему²⁰⁶).

II. Учение о непорочном зачатии Божией Матери должно быть отвергнуто, как учение ложное, не данное в откровении, а измышленное латинскою церковью. В основе его лежит целый ряд произвольных утверждений и предположений, заключающих в себе более или менее грубые несообразности. Так, оно имеет в своем основании: неправильное учение о существе первородного греха, как только недостатке освящающей благодати (потере дара первобытной праведности), выдуманное представление о каком-то «страдательном зачатии», утверждение, что душа каждого человека непосредственно творится Богом и вводится в каждое зарождающееся тело одновременно с человеческим актом зарождения (т. е. в едва заметный семенной зародыш, когда еще тело не образовалось),

предположение об освящении души Девы Марии чрезвычайными дарами благодати при введении ее в тело. Главное же, – учение о непорочном зачатии Божией Матери находится в явном противоречии с основными догматами христианства: а) о всеобщности первородного греха и следствий его в роде человеческом; б) о безусловной необходимости для всех потомков Адама, чтобы спастись, самодеятельного усвоения плодов искупления и в) об отношении благодати к свободе.

а) Первородный грех всеобщ. И римскую церковь мыслится непорочное зачатие Девы Марии, как *исключение* из закона всеобщности греха, как чрезвычайное чудо смотрения Божия. Но чтобы утверждать, и утверждать в смысле догматическом, что такое чудо действительно совершилось, необходимо иметь прямое и ясное удостоверение о том св. Писания и Предания церкви. Без такового удостоверения утверждение непорочного зачатия Девы Марии является произвольным предположением. Между тем слово Божие ясно указывает только одно исключение из общего закона, – что только Иисус Христос, исключительно Он один, принял естество человеческое, родившись от Духа Свята и Марии Девы, по всему подобное нашему, но только кроме греха (1Петр. 1:19; 2:22; I Иоан. 3:5; 2Кор. 5:21; Евр. 7:26). Равно и Предание церкви только Его одного именует *единым* безгрешным²⁰⁷). Но нет свидетельств ни в Писании, ни в Предании церкви, чтобы св. Дева составляла такое же исключение, как Иисус Христос. При происхождении Ее в порядке падшего человечества, – от Адама согрешившего, Она не могла бы относиться к числу дочерей Адамовых и вместе быть чуждою греха Адамова в самом зачатии Своем. Скорби и страдания, каким подвергалась св. Дева в земной жизни, и смерть, которая есть *оброцы греха*, показывают, что Она и действительно не была изъята от первородного греха. Ибо следствия не могут существовать без причины. Правда, и Спаситель, будучи совершенно безгрешен, также страдал и умер, но Он страдал, как Икупитель, взяв грехи мира, чтобы всех спасти. Но для чего Ей нужно было подвергаться скорбям и смерти? Какая цель Ее страданий?

Защитники непорочного зачатия отвечают на это, что св. Дева страдала для того, чтобы заслужить «ублажение паче всех мучеников» и высшую награду. Но этим ответом не разрешается затруднение. Все страдания, скорби и смерть св. Девы ничего не могли прибавить к тому благодатному состоянию и высочайшему достоинству, которых Она удостоилась, как Богоматерь. Другие, более откровенные из римских богословов, прямо отождествляют злострадания и смерть Богоматери с злостраданиями Ее Сына: Своими страданиями, утверждают они, Она участвовала в страданиях и смерти Своего Сына, как жертвоприносительница или соискупительница рода человеческого. Но такие воззрения явно противоречат учению откровения, что *един есть ходатай Бога и человеков, давший Себе избавление за всех*, – Господь Иисус Христос (1Тим. 2:5; ср. Гал. 3:13 и др.). Она же переносила все скорби, страдания и самую смерть, как *общий жребий* всего падшего человечества, – как *общий закон его спасения*.

б) Искупление, совершенное Христом, простирается на всех без исключения людей, в том числе и на пресвятую Деву: *един Христос за всех умре* (2Кор. 5:14; см. 1Тим. 2:6); *якоже во Адаме вси умирают, такожде во Христе вси оживут* (1Кор. 15:22); Он – *очищение о гресех всего мира* (1 Иоан. 2:2). И спасение грешному человечеству от греха даруется только во Христе, – чрез усвоение Его крестных заслуг (Деян. 4:11–12). Если св. Дева зачата, родилась и затем во всю жизнь пребывала свободною от греха, – первородного и личного, то, значит, не имела нужды в искуплении, значит, – составляет исключение и в этом отношении. Этого однако не решаются утверждать и сами защитники догмата о непорочном зачатии, когда говорят, что благодать, отъявшая от пресвятой Девы Ее грех при Ее зачатии, подана была Ей ради «*будущих заслуг Христовых*». Но допускать искупление Ее совершившимся прежде крестных страданий и смерти Иисуса Христа, т. е. прежде, чем совершилась тайна искупления, значит допускать нечто немыслимое, самопротиворечивое.

в) Наконец, в догмате о непорочном зачатии Божией Матери содержатся утверждения, несообразные с учением об

отношении благодати к свободе. Отношение благодати к свободе есть тайна, доведомая одному Богу. Однако – то несомненная истина, что благодать не действует принудительно на свободу человека, внешним, механическим образом, потому что это было бы противоречием в Боге. Усвоение людьми искупления есть совместное действие благодати Божией и свободы человека. Между тем римским учением искупление св. Девы представляется совершившимся до раскрытия в Ней сознания и свободы, без всякого с Ее стороны участия: благодать Божия воздействовала на всю Ее природу так, что сделала Ее святою и праведною вдруг, при самом Ее зачатии. Далее, – благодатное освящение, даруемое падшему человечеству чрез Иисуса Христа, не исключает возможности греха и самого греха. Апостолы получили чрезвычайное освящение в день Пятидесятницы, но это не мешало им говорить: *аще речем, яко греха не имамы, себе прельщаем и истины несть в нас* (1Иоан. 1:8). Возрожденным даруется в крещении отпущение вины и оставление прежних грехов, но остатки греховного недуга природы – склонность ко греху остается и в возрожденном: побеждать и искоренять ее – дело свободы человека, вспомошествоваемой благодатию Божиею (Рим. 8:23–24; 7:24). Такого рода совершенство, что грех становится невозможным, свойственно не настоящей, но будущей жизни (Филип. 1:9–10). Между тем с учением о непорочном зачатии Девы Марии соединяют представление, что освященная еще во чреве матери, с момента страдательного зачатия, всецело и безусловно, Она была совершенно свободна от самонаименованных движений похоти, что еще в чреве матери Она была наделена всеми совершенствами ума и воли и всеми добродетелями, осталась не только свободною от греха, но еще имела и дар безгрешности. Такими утверждениями исключается мысль о свободе и свободном нравственном совершенствовании Богоматери.

III. При очевидной несостоятельности по своему внутреннему существу, учение о непорочном зачатии Божией Матери обличается в своей неправоте и самую *историю его происхождения*. Это – новый догмат, которого древняя церковь

не знала. Свое начало и обоснование учение о непорочном зачатии получило в средние века. Оно было плодом ложного, хотя и возвышенного представления о Богородице и благочестивого чувства по отношению к Ней, не управляемых разумным руководством. Первый стал говорить об освобождении Богородицы от первородного греха норвежский аббат *Пасхазий Радберт* (в IX в.), – но эту безгрешность («освящение во чреве») он приписывал не зачатию, а только рождению Ее²⁰⁸). – Затем в XI в. стал распространяться в некоторых областях западной же церкви (главным образом в Лионской церкви) праздник зачатия св. Девы праведною Анною. Установление на Западе такого празднования принадлежит латинскому духовенству, которое вводило новый праздник своим собственным авторитетом, не испрашивая на то позволения папы²⁰⁹). Со стороны духовенства это было глухим протестом против узаконения папой Григорием VII безбрачия духовенства и средневековых взглядов на брак христианский, унижавших его значение. Но лишь только с распространением праздника стала входить в силу мысль о непорочном зачатии, как встретила сильнейшее обличение в лице знаменитого богослова и учителя западной церкви *Бернарда Клервосского* (XII в.). Протест Бернарда однако не воспрепятствовал распространению праздника зачатия, хотя самое учение оставалось в неразъясненном виде (*implicite*). Со времени полного расцвета схоластики, с конца XIII и начала XIV в., вопрос о непорочном зачатии сделался и предметом разъяснений и обоснования. Возникли оживленные, горячие споры, не прекращавшиеся до возведения учения на степень догмата. На сторону противников этого учения стали ученые представители запада: Альберт Великий, П. Ломбард, Бонавентура, «ангельский доктор» Фома Аквинат (папой Львом XIII причисленный к лику святых Римской церкви) с доминиканцами; даже папы были против этого учения. Но явились и горячие защитники учения, особенно знаменитый схоластик, «утонченный доктор» *И. Дунс-Скотт*. Он первый дал теоретическое обоснование учению о непорочном зачатии, а скоттисты или францисканцы взяли это учение под свою

защиту и усиленно занялись его распространением. Не мало способствовала распространению и утверждению этого учения *Бригитта* (дочь шведского короля Биргера), «славная своим благочестием» (1301–1377 г.). Записки ее о бывших ей явлениях Богородицы, во время которых сама Дева будто бы открыла ей о своем непорочном зачатии, в XV в. сделались известными всему католическому миру, как одно из священных произведений. В XV же веке богословский факультет в Париже принял решение, чтобы впредь не давать докторской степени, кто клятвенно не обещается защищать учение о непорочном зачатии Богородицы. В том же веке базельский собор издал и формальное определение, что «учение о том, что Дева Мария никогда не подлежала первородному греху, но всегда оставалась чистою от всякого, как первородного, так и личного греха, святою и непорочною», – есть учение благочестивое и должно быть одобряемо, содержимо и исповедуемо всеми католиками (17 сент. 1433 г.)²¹⁰). Несмотря на такое распространение учения, римские папы долгое время не возвышали своего голоса ни за, ни против этого учения, и даже опасались открыто и решительно стать на сторону его. Первый из пап, и притом нерешительно, выступил в пользу нового учения Сикс IV, – из монахов францисканского ордена²¹¹). Так же отнесся к этому учению и тридентский собор. Он уклонился от решения этого вопроса в догматическом смысле, предоставив каждому принимать или не принимать непорочное зачатие согласно своему благочестивому настроению²¹²). Посему споры продолжались и после этого собора. С XVII в. учение о непорочном зачатии взял под свою защиту и всеми мерами способствовал его распространению орден иезуитов, а ученые члены этого ордена постарались дать этому учению и более полное теоретическое раскрытие и обоснование (особенно П. Канизий и Беллярмин). Однако и после этого папы XVII в., даже видимо склонявшиеся на сторону учения о непорочном зачатии (таковы, напр., Павел V, Григорий XV, Александр VII), не решались возводить это учение на степень догмата, а противоположное мнение объявить ересью²¹³). Но в начале XVIII в. папа Климент XI уже решился издать (в 1708 г.)

постановление, которым праздник непорочного зачатия (8 дек.), доселе предоставленный свободе верующих, предлагался всей латинской церкви, как *обязательный*, а папа Григорий XVI в начале XIX-го столетия установил новую службу для праздника 8 декабря и разослал ее по всем церквам. Давние противники учения – доминиканцы чрез генерала своего ордена заявили святейшему отцу, что орден принимает новую службу и отрекается от мнений, которые защищал орден с XIV в. После этого оставалось только торжественно объявить мнение о непорочном зачатии догматом веры, что и было сделано папою Пием IX. Так в Римской церкви образовался новый догмат спустя XVIII веков после начала христианства. Римский епископ единолично и единовластно, без собора, провозгласил за догмат мнение, даже и в западной церкви до XII в. совершенно неизвестное, а с этого времени больше шести веков существовавшее только в виде частного благочестивого мнения. Таким образом происшедший догмат, очевидно, нельзя признавать богооткровенным, а, следовательно, – и истинным. Церковь еще устами св. Викентия лиринского провозгласила, что только «то проданное учение должно почитать истинным, которое *всегда, везде и всеми* было исповедуемо, как истинное».

IV. Защитники догмата о непорочном зачатии Божией Матери представляют доказательства и из св. Писания и из св. Предания для обоснования его, равно приводят с тою же целью и соображения рассудочного характера. Но представляемые ими доказательства не имеют значения.

а) Так, что в св. Писании нет *прямых* свидетельств о непорочном зачатии, это признают и латинские писатели. Даже более, – некоторые из них высказываются, что «заблуждение – думать, будто необходимо ясное свидетельство св. Писания, чтобы поставить преимущество св. Девы, Ее непорочное зачатие, выше всякого сомнения»²¹⁴). При отсутствии прямых свидетельств, в Писании есть, говорят, свидетельства *непрямые*, – такие, из которых посредством выводов открывается истина непорочного зачатия Божией Матери, почему и самый догмат называют *выводным* догматом, а не

данным прямо и непосредственно в откровении. Странно, конечно, «открывать богооткровенную истину посредством выводов», но так в действительности обстоит дело. К таким непрямым свидетельствам булла «*Ineffabilis Deus*» относит: первообетование о вражде жены со змием и сокрушении его главы (Быт. 3:15) и архангельское приветствие и наименование Девы *благодатной* и *благословенной* (Лук. 1:28), а римское богословие добавляет к ним еще: изречение книги Песнь Песней: *вся добра еси, ближняя моя, и порока нет в тебе* (4:7), слова ап. Павла об Иисусе Христе, что Он *отлучен от грешников* (Евр. 7:26), и апокалипсическое изображение жены, облеченной в солнце (12 гл.). Мысль о непорочном зачатии выводится из этих свидетельств посредством рассудочных соображений, т. е. посредством такого толкования Писания, которое называется *субъективным* и которое всегда приводит и приводило к многообразным заблуждениям, лжеучениям, ересям. Но Писание должно быть изъясняемо согласно с преданием церкви всех веков. Предание же решительно против латинского понимания указанных мест Писания: ни один из отцов не применял этих мест к зачатию пресвятой Девы и вообще не приводил *ни одного текста* о Ее зачатии.

Приводя для обоснования на св. Писании учения о непорочном зачатии слова первообетования: *и вражду положу между тобою и между женою, и семенем твоим и семенем тоя; той* (в Вульгате – *ipsa*, та или она) *твою будет блюсти* (с евр. – будет поражать) *главу, и ты блюсти* (с евр. – жалить) *будеши его пята*, защитники этого учения разумеют под женою в словах Божиих св. Деву Марию, и обетование о сокрушении главы змия относят не собственно и единственно к Спасителю мира, но и к Его Матери. При таком понимании слов первоевангелия, будто бы «эти пророческие слова довольно ясно показывают, что Господу не угодно было, чтобы пресвятая Дева Мария подверглась тлетворному уязвлению змия, чтобы она хотя на мгновение была под властью диавола, чтобы Она причастна была греху Адама и Евы... Конечно, дух искушитель покушался уязвить и Ее, но напрасно. Не смотря на свою хитрость, он был побежден Ею, и глава его была сокрушена Ея

чистою и непорочною стопою“ ²¹⁵). Но такое объяснение первообетования Божия страдает преднамеренною искусственностью и произвольностью. Подлинный и прямой смысл слов Господа, согласно с древнеотеческими объяснениями первообетования, таков. Слова Господа обращены были к змию – искустителю в присутствии согрешивших Адама и Евы. Под женою в них и разумеется прежде всего павшая жена – Ева (в евр. подлиннике слово жена – *ischah* употреблено с членом *ha*, указывающим на известную и определенную жену, т. е. в смысле: вот эта жена; у LXX – *τῆς υἱναίχός*), первая увлеченная в сеть диавола; иначе слова Господа и не были бы понятны прародителям. Поддавшись искушению, жена вступила в союз, содружество с искушителем. Взамен этой погибельной дружбы жены со змием Господь устанавливает спасительную *вражду* между ними и между потомством жены, т. е. всем человеческим родом, особенно благочестивыми представителями человечества, и между потомством змия, т. е. чадами диавола по духу, называемыми в Писании порождениями ехидны (Мф. 3:7; 12:34; 23:33), плевелами на Божией ниве (13:38–40), сынами погибели, противления, диавола (Иоан. 8:44; Дан. 13:10), и вообще между светом и тьмою, добром и злом, – вражду, которая должна проходить и действительно проходит чрез всю мировую историю, находит отражение и в мире высших духов .(Апок. 12:7–9). Из среды чад диавола св. Писание особенно выделяет одного чрезвычайного противника, человека беззакония и сына погибели, т. е. антихриста (2Сол. 2:3). Но и из потомства жены явится один Великий Потомок в качестве главного виновника победы над змеем; Он (*Αὐτός* – местоим. муж. р.), т. е. этот Великий Потомок вступит в брань с самим змием или главным его исчадием – антихристом и поразит последнего на голову (2Сол. 2:8–9; Ап. 20:10). Таким Потомком, истинным победителем сатаны, является *Искупитель мира*, Господь Иисус Христос, родившийся от Духа Св. и Марии Девы. Удостоившись быть матерью Господа и таким образом послужить тайне спасения и победе над змием, конечно, и сама Дева Мария больше всех других жен олицетворила в себе

«вражду» к царству сатаны. Посему в первообетовании можно видеть указание, как и видели многие отцы Церкви, и на преблагословенную Деву Марию, но лишь как на послужившую тайне воплощения Сына Божия, а не как на сокрушительницу главы змия в собственном и строгом смысле²¹⁶). Усвояя и Матери Господа сокрушение главы змия, защитники непорочного зачатия первообетование читают и толкуют по поврежденному тексту: *ta conteret твою* (т. е. змия) *главу* (*ipsa conteret caput tuum*). Такое чтение не согласно ни с подлинным еврейским текстом, ни с переводом LXX, ни с древними латинскими переводами (Италийском и Иеронимовом), в которых обетование о сокрушении главы змия отнесено не к жене, а к Семени жены²¹⁷). Следовательно, мнение о св. Деве, как сокрушительнице змиевой главы, неправильное по существу, и покоится на ложном основании. По принятому римскою церковью чтению первообетования выходит, что Дева сокрушит главу змия, а он будет блюсти Ее пяту. Но отсюда следует или то, что св. Дева есть собственно единственная искупительница мира, чего, конечно, р.-католики не допускают, или то, что, действуя силою Сына своего, Исккупителя, как говорится в булле «*Ineffabilis Deus*», Она есть победительница змия в собственном лице. А в таком случае первообетование суживается в своем значении, теряет общечеловеческое значение, получает вид предсказания частного, об одном лице, одержавшем победу над змием только в себе и лично для себя. Тогда выйдет, что ветхозаветные верующие спасались верою не в обетованное Семя, а в обетованную Жену... Но даже если бы допустить, что в первообетовании разумеется св. Дева в р.-католическом смысле, все же оно не может давать основания для признания учения о непорочном ее зачатии, потому что вражда со змием и победа над ним не предполагают необходимо очищения от первородного греха в самом зачатии, а не в другое время, после рождения. Защитники непорочного Ее зачатия заявляют, что невозможно допустить, чтобы Она «хотя на мгновение была под властью дьявола» (кард. Гуссе), что если бы она лишь некоторое время после зачатия оставалась во грехе, то была бы в это время «дочерью

дьявола» (выражение Майрони, ученика И. Д. Скотта), «невольницей люцифера» (выражение А. Лигуорио), т. е. рабыней дьявола, чего, конечно, нельзя допустить. Но для спокойного и трезвого мышления такие доводы (т. е. от абсурда) не убедительны. Зачатие во грехе не есть то же, что владычество змия. Владычеством может быть названо только такое отношение внешней силы к человеку, которым связывается его свобода, и воля насильственно направляется к действиям, на которые не согласен разум. Но сообразно ли со здравым смыслом прилагать такое понятие о владычестве змия к зародышу, только что возбужденному к жизни, говорить, что Дева Мария сделалась бы рабыней, дочерью дьявола еще в утробе матерней, если бы не было Ее непорочного зачатия?!... Нет ничего не мыслимого и в том, «чтобы имеющая сокрушить главу змия сама некогда была под владычеством этого змия». Очень нередко бывает, что освободившийся пленник восстает против своего тирана и побеждает его. Все праведники не суть ли победители духовного змия во Христе? Почему же о пресвятой Деве нельзя думать так?

Слова архангельского приветствия св. Деве: *радуйся, благодатная! Господь с Тобою; благословена Ты в женах*, также не содержат мысли о Ее непорочном зачатии. По объяснению защитников нового римского догмата, «эти слова означают, что Мария получила первоначальное образование во чреве, или зачата, благодатно, – в отличие от других чад Адама, которые все зачинаются во грехе; таков смысл греческого выражения, которое Вульгата передает чрез *gratia plena* (кард. Гуссе). Но такое объяснение произвольно. Из евангельского рассказа видно, что *благодатною* (*κεχαριτωμένη* – облагодатствованная, соделавшаяся причастною благодати, *gratia plena*; см. Сир. 18:17 и Еф. 1:6, где еще употреблено тоже греч. слово) и *благословенною между женами* св. Дева названа потому, что причастна благодати Божией гораздо более, нежели какая-либо другая жена, так как избрана быть матерью Спасителя, но отнюдь не то, будто зачатие Ее непричастно первородному греху. Архангел св. Деве, смутившейся при наименовании Ее благодатною (сказано: смутившейся *от слов*

его – Лук. 1:29) прямо говорит: *обрела бо еси благодать у Бога; и се, зачнеши во чреве и родиши Сына, и наречеши имя Ему Иисус* (30 – 31 ст.). Но, говорят, «приветствованная от ангела полную благодати не могла быть предметом гнева Божия, но всегда была предметом любви Божией, а это значит то же, что *полная благодати* зачата непорочно». Но нет оснований думать, почему *полнота благодати* нужна непременно с самого зачатия. Почему по соучастию в прародительском грехе Она не могла быть некоторое время предметом гнева Божия, а потом, по вере в обетование о Семени жены, привлечь к Себе благодать Божию, стать благодатной и благословенной? По православному пониманию, и будучи полною благодати, Она, как дочь Адама и Евы, жила на земле под осуждением греха прародительского, понесла на себе и смерть, неизбежный удел всех грешных потомков Адама.

Неосновательно прилагают к Деве Марии и слова из книги Песнь Песней: *вся добра еси, ближняя моя, и порока нет в тебе*. Буквальный смысл этой книги не может приводить к мысли о Деве Марии и Ее зачатии. Что же касается до значения таинственного, то в этом случае нужно руководиться свидетельством Предания, а не личными предположениями. Предание же никогда не относило содержания этой книги именно к Деве Марии. Ап. Павел словами, близкими к выражениям кн. Песнь Песней, говорит о союзе Христа с церковью, представляя Его, как жениха, так возлюбившим Свою невесту – церковь, что Он предал Себя за нее, *да представит Себе церковь славну, не имущу скверны или порока, или нечто от таковых, но да будет свята и непорочна* (Еф. 5:27). В этом же смысле истолковывали кн. Песнь Песней и древние учителя церкви. Иудейская синагога в этой книге видела изображение отношений и чувств между избранными Божиими и Самим Мессиею.

Столько же неосновательно и в апокалипсической жене, облеченной в солнце, видеть исключительно непорочно зачатую Деву Богоматерь. Во-первых, в Апокалипсисе, как известно, изображается судьба церкви Христовой в ее историческом движении, от времен апостольских до последних дней.

Тайновидцу было сказано: *напиши, что ты видел, и что есть, и что будет после сего* (1:19). Поэтому странно было бы видеть почти в конце книги (12 гл.) предсказание о рождении Христа Спасителя от пресвятой Девы, когда эта тайна является в Апокалипсисе уже совершившеюся. – Во-вторых, об этой жене говорится, что она имела во чреве, кричала от болей и мук рождения, и родила младенца мужского пола... (2 ст.). Но болезни и крики несвойственны были безсеменному рождению Девой Мариєю, а, следовательно, и образ этот не может Ей принадлежать. – В-третьих, явление жены названо в Откровении *великим знамением на небе* (1 ст.), каковое название дает разуметь, что это явление символическое, таинственно – знаменательное. Оно, без сомнения, знаменует церковь в ее духе и силе. Но что значат муки рождения и крики при этом, и что знаменует младенец, предназначенный пасти народы жезлом железным, на это можно отвечать только гадательно. Созерцание в апокалипсической жене церкви не исключает, конечно, и представлений о Богоматери, не во всех, конечно, чертах (т. е. исключая боли рождения и крика при этом), ибо идея церкви, так сказать, воплощается в Богоматери: как церковь есть дом Божий, так и Богоматерь была жилищем Бога, и как церковь есть таинственная мать всех верующих, так и Богоматерь, ибо Сын Ее не стыдится нарицати нас братиею, есть и наша благодатная Матерь. Возможно, что самый образ жены взят с представлений о пренебесной славе Богоматери и с Нее перенесен на церковь. Но при таком понимании апокалипсического видения, мысль о непорочном зачатии необходимо оставить. Ибо если церковь, составленная из грешных, кающихся людей, является в откровении в пренебесной славе, – облеченною в солнце, украшенною венцем из звезд и попирающею луну, то на каком основании пренебесную славу Богоматери связывать непременно с непорочным зачатием? Подобно, как и церковь, и Ее Иисус Христос очистил, чтобы представить Себе славною, неимущую скверны.

Наконец, не находится мысли о непорочном зачатии и в словах ап. Павла об Иисусе Христе, что Он *отлучен от*

грешник. По р.-католическому толкованию, эти слова значат, что будто бы Христос не входит во внутреннее и существенное общение с грешниками, даже с такими, которые были заражены грехом только в зачатии, как, напр., пресвятая Дева, а тем более с такими, которые и родились во грехе и сами грешат. Отсюда же следует, что Дева Мария очищена от греха еще прежде рождения. Но если бы было верным такое толкование, то было бы совершенно непонятно, каким образом Иисус Христос, *пришедый в мир грешныя спасти*, входит в общение с церковью, как глава с телом, обитает в ней, между тем как церковь имеет членами людей, рожденных во грехе и лично согрешающих. Каким образом и мы, постоянно грешные, приемлем в Себя Христа внутренно и существенно в таинстве евхаристии, и при том с уверенностью, что Он входит с нами в общение? Очевидно, слова апостола об Иисусе Христе имеют иной смысл, а какой, это он сам объясняет, когда указывает, что Иисус Христос, наш ходатай, по Своему человечеству вознесся на небо превыше всего: *таков нам подобаше архиерей... отлучен от грешник и вышше небес бывый* (Евр. 7:26).

б) Ссылаются, чтобы оправдать измышление нового догмата, и на свидетельства отцов и учителей церкви. Папа Пий IX в своей булле заявляет, что учение о непорочном зачатии будто бы засвидетельствовано «важнейшими памятниками достопочтенной древности восточной и западной церкви». Все отцы и учителя древней церкви, говорится здесь же, признавали и исповедовали непорочность, чистоту и святость Богоматери; все они прославляют Ее величие и достоинство, не находят слов и образов для выражения своих чувств благоговения к Ней, именуют Ее неопалимою купиною, чистою голубицею, раем невинности, процветшим жезлом Аароновым и проч. В этих восхвалениях и образах, будто бы, не иное что содержится, как учение о непорочном зачатии пресвятой Девы. Вывод, очевидно, произвольный и неверный. Если бы все отцы провозглашали непорочное зачатие, то как могло бы произойти, что в самой Римской церкви отвергали это учение в течение многих веков? Отцы церкви, когда прославляли непорочность и чистоту св. Девы, то разумели непорочность в смысле

нравственно-свободной, приобретенной внутренним подвигом веры и любви, а не в смысле непорочности и чистоты естественной, – по происхождению, по естеству. В памятниках Предания восточной и западной церкви в течение XII-ти первых веков нет ни одного свидетельства о непорочности Ее зачатия. Напротив, в творениях отцов церкви можно указать все, что нужно для совершенного опровержения латинского учения о пресвятой Деве²¹⁸). Если же латинские писатели усваивают некоторым из отцов церкви свидетельства о непорочном зачатии св. Девы, то усваивают посредством разных недостойных истины приемов (каковы: ссылки на неподлинны сочинения, как на подлинны, пользование отрывочными свидетельствами без соображения с другими свидетельствами, более ясными, дополнение и изменение подлинных свидетельств своими собственными соображениями и выражениями и под.).

в) Утверждают, наконец, будто самый разум требует признания догмата о непорочном зачатии Богоматери. Вот главнейшие из рассудочных доводов, приводимые в защиту этого догмата.

Говорят, что Дева Мария в самом зачатии Своем долженствовала быть изъятаю от первородного греха, потому что иначе не могла бы быть матерью Сына Божия и родить совершенно безгрешного, каков Иисус Христос, ибо древо познается по своим плодам. С другой стороны, так как Сынъ Божий заимствовал Свою плоть от пресвятой Девы, то Его плоть должна быть тождественною с Ее плотью; а Его плоть безгрешна, – следовательно, такова же плоть и пресвятой Девы, т. е. должно было последовать очищение Ее от греха в самом зачатии. Но такое умозаключение ведет к большим несообразностям. Приняв его, надобно принять и то, что и родители св. Девы и дальнейшие предки Ее должныствовали в своем зачатии быть неповинными греху Адама и так далее – до первого человека, ибо сказано: «древо познается по плодам его». В частности, нельзя принять без некоторых поправок и пояснений и мысль о тождестве плоти Христовой с плотью Богоматери. Плоть вочеловечившегося Сына Божия и тождественна с плотью Его Матери, и в то же время имеет

бесконечное различие. Она – тождественна, ибо плоть от плоти и кость от костей Ее, – а в таком смысле она тождественна и с нашею плотию (Евр. 2:14); но она и отлична от нашей, есть *подобие плоти греха* (Рим. 8:3). Основание и существо этого отличия заключается как в том, что «начало зачатия Иисуса Христа», как говорил блаж. *Августин*, «низошло с неба, а не произошло от семени человеческого», почему Он принял плоть хотя от *матерней плоти греха*, но не принял *плоти греха*, ибо, принявши ее, Он очистил ее или пред принятием, или в самом принятии²¹⁹), – так и в том, что с самого зачатия заимствованная от Марии плоть сделалась плотию Бога Слова. Вследствие этого и по зачатии благословенный плод чрева Матери хотя жил с Нею одною жизнью, но в тоже время жил и своею собственною жизнью, отличною от жизни Марии. И как от накаливания в горниле металл проникается огнем и становится светящимся, так и плоть Иисуса Христа, со времени зачатия сделавшись плотию Бога Слова, проникалась Божеством. Отсюда понятно, что нет надобности утверждать непорочное зачатие св. Девы Марии для объяснения того, каким образом от Марии, хотя освященной, но еще не искупленной, мог произойти чистейший и совершеннейший плод. Чистота и совершенство плода происходили от Духа Свята (Лук. 1:39) и восприятия Богом Словом заимствованной от Марии плоти в единство Своей ипостаси.

Говорят, что большая слава и честь Богоматери требуют верить, что Она в Своем зачатии освобождена была от наследственного греха Адамова. Несообразно с достоинством Богоматери, чтобы Она Сама зачата была во грехе. Бесспорно, что ревность о прославлении Той, Которой *величие сотвори Сильный* и Которую должны *ублажать вси роды* (Лук. 1:48–49), достойна всякой похвалы, но не должно прибегать и к ложному прославлению. Догмат о непорочном зачатии и не способствует возвышению славы и чести Ее. Достоинство Богоматери является в большем духовном величии, когда Она представляется поднявшеюся из состояния поврежденного и запятнанного грехом первородным на высоту добродетелей путем собственного свободного подвига при помощи благодати

Божией, – достигшею такой нравственной чистоты, что удостоилась быть Материею Господа. И самое достоинство Богоматери происходит от того, что Она – Мать Бога, а не от того, что Она родилась. От ложного прославления Ее предостерегали еще древние отцы и учителя церкви. «Некоторые безумствующие в мнении о св. Приснодеве, говорит св. *Епифаний*, старались и стараются ставить ее вместо Бога и говорят о Ней, увлекаемые каким-то умопомрачением и умоповреждением“. Предостерегая от такого «умопомрачения», св. отец пишет: «сверх должного но должно почитать святых, но чтить Владыку их. Посему да престанет заблуждение обольщенных! Ибо Мария – не Бог... Подлинно, Дева была девою, и почтенною; однако Она дана нам не для поклонения, но Сама поклоняется Рожденному от Нее по плоти и Сошедшему с небес из недр Отчихъ»²²⁰). А западных христиан, когда еще только вводился праздник непорочного зачатия, весьма сильно обличал и предостерегал *Бернард Клервосский*, канонизованный святой Римской церкви. «Ужасаюсь», писал он лионским каноникам (в 1140 г.), «видя, что ныне некоторые из вас возжелали переменить состояние важных вещей, вводя новое празднество, неведомое церкви, не одобряемое разумом, не оправдываемое древним преданием. Ужели мы более сведущи и более благочестивы, чем отцы наши? Опасное тщеславие – братья за то, что их мудрость оставила. Если бы этот предмет не был неприкосновенным, то ревность святых отцев не могла бы не обратить внимания на него. Но вы скажете: должно, как можно более прославлять Мать Господа. Это правда; но прославление, воздаваемое Царице небесной, требует различения. Царственная сия Дева не имеет надобности в ложном прославлении, обладая истинными венцами славы и знаменами достоинства. Прославляйте чистоту Ее плоти и святость Ее жизни. Удивляйтесь обилию даров сей Девы; поклоняйтесь Ее божественному Сыну; возносите Ту, Которая зачала, не зная похоти, и родила, не зная болезни. Что же еще нужно прибавить к этим достоинствам? Говорят, что должно почитать зачатие, которое предшествовало преславному рождению: ибо, если бы не предшествовало

зачатие, то и рождение не было бы прославлено. Но что сказать, если бы кто-нибудь по той же самой причине потребовал такого же чествования отца и матери святой Марии? Равно могут потребовать того же для Ее дедов и прадедов до бесконечности. Притом же, каким образом грех не мог быть там, где была похоть?.. Как можно требовать, чтобы это зачатие было святое, когда оно не было делом Святого Духа, не говоря уже, что оно происходило от похоти? Святая Дева отвергнет, конечно, ту славу, которая, по-видимому, прославляет грех; Она никак не оправдывает новизны, вымышленной вопреки учению церкви, – новизны, которая есть мать неблагоразумия, сестра суеверия и дочь легкомыслия» (Посл. 164).

О телесном вознесении Богоматери на небо. Культ сердца пресвятой Девы. – Догмат о непорочном зачатии и о личной безгрешности пресвятой Девы Марии является основой для создания р.-католическою церковью еще одного нового догмата, относящегося к прославлению Матери Господа. Это – учение о *телесном вознесении Богоматери на небо* (*assumptio beatae Mariae Virginis*). Оно развивалось совместно и в связи с догматом о непорочном зачатии и в настоящее время благочестивое р.-католическое общество уже достаточно подготовлено к тому, чтобы святейший отец возвел это учение на степень догмата. Еще на ватиканском соборе (1870 г.) многие из епископов делали предложение папе Пию IX объявить догматом это учение. Таковые же просьбы поступали со стороны ревностных поборников римских воззрений на развитие догматов и к папе Льву XIII²²¹). В современной римско-католической догматике это учение излагается так. Пресвятая Дева не подчинена господству или узам смерти. Правда, по всеобщему воззрению церкви, Она действительно умерла, но Она умерла не в силу того закона, по которому смерти подпали все остальные люди. Для всех людей смерть – *оброцы греха*, но Дева Мария свободна от всех грехов, и особенно от греха первородного, а вследствие этого и от подчинения закону смерти за грех. Нельзя сказать, что Она подпала смерти и в силу Своей смертной природы. Она имеет право быть

свободную от этого закона в силу Своего богоматеринства; Она подпала смерти, чтобы не стать выше Сына Своего в глазах других людей, и чтобы Своею смертью показать Свою истинно человеческую природу, и в ней – человеческую природу Своего Сына. Посему-то, хотя Она и умерла, но тело Ее не видело тления; хотя Она и подчинилась закону смерти, но не так, как все люди, – не до всеобщего суда, а, подобно Сыну Своему, только на краткое мгновение. Как смерть Ее была смертью только в соответствие со смертью Ее Сына, так и за смертью Ее последовало воскресение Ее тела и вознесение с телом на небо²²²). Вот до чего договорились неразумные читатели пресвятой Девы!..

Очевидно, учение о воскресении тела и телесном вознесении пресвятой Девы *в том виде*, как это учение понимается р.-католическою церковью, противоречит учению откровения о всеобщности следствий первородного греха. Грех этот повлек за собою смерть всех потомков падшего Адама, как рождающихся во грехе. Если латиняне считают неприличным применение этого всеобщего закона к Богоматери, то по той же самой причине необходимо ограничить последствия первородного греха на всех непосредственных (по прямой линии) предках Искупителя мира. Латиняне почему-то считают возможным сделать это только в отношении к Богоматери. С другой стороны, это учение противоречит верованию древней церкви, по которому только рождение, жизнь и смерть *человека Иисуса Христа* не были подчинены закону греха. Не должно быть верование в телесное воскресение и вознесение Божией Матери и вообще вводим в систему основных догматов христианства, как не ввели его апостолы. В своих писаниях они ни одним словом не упомянули ни о воскресении, ни о вознесении Божией Матери на небо, хотя, по преданию, все были участниками погребения Богоматери и свидетелями опустевшего гроба на третий день Ее погребения. Верующие назидаются и утверждают в вере в искупление на основании тайны воскресения Христа, как первенца из мертвых, начатка всех умерших, начатка и для Самой Богоматери, а не на основании Ее воскресения.

Предание о воскресении тела Богородицы и Ее вознесении с давних времен существует и в православной церкви²²³). Оно вошло в богослужебные песнопения и древние церковные собеседования на день Успения Богородицы, равно и в Пролог (под 15 августа). Но православная церковь не усвоила этому верования значения догмата веры, как не преподавали его в качестве догмата и св. апостолы. Равно это верование не соединяется в православной церкви с отрицанием ни всеобщности первородного греха и его следствий, ни всеобщности искупления. По православному пониманию, прославление Богородицы было первым плодом тайны искупления. Она была первая из спасаемых, первая из прославленных. А это далеко не тождественно с латинскими представлениями о сверхчеловеческом превосходстве над всеми людьми пресвятой Девы Марии и по Ее телесной природе.

Как на особенность римско – католического прославления Божией Матери, не сдерживаемого здоровыми христианскими понятиями, следует еще указать на установление римскою церковью почитания «непорочно» зачатого *сердца пресвятой Девы*. Этот культ теперь уже в обычае в Римской церкви. Почитание Ее сердца одинаково с почитанием сердца Иисусова и неразрывно связано с этим последним, почему с изображением сердца Иисусова всегда рядом ставится изображение и сердца Богородицы (оно изображается обвитым венцом из роз и пронзенным или мечем, или крестом). Установление такого странного культа, по учреждении служения сердцу Иисусову, являлось, очевидно, необходимым следствием латинских представлений о Божией Матери, как «соискупительнице» рода человеческого, как носительнице божественного милосердия.

II. Дело спасения, совершенное Иисусом Христом, или таинство искупления

§ 85. Содержание учения. Понятие о троиственном служении Иисуса Христа

Великое дело (*τὸ ἔργον* – Иоан. 4:34; 17:4; Филип. 2:30; 1 Кор. 15:58), для совершения которого воплотился едиnorodный Сын Божий, есть дело *спасения* (*σωτηρία*) падшего человечества (1Петр. 1:5. 10; Еф. 1:13; Евр. 2:10; 5:9), или *искупление* (*ἀπολύτρωσις*, *redemptio*) людей от греха и всех следствий его (Рим. 3:24; Кор. 1:30; ср. Мф. 20:28; 2Петр. 2:1; Апок. 5:9 и др.), т. е. вообще от зла, которое вошло в творение Сына Божия. Отсюда и самое наименование Совершителя нашего спасения – *Иисус* (евр. *Iehoschua* – Иегова спасающий, сокращенно – *Ieschua*, т. е. Спаситель, *Ζωτήρ*): *Той бо спасет люди Своя от грех их* (Мф. 1:21; Лук. 2:11).

Начало и основание великому делу искупления нашего Им положено было в самом Его воплощении, чрез которое Он стал в положение *единого ходатая* (*μεσίτης* – посредник) *Бога и человеков* (1Тим. 2:5; ср. 1 Иоан. 2:1; Евр. 8:6 и др.). К совершению этого дела направлена была и вся земная и по преимуществу общественная Его жизнь и деятельность, завершившаяся Его смертью. Но и смертью Его дело искупления не прекратилось, а напротив, смерть послужила только к более широкому и спасительному его применению, так как за нею последовали воскресение, вознесение и сидение Христова одесную Бога Отца, а вместе с этим и вечное Его о людях ходатайство с благодатным, при участии Святого Духа, вспомоществованием их спасению в основанной Им церкви, *уже стяжа кровию Своею*. Завершение истории искупления или совершенное осуществление искупления отдельных лиц, всего мира и всего человеческого рода относится к глубине грядущих веков (1Кор. 15:22–28), ко времени второго видимого пришествия Христова на землю и открытия вечного и бесконечного царства славы, истинного и совершенного царства Божия во вселенной. Так велико и необъятно искупительное дело Христово, совершенное, совершаемое Им при участии Духа Святого и еще имеющее завершиться в будущем. По

внутренней же своей сущности, как дело безграничной любви Божией, оно превосходит человеческое разумение (Еф. 3:19).

Очевидно, что для ограниченной человеческой мысли невозможно обнять великое дело Икупителя мира во всей его полноте и всесторонности²²⁴). Посему с древних времен, с целью насколько возможно приблизить это дело к усвоению верующим сознанием, принято *совершенное* и отчасти совершаемое искупительное служение Богочеловека рассматривать с трех, более или менее полно обнимающих сущность дела Христова, сторон. Именно, в великом искупительном служении Мессии-Богочеловека различают служения: 1) *пророческое*, 2) *первосвященническое* и 3) *царское*.

Такое разделение представляется достойным уважения и принятия по достаточным основаниям, и именно следующим.

1. В ветхом завете служение Спасителя было прообразовано лицами пророков, первосвященников и царей и с тех же сторон было раскрываемо в пророчествах.

2. Эти понятия хорошо выражают полноту одного великого служения Спасителя мира, представляя Его Просветителем мира, Примирителем человека с Богом, или Икупителем, и Владыкою искупленного и спасаемого рода человеческого, созидającego на место разрушаемого Им царства диавола – царство Божие.

3. Понятие о трех служениях Спасителя содержится некоторым образом в самом наименовании Его – *Мессия* или *Христос*, что значит – *помазанник*. В ветхом завете чрез помазание посвящаемы были на свое служение пророки (3Цар. 19:16), первосвященники (Исх. 30:30) и цари (1Цар. 10:1; 16:13); а Сын Божий, воспринимая естество человеческое, помазан был *елеем радости*, – елеем Всесвятаго Духа, – *паче причастник Своих* (Псал. 44:8; ср. Ис. 61:1; Иоан. 3:34); Он получил по человечеству всю полноту даров Св. Духа и в преизбытке украшен был всеми дарами помазания пророческого, священнического и царского. Потому Богочеловеку Иисусу по преимуществу присвоится наименование *Христа*, или

Помазанника, как облеченного достоинством великого пророка, первосвященника и царя.

С этих трех сторон и рассмотрим совершенное искупительное служение Богочеловека, составляющее основоположительный период в истории искупления.

I. Пророческое служение Иисуса Христа

§ 86. Иисус Христос, как Пророк-Просветитель мира

Для восстановления падшего человечества и утверждения на земле царства Божия необходимо было научить людей истинному боговедению и богопочтению, вообще – указать путь спасения. Отсюда, одною из существенных целей явления в мире Богочеловека было научение людей божественной истине. Великим Пророком (Втор. 18:15. 18). Светом миру (Ис. 2:5; 42:6; 60:19) изображается грядущий Мессия и в ветхозаветных о Нем предсказаниях. С явлением Его, по словам пророков, *вся земля наполнится ведения Божия (Ис. 11:9), людие, ходящи во тьме, увидят свет велий (9:2), и вси познают Бога, от малаго даже до великаго (Иер. 31:34).*

И Сам Иисус Христос учил, что научение или просвещение рода человеческого принадлежало действительно к тому великому делу, которое надлежало совершить Мессии. Так, в самом начале Своего служения Он говорил: *Дух Господень на Мне, егоже ради помаза Мя благовестити нищим, посла Мя исцелити сокрушенныя сердцем, проповедати пленным отпущение и слепым прозрение, отпустить сокрушенныя во отраду, проповедати лето Господне приятно (Лук. 4:18–19; Ис. 61:4).* Он же однажды говорил: *идем в ближния веси и грады, да и тамо проповемы: на сие бо изыдох (Марк. 1:38; Лук. 4:43).* Перед смертью Своею Он свидетельствовал: *Аз на сие родихся, и на сие приидох в мир, да свидетельствую истину; и всяк, иже есть от истины, послушает гласа Моего (Иоан. 18:37; сн. Иоан. 17:6. 7. 8).*

По нисшествии на Него при крещении во Иордане Духа Святого (Мф. 3:11. 17; Лук. 3:22; 4:1; Иоан. 1:33), – что было торжественным силою Божиею посвящением Его, как Сына человеческого, в звание учителя людей (Деян. 10:38), – Он непрерывно во всю остальную жизнь *проходил по городам и селениям, проповедуя и благовествуя царствие Божие (Лук. 8:1).* Часто Он благовествовал даже в пустыне (Мф. 15:33), при озере и реке (Иоан. 10:40). Все три с половиною года общественной деятельности Его были непрерывным, можно

сказать, временем учения. Он возвещал и ранним утром (Иоан. 21:4), и поздним вечером (Мф. 14:15), и в полдень (Иоан. 4:6), и даже ночью (Иоан. 3:2). Научение истине было одною из целей Его явлений апостолам и по Его воскресении из мертвых. Являясь в продолжении сорока дней, Он говорил им, будущим всемирным благовестникам, *яже о царствии Божии* (Деян. 1:3).

Способ учения Его был общенародный, и притом всегда премудро приспособленный к разумению людей. Его учение чуждо всех искусственных слов и оборотов, затемняющих истину и делающих проповедь недоступною или трудною для понимания простых слушателей. Он то предлагал увещания, то говорил изречениями краткими, то употреблял сравнения и притчи. Последние не мешали ни простоте, ни ясности учения, напротив, – требовались первою и возвышали последнюю. В притчах высокие духовные предметы представлялись в осязательной близости к разумению верующей души, – в них говорил Господь о земном, чтобы уверовали небесному (Иоан. 3:12). Поэтому те, которых умы свободны были от предрассудков, а сердца – от страстей, легко понимали смысл притчей, или же побуждались со смирением дознавать значение их (Мф. 13:10. 36), а для гордых противников Иисусовых, всегда готовых употреблять истину во зло, притча – спасение тем, что скрывает от них истину под покровом иносказания (Мф. 13:13–14). Вообще, Он учил каждого так, как нужно было для того, чтобы истина скорее дошла до сознания и сердца. Учил Он не словом только, но и делами и самою Своею личностью, ибо и Сам Он был воплощением истины и добра.

В прохождении Иисусом Христом должности учителя людей и открытии им сокровенной воли Божией об их спасении и состоит сущность Его пророческого служения, непосредственно Им совершенного. В этом отношении служение Его является подобным служению ветхозаветных пророков, ибо и служение пророков, «истолкователей воли Божией» (таково значение еврейского слова *navi* – пророк), состояло в том, что они, по вдохновению Божию, возвещали людям волю Божию и учили благочестию. Но так как Иисус Христос есть не только человек, но Богочеловек, и Ему по божеству принадлежит самобытное

обладание истиною, то и как *Посланник исповедания нашего* (Евр. 3:1) Он выше всех посланников Божиих, не только земных, каковы были Моисей и пророки, но и небесных, каковы суть ангелы, *в служении посылаемы за желающих наследовати спасение* (Евр. 1:14). Он есть Учитель-Пророк единственный и всемирный, ни с кем несравнимый, – *Свет истинный, иже просвещает всякого человека, грядущаго в мир* (Иоан. 1:9). Он Сам говорил о Себе: *никтоже взыде на небо, токмо сшедый с небесе Сын человеческий, сый на небеси* (Иоан. 3:13); *никтоже знает Сына, токмо Отец; ни Отца кто знает, токмо Сын, и ему же аще волит Сын открыти* (Мф. 11:27); *Аз есмь Свет миру, ходяй по Мне не имать ходити во тьме, но имать свет животный* (Иоан. 8:12; сн. 9:5; 12:35–36); *Аз есмь путь, истина и живот* (14:6). Следовательно, Он был таким Просветителем мира, каким не был никакой пророк. Ев. Иоанн говорит о самом большем из пророков: *не бе той* (Иоанн Предтеча) *свет, но да свидетельствует о Свете* (1:8). По сравнению с Иисусом Христом, и апостолы не имеют права называться учителями, а они только ученики: *вы же не нарицайтесь учителями, един бо есть ваш Учитель – Христос* (Мф. 23:8; сн. 10 ст., Иоан. 13:13). Посему-то, когда Он учил истине, то говорил так, как свойственно говорить только безусловному носителю истины, а не так, как говорили, напр., пророки. Последние, сообщая людям откровение Божие, обыкновенно так выражались: *так глаголет Господь*, или – *сия глаголет Господь*; Он же, как Сам первоисточник и законоположник истины, так учил: *Аз же глаголю вам* (Мф. 5:22. 28. 32. 34. 39), или: *аминь глаголю вам* (Мф. 5:18; 6:2; 8:10; 10:15, 23; 11:11; 16:28; 17:20; 18:3), *аминь, аминь глаголю вам* (Иоан. 1:51; 5:19. 24. 25; 6:47. 53); *глаголы, яже Аз глаголах вам, дух суть и живот суть* (Иоан. 6:63). Отсюда же, – Его учение, по действию на слушавших Его, отличалось такими качествами, какими никогда не владело ни одно человеческое учение. Слуги, посланные схватить Его, не осмелились взять Его, и возвратившись, отвечали первосвященникам и фарисеям: *николиже тако есть глагола человек, яко сей человек* (Иоан. 7:46). Он учил, *яко власть имея*, а не как книжники и фарисеи (Мф. 7:29); *со властью бе*

слово Его (Лук. 4:32). О действии Его проповеди в назаретской синагоге евангелист замечает: и вси свидетельствоваху Ему, и дивляхуся о словесех благодати, исходящих из уст Его (Лук. 4:22). Враги, искавшие погибели Его, свидетельствовали: Учителю, вемы, яко истинен еси, и пути Божию воистину учиши, и не радиши ни о ком же: не зриши бо на лице человеком (Мф. 22:16).

§ 87. Данный Спасителем евангельский закон. Образец и пример нравственной жизни в Лице Самого Иисуса Христа

Иисус Христос, как Просветитель мира, возвестил людям новое, возвышеннейшее и утешительное для сердца человеческого учение, которое Он Сам и Его апостолы именуют *евангелием* (εὐαγγέλιον), т. е. радостною вестью о царствии Божием (Марк. 1:14), царствии небесном (Мф. 3:2), устроенном на земле Иисусом Христом, Сыном Божиим. *Исполнися время и приблизися царствие Божие: покайтесь и веруйте во евангелие* (Марк. 1:15), – вот краткое выражение сущности возвещенного Иисусом Христом нового учения. И действительно, все оно направлено к тому, чтобы сообщить человеку истинное и достаточное для настоящей жизни ведение о Боге и Спасителе, Устроителе для людей царства Божия, поставить его на путь спасения чрез покаяние и веру во Христа и привести к вечно-блаженной жизни в общении с Богом и Христом, – в царство Божие.

При частнейшем рассмотрении учения Иисуса Христа, обыкновенно различают в нем *закон веры* (Рим. 3:27; 1Кор. 9:21) и *закон деятельности – заповеди*, или *нравственный закон Христов* (Иоан. 13:34; Гал. 6:2). Истины веры и нравственности в учении Иисуса Христа открыты во всей возможной полноте и ясности. Правда, нельзя сказать, чтобы ни одна из отдельных истин и ни одно из Его отдельных нравственных правил никогда до Него не существовали. Напротив, многие из Его положений, в виде афоризмов, слышались в древнем мире, многие истины веры и нравственности содержатся в ветхом завете. Однако возвещенное Им учение есть *новая вера*, – не только новая система вероучения и нравоучения, но и новое начало жизни и деятельности, на котором лежит печать божественного творчества.

I. Иисус Христос научил людей истинному боговедению, какового не имели не только язычники, но и иудеи в надлежащей чистоте и полноте. *Сын Божий прииде, и дал есть*

нам свет и разум (διάνοιαν), да познаем Бога истинного, и да будем во истинном Сыне Его Иисусе Христе (1Иоан. 5:20). В языческих представлениях о Божестве господствовал натурализм и политеизм. Вопреки этому, в ветхом завете постоянно раскрывается мысль о беспредельности Иеговы: Бог есть бесконечный, вечно живущий, святой и премудрый. Но идея духовности Божества и в ветхом завете заслонена антропоморфизмами в Его изображениях. Эта идея представляется в чистейшем ее виде, освобожденную от антропоморфического покрова, в изречении Иисуса Христа: Дух есть Бог, и иже кланяется Ему, духом и истиною достоин кланяться (Иоан. 4:24). До известной степени, возможной для человеческого уразумения, Иисус Христос открыл и тайну внутренней, сокровенной жизни беспредельного Духа, вне отношений Его к миру, – открыл славу триипостасного Бога. В ветхом завете были даны только прикровенные указания на тайну о Святой Троице. На них лежало покрывало, которое, по выражению ап. Павла, снято с ветхого завета Иисусом Христом (2Кор. 3:14). Он открыл имя Божие человеком (Иоан. 17:6), т. е. существо Божие, Его славу и величие, и не словом только, но и в Своем лице и в Своей жизни, ибо в Нем Бог явился во плоти, Он Сам есть сияние славы Отчей и образ ипостаси Его (Евр. 1:3). Правда, это не значит, что Иисус Христос в Своем лице открыл Бога так, как Он есть в Себе; грешники и не могли бы вынести Его присутствия, если бы Божество явилось не прикровенно, в полном величии и славе; во Христе дано было видеть человеку только образ Божий (Филип. 2:6; Кол. 1:15), и потому существо Божие и после продолжает оставаться во свете неприступном, однако образ есть нечто большее, более осязательное, чем одно отвлеченное понятие, или чем те представления, которые мог составить человек по тем или иным источникам. Потому-то и Сам Он, на просьбу ап. Филиппа: покажи нам Отца, говорил: толикое время с вами есмь, и не познал еси Мене, Филиппе? Видевый Мене виде Отца; и како ты глаголеши: покажи нам Отца... Аще Мя бысте знали, и Отца Моего знали бысте убо; и отселе познасте и увидите Его. Аз во Отце и Отец во Мне (Иоан. 14:7–10; см. 8:19).

Далее, Иисус Христос возвестил новое, совершеннейшее понятие о нравственном существе Божиим. Бог есть высочайшая любовь и неисчерпаемый источник любви (Лук. 11:2; Иоан. 20:17; Мф. 7:11; 1Иоан. 4:16). В своей совершеннейшей полноте от века пребывая в самом лоне Божества, как вечное общение святой любви Отца, Сына и Святого Духа, любовь божественная проявилась затем в творении мира и непрестанна проявляется в промыслении о нем, в особенности в отношении к людям. По отношению к людям Бог, учил Иисус Христос, есть *Отец*, подающий им Свои блага: *отца не зовите себе на земли*, говорил Он; *един бо есть Отец ваш, Иже на небесех* (Мф. 23:9; сн. 6:9). Он знает нужды людей прежде прошения у Него и подает им всякие блага (6:8. 32), *яко солнце Свое сияет на злыя и благия и дождит на праведныя и неправедныя* (5:45). Он открывает объятия Своей любви каждому кающемуся грешнику (Лук. 13 гл. – притча о блудном сыне) и прощает согрешения его (Мф. 6:12. 14). В особенности же полнота и глубина любви Божией к человечеству обнаружилась в воплощении Сына Божия, принесении Им искупительной жертвы за грехи мира и ходатайствовании по вознесении на небо за верующих пред вечною правдою Божиею, пока не приидет для суда над миром, и нисшествии Духа Святого для нашего оправдания и освящения. Здесь открылись: любовь Бога Отца, ибо Он *также возлюбил мир, яко и Сына Своего едиnorodного дал есть, да всяк, веруяй в Онъ, не погибнет, но имать живот вечный* (Иоан. 3:16; сн. 1Иоан. 3:1; 4:10), – любовь Сына, Который *предал Себе за ны приношение и жертву Богу* (Еф. 5:2), и по словам Которого *больши сея любви никтоже имать, да кто душу свою положит за други своя* (Иоан. 15:13), – любовь Духа Святого: *любви Божия излилися в сердца наша Духом Святым* (Рим. 5:5; св. Тит. 3:4–6). *Дух Святой дарствует нам вся божественныя силы, яже к животу и благочестию* (2Петр. 1:3), усваивает людям плоды искупления чрез церковь и таинства и вообще ведет их ко спасению способами, ведомыми Самому Духу Божию. В этих отраднейших истинах, бывших сокрытыми от всех премудрых и разумных мира сего, – основа новых,

высших религиозных отношений человека к Богу, каких не знал дохристианский мир. В самой ветхозаветной религии хотя и сказано о Боге: *Бог твой есть Бог благий и милосердый* (Втор. 4:31), однако там же сказано: *Господь Бог твой есть огонь поядущий. Бог ревнитель* (24 ст.), за вину отцов наказывающий детей до третьего и четвертого рода (5:9). Ветхозаветный человек был нечист и виновен пред Ним, почему по самой природе мог возбуждать только гнев Божий (Еф. 2:3), а посему святой Иегова изображался по преимуществу как Бог страха, и только обетования и пророчества о Мессии открывали еврею благодать Божию и светили надеждою на избавление в будущем. Самые лучшие люди в богоизбранном народе были не более, как *рабами* Иеговы (Пс. 77:70 и др.). Что же касается мира языческого, то в большей части древних религий Божество представляется страшной губительной силой, требующей кровавых жертв для своего умиловления, иногда даже жертв человеческих. Посему состояние язычника, подавленного грозным могуществом своих богов, было тяжелым и безотрадным. Если он мечтал, как грек, о мире и дружбе с богами, то такую мечтою жил недолго и только затем, чтобы впоследствии совсем разочароваться и впасть в отчаяние. О таких отношениях Бога к человеку, о каких возвещено в евангелии, не знала ни одна религия, не предчувствовало ни одно учение. По силе искупительных заслуг Христовых, человек стал возлюбленным сыном и наследником Божиим, причастником божественного естества, храмом Духа Святого, – словом, самым близким и родным Богу существом. Ап. Павел говорит: *не приясте бо духа работы паки в боязнь: но приясте Духа сыноположения, о Нем же вопием: Авва, Отче* (Рим. 8:15); *темже уже неси раб, но сын: аще ли же сын, и наследник Божий Иисус Христом* (Гал. 4:7).

Наконец, Иисус Христос со всею возможною полнотою и ясностью возвестил о последних судьбах мира и человека и человеческой жизни, – о бессмертии души, о будущем воскресении умерших и кончине мира, о Своем втором пришествии, о последнем суде, о вечном блаженстве праведных в теснейшем единении с Богом Отцом, Сыном и Св.

Духом, и вечном мучении нераскаянных грешников. Некоторые из этих истин предносились сознанию древнего человека, но они мало имели нравственного влияния и мало доставляли людям отрады. Язычники жили, *не имуще упования* (Еф. 2:12), но и иудеи имели довольно темные понятия о состоянии загробном и смутные желания и чаяния полного бессмертия человеческой личности, взятой в связи души и тела, хотя у пророков ветхого завета и была прикровенно выражена эта истина. Надежда на вечную жизнь не имела для себя твердой точки опоры до возвещения христианством истины искупления. Но Христос оживил сердца людей упованием, утвердив истину загробной жизни и всеобщего воскресения примером Своего собственного воскресения, сошествия во ад, вознесения на небо, непрестанного седения одесную Бога Отца. В этих истинах указано христианам одно из сильных побуждений к нравственному совершенствованию.

II. С учением веры Иисус Христос преподавал новый, совершеннейший закон деятельности. Земная жизнь человека, учил Он, есть только приготовление к иной, нескончаемой жизни с такими благами, которых никто не может похитить (Мф. 6:19–20 и др.). Посему главным началом жизни человека должно быть искание царствия Божия и правды его: *ищите прежде царствия Божия и правды его, и сия вся*, т. е. разные внешние блага, *приложатся вам* (Мф. 6:33). Кто желает войти в это царство и быть достойным его членом, – а призываются ко вступлению в него все люди (Марк. 16:15–16; Мф. 28:19), – тот должен *покаяться*, т. е. сознать свою греховность и оставить путь, ведущий к *смерти*, распять *плоть* свою со *страстьми и похотьми* (Гал. 5:24), отложить образ жизни *ветхаго человека, тлеющего в похотех прелестных* (Еф. 4:22), каковой никогда *не внидет в царствие Божие* (Иоан. 3:5), – и, уверовав во Христа, вступить на путь жизни, Им указанный. Царство Божие Иисус Христос обещает тем, кто отвергся страстей, движущих волею падшего человека, т. е. страстей чувственности, себялюбия и своекорыстия, кто готов идти на борьбу за правду, кто за нее страдает, кто оплакивает свою внутреннюю бедность (заповеди блаженства – Мф. 5:1–10), кто исполнен

самоотвержения: *уже хочет по Мне ити, да отвержется себе, и возьмет крест свой, и по Мне грядет* (Мар. 8:34). Вместо самолюбия в основе нравственной жизни последователей Христовых должна лежать любовь к Богу более всего и к ближнему, как самому себе (Мф. 22:37–39), – к Богу, как первообразу и источнику духовных совершенств, как любвеобильнейшему Отцу, – к ближним, как братьям, ибо все люди суть дети одного Отца небесного, искуплены одною кровью Его едиnorodного Сына. Любовь к Богу должна простираться до готовности, ради имени Божия, погубить самую свою душу (Марк. 8:35). Любовь к ближнему, подобно любви Отца небесного, должна обнимать не только друзей и единоплеменников, но и ненавидящих нас, или врагов (Мф. 5:44–47), и также простираться до полнейшей готовности положить самую душу свою за други своя (Иоан. 15:13). Совершеннейший образец такой любви подан Самим Иисусом Христом (Иоан. 13:34). Выше и плодотворнее этого начала для нравственной жизни нельзя и представить. Только на любви может прочно созидаться благо и отдельных личностей и целых обществ человеческих. – Это начало нравственной жизни было новым законом: *заповедь новую даю вам, да любите друг друга* (Иоан. 13:34). Одному только еврейскому народу из всех народов древности заповедовалось религиею это животворное начало человеческой нравственности, но и в этом народе оно не получило, да и не могло получить того полного и всестороннего развития, какое дано ему в евангельском учении (см. Мф. 5–7 гл.). Ветхий завет, заповедуя любовь к Богу (Втор. 6:5; 10:12 и др.) и к ближнему (Лев. 19:18), ограничивал эту последнюю любовь, говоря: *око за око, и зуб за зуб* (Исх. 21:24), и под ближними разумел только единоплеменников и единоверцев, а по отношению к врагам хотя не заповедовал любить их и не наказывал ненависти к ним, но преданием и практикой иудейской ненависть к врагам считалась даже обязательной (Мф. 5:43). Что же касается древне-языческого мира, то он жил по преимуществу ложными и нравственно-гибельными началами чувственности и своекорыстия. До идеи братского самопожертвования, обнимающего все и всех, никогда не

доходили даже мудрецы древности; конечно, они знали, что любовь есть добродетель, но ей не усвоялось в языческом мире особенного значения.

Таким образом по своему содержанию учение Иисуса Христа, как можно видеть из указанных главнейших его особенностей, обнимает собою все существо христианской религии, как восстановленного союза Бога с человеком, не состоит из одного вероучения или нравоучения, но то и другое в нем тесно связаны. Посему односторонними должны быть признаны как-то воззрение, которое полагает сущность христианства только в его нравственном учении и отрицает в нем значение теоретико – догматического элемента, так и то, которое сущность христианства стремится свести к тем отвлеченным истинам высшего знания, которые оно возвестило миру.

III. Возвестив совершеннейший закон нравственной жизни, Иисус Христос вместе с этим показал в Самом Себе образец святости, или нравственного совершенства, и таким образом явился Просветителем человека не только посредством словесного научения добру, но и примером собственной жизни и деятельности. Никто из людей ни после Христа, ни, тем более, до Него не исполнил нравственного закона во всей полноте, да никто и не мог исполнить по своей врожденной греховности, по немощности своей природы; поэтому во всем человечестве не было ни одного живого образца чистой и идеально-возвышенной нравственности, которому бы люди могли подражать. Но Иисус Христос осуществил в Своей жизни весь нравственный закон, и таким образом в Своем лице не только открыл Бога, но и *истину человека*, т. е. того, что такое человек по существу своему духовному, каким он должен быть. Он есть *Сын на веки совершенный* (Евр. 7:28; сн. 26 ст.). Святая, безгрешная жизнь Его на земле служит живым примером, возвышеннейшим идеалом и могущественным возбудителем для подражания Ему всех людей. Он и Сам говорил: *приидите ко Мне вси труждающиеся и обремененнии, и Аз упокою вы; возьмите иго Мое на себе и научитесь от Мене, яко кроток есмь и смирен сердцем, и обрящете покой душам вашим; иго бо Мое благо, и*

бремя Мое легко есть (Мф. 11:28–30). Образ дах вам, да якоже Аз сотворих вам, и вы творите (Иоан. 13:15). С Его явлением в мире стало возможным прекратить напрасные и бесплодные поиски идеалов нравственности, потому что Он есть идеал, возвышеннее, чище и человечнее которого не может быть. По сравнению с Ним легко видимы все слабые стороны и недостатки обычных человеческих идеалов; все они бледнеют и меркнут, как звезды пред восходящим солнцем, пред идеалом нравственности, осуществленным Иисусом Христом. А этот идеал неисчерпаем по своей глубине и необъятности, недостижим вполне по своей возвышенности, в тоже время всем доступен по своей общечеловечности и необычайной простоте. Подражать И. Христу может всякий, даже самый неразвитый и малоспособный человек, и притом при всякой обстановке и во всяком состоянии, но сделаться равным Ему по жизни никто не может. Не только отдельные люди, но даже целые человеческие общества в состоянии осуществить только ту или другую сторону Его человеческого совершенства²²⁵).

Итак, Иисус Христос – великий и единственный Просветитель мира по полноте, высоте и глубине возвещенного Им религиозно-нравственного учения, и самое это учение преподавал в такой исключительной (оригинальной) форме, которой нет и какая невозможна во всякой другой религии, кроме христианской: Он учил истине не только словом, но и самою Своею личностью, и Его личность в тоже время составляла один из главнейших предметов Его учения.

§ 88. Евангельский закон есть закон новый, заменивший собою закон Моисеев

I. Иисус Христос есть новый религиозный законодатель, а отнюдь не толкователь только закона, преподанного чрез Моисея, каковыми являлись обыкновенные пророки. Все пророки после Моисея были собственно только стражами и изъяснителями Моисеева закона, и самые откровения, которые они получали, относились только к историческому развитию царства Божия на положенном чрез закон основании. Сообразно с обстоятельствами, они уясняли то одни, то другие требования закона. Но Иисус Христос возвестил новый закон, высший и совершеннейший закона Моисеева. Он – Основатель новой религии. Ветхозаветный закон был только приготовлением к полному усвоению откровения, данного Иисусом Христом, был тенью грядущих благ, открывшихся в новом завете²²⁶).

В ветхом завете Мессия изображается как новый законодатель. Так, сам Моисей говорил о Нем: *пророка от брстий твоих, якоже мене, воздвигнет тебе Господь* (Втор. 18:15; сн. 18), т. е., что Мессия будет не только великий пророк, но и законодатель, или установитель нового закона или завета, как и сам Моисей был пророком и законодателем еврейского народа. Пр. Исаия предрекал о Мессии, что Он преподаст людям *Свой закон*, скажет им *Свое слово* (2:3–4; сн. 33:22; 54:4; 42:4). Пр. Иеремия прямо говорит, что Мессия установит *новый завет*, отличный от существовавшего тогда, и вместе даст *новый закон*, обращенный к внутреннему настроению человека (Иер. 31:31–35). Объясняя это пророчество Иеремии, ап. Павел называет Установителя нового завета *ходатаем лучшего завета, который утвержден на лучших обетованиях*. Ибо, говорит он, *если бы первый завет был без недостатка, то не было бы нужды искать места другому* (Евр. 8:6–12).

Как на существенные отличия и высокие преимущества евангельского закона веры и деятельности пред законом ветхозаветным следует указать на следующие.

1) Новый завет открывает в возможно полном свете предметы веры, любви и упования, которые в законе были, можно сказать, только полуоткрыты. Таковы в особенности: тайна о Св. Троице, тайны воплощения, искупления, возрождения, освящения нас благодатию Духа Святого, изображающие в яснейшем свете Бога, как безграничную и бесконечную любовь, – тайны о загробной жизни, о будущих судьбах мира и человечества²²⁷).

2) Точно также и по отношению к учению о нравственности, вечное и неизменное содержание нравственного идеала, начертанного на скрижалях нашего сердца, в ветхом завете не получило столь полного и совершенного раскрытия, как в новом завете. Так, ветхий завет хотя и требовал любви к Богу, но в действительности являлась обязательною для ветхозаветного человека не столько любовь, сколько страх пред Богом. Это – потому, что, сознавая свою вину пред Богом (Рим. 7:7; 3:20) и тяготеющее над ним осуждение Божие (4:15), он видел в Иегове Бога-ревнителя, не оставляющего вины без наказания, но всего менее – Отца. Во всем обширном значении заповедь о любви к Богу раскрыта в учении Христовом. Равно и заповедь о любви к ближним в ветхом завете предлагается с такими ограничениями, что новозаветная заповедь о любви, как не имеющая таких ограничений, является новою.

Еще более видимы преимущества новозаветного нравственного закона пред законом ветхого завета в следующих отношениях.

а) Закон ветхого завета есть по преимуществу закон внешнего поведения человека, или, как его называет апостол, *закон заповедей* (Еф. 2:15), *закон заповеди плотския* (Евр. 7:16), *закон буквы* (Рим. 7:6). Он не обращен специально к внутреннему, душевному настроению людей. Хотя он стремился обнять и внутренний мир человеческой души, подчинить его особым требованиям, однако же на ряду с этим закон имел целью подчинить себе и внешнее поведение людей, упорядочить разнообразные внешние отношения их, определяя почти каждый шаг, почти всякий поступок человека (раввины находили в законе Моисеевом 248 собственно заповедей и 395

запрещений, служащих только повторением, развитием и разъяснением десятословия). Сообразно с этим и самую праведность людей ветхозаветный закон поставляет в соблюдении всех положительных предписаний закона и уклонении от дурных дел, запрещенных законом, а не в чистоте и возвышенности внутреннего настроения (Втор. 6:25–26; 2Цар. 22:23; 3Цар. 2:3). У ветхозаветного человека не было сил усвоить сердцем содержание божественного закона, сделать его внутренним, движущим началом своего поведения, почему божественный закон был для него по необходимости только внешним законом, а его праведность являлась до известной степени юридической праведностью, но не святостью в подлинном значении этого слова. Сообразно с назначением закона – *быть пестуном ко Христу* (Гал. 3:24), требования закона, взятые во всей их совокупности, клонились собственно к тому, чтобы дать людям яснее и глубже почувствовать их прирожденную нравственную порчу и потребность в нравственном возрождении чрез воздействие на них особой божественной благодати: *законом бо познание греха* (Рим. 3:20; сн. 7:7–11). Не таков закон Христов, данный для возрожденной природы человеческой. Он не состоит из многочисленных внешних заповедей и запрещений и требует не внешней праведности, – дел закона, но добрых сердечных расположений, положительного добра (евангельские блаженства). Иисус Христос запрещает не только убийство, но и бранное слово против ближнего и вражду в душе против него (Мф. 5:21–26), не только прелюбодеяние, но и похотливое желание (27–28 ст.), не только не дозволяет воздавать врагу *око за око, зуб за зуб* (Исх. 21:23–25), но и заповедует любить врагов (Мф. 5:38–47). Вообще нравственный закон в учении Иисуса Христа есть не только закон дел, но прежде всего закон нравственного настроения, сердечного расположения, есть *закон духа* (Рим. 8:2), а не закон поведения.

б) Признавая нравственное бессилие человека, закон ветхого завета, в качестве побуждений к исполнению закона, выставляет награды и наказания. Нарушителям своих требований закон угрожает жестоким возмездием и даже

проклятием и смертью (см., напр., Исх. 12:15; 21:23–25; 31:14–15; Лев. 20:9–10; 24:14–21; Числ. 35:16–18; Втор. 22:23–25; 13:5–11 и др.), равно как и исполнителям закона обещает блага временные (Исх. 20:12; Лев. 26:3–12; Втор. 28:2). По побуждениям страха и расчета свойственно действовать рабам, а не свободным. Иудеи, живя под законом, по выражению апостола, и водились *духом рабства* (Рим. 8:15), находились под *игом рабства* (Гал. 5:1). Напротив, евангельский закон возбуждает человека к добру преимущественно любовью к Богу и самому добру (Иоан. 3:16–17; 15:9. 13–15) и наградами чисто духовными, воздаянием небесным, а не чувственным. Он не производит насилия или принуждения над человеком, а располагает уверовавших во Христа, как сынов Божиих, а не рабов, к свободному выполнению обязанностей своего христианского звания, почему и называется у апостола *законом свободы* (Иак. 1:25). *Не приясте*, говорит апостол христианам, сравнительно с иудеями, *духа работы паки в боязнь, но приясте духа сыноположения* (Рим. 8:15; сн. Гал. 4:7). По словам того же апостола, *праведнику закон не лежит*, т. е. уверовавший во Христа и получивший отпущение грехов и благодатное обновление, являемое святою жизнью, свободен от внешнего закона, не имеет нужды в его научении и в справках в нем, ибо творит добро, руководимый благодатию Св. Духа и движимый к добру внутренним, святым настроением. Закон нужен для *беззаконных и непокоривых* (1Тим. 1:9).

II. Данный Спасителем евангельский закон, как высший и совершеннейший закона Моисеева, естественно, заменил его собою. Однако отменение закона Моисеева не так нужно понимать, чтобы евангелие, заступая место закона, уничтожало или разрушало *весь закон*, подобно, напр., тому, как на месте разрушенного здания воздвигается новое. *Да не мните, яко приидох разорити (χάταλῦσαι) закон, или пророки, –* говорил Иисус Христос в успокоение ревности иудеев по закону; *не приидох разорити, но исполнити (πληρῶσαι)*. Аминь бо глаголю вам: *дóндеже прейдет небо и земля, иота едина или едина черта не прейдет от закона, дóндеже вся будет* (Мф.

5:17–18). Под *законом* в словах Спасителя понимается закон или пятокнижие Моисея, под *пророками* – пророческие и все богодухновенные писания ветхого завета (Мф. 22:40; Лук. 16:29. 31; Деян. 13:15), иначе – все ветхозаветное домостроительство, приготавлившее людей к обетованному спасению чрез закон (пробуждавший нужду в искуплении), пророчества, обетования и прообразы (указывавшие, где искать удовлетворения этой нужды). Иисус Христос пришел не с тем, чтобы *разрушить закон* (*καταλύειν* в приложении к закону значит отменять, отнимать обязательную силу, – см. Мф. 15:6; Рим. 3:31) *или пророки* (по отношению к пророкам *καταλύειν* указывает на неисполнение их предсказаний, – Рим. 4:14; Гал. 3:17), но *исполнити*. *Πληροῦν* – *исполнити* в приложении к закону означает не только исполнять предписания закона, осуществлять закон (Рим. 13:8; Мф. 3:15), но и восполнять недостающее до требуемой меры (Марк. 1:15; Лук. 21:24; Иоан. 7:8; см. Мф. 9:16; Марк. 2:21), усвершенствовать не совсем совершенное (Иоан. 15:11; 16:24; 1Иоан. 1:4), доводить до конца (Лук. 7:1; Деян. 13:25). По отношению к прообразам и пророкам *πληροῦν* означает исполнение делом того, что предсказано пророками в слове (Мф. 1:22; 2:15; 17:23 и др.). И Иисус Христос действительно исполнил закон и пророки и таким образом довел до конца здание домостроительства человеческого спасения. По отношению к нравственному закону ветхого завета, – Он не только Сам выполнил все требования этого закона (*беззакония не сотвори, ниже обретется леть во устех Его* – Ис. 53:9), но раскрыл (особенно в нагорной проповеди) глубокий смысл собственно нравственных предписаний ветхозаветных, так что в Его учении нравственный закон достиг полноты своей по содержанию и духу. Исполнились на Нем и все пророческие предсказания касательно вочеловечения Сына Божия, совершения Им искупительного подвига, основания нового завета и установления нового способа оправдания чрез веру. Наконец, Он исполнил и весь обрядовый закон ветхого завета, и исполнил в самом его существе, тогда как до Иисуса Христа этот закон не был и не мог быть исполнен в самой сущности; совершаемые священниками ветхого завета обряды

были только *образом будущих*, т. е. Христовых *благ*, а не самую вещь. Исполнив закон и пророки, Иисус Христос тем самым упразднил ветхий завет, или сделал его излишним. Таким образом, по мысли Спасителя, евангелие должно было заступить место закона, но заступить не уничтожая, а исполняя закон. Что Господь не усвоил непреходящего значения Моисееву закону, взятому во всей его целости, это видно и из дальнейших слов Его: *иота или едина черта не пройдет от закона, дондеже вся будут*. В этих словах прямо указывается, что значение и действие ветхозаветного закона, взятого в его целостном виде, простирается только до известного предела времени, – пока не исполнится *все*, т. е. пока не осуществятся все пророческие предсказания касательно пришествия Икупителя и совершения Им дела искупления. Что все, имевшее в Моисеевом законе временное значение, имело потерять свою обязательную силу с пришествием Иисуса Христа, это прямо выражено Им в следующих словах: *закон и пророки до Иоанна, а с сего времени царствие Божие благовестуется* (Лук. 16:16; Мф. 11:13). Вместе с этим Иисус Христос хотя Сам строго соблюдал закон Моисеев и был ревнителем по святости храма иерусалимского (Иоан. 2:13 и сл.), но в тоже время премудро предуготовлял решительное отменение закона. Он относился к нему, как новый полновластный законодатель. Так, Он неоднократно называл Себя *господином и субботы* (Мф. 12:8; Иоан. 5:17), предсказывал, что Его учение постепенно произведет такую перемену, что служение Богу не будет необходимо связано с Иерусалимом (Иоан. 4:23). Относительно закона о разводе Он говорил иудеям, что он дан *по жестокосердию их* (Мф. 19:8), и, следовательно, имел временное значение. На последней вечери, устанавливая таинство евхаристии, Он показал, что оно принадлежит уже к новому завету, когда говорил: *сия есть кровь Моя новаго завета* (Мф. 26:28; см. Исх. 24:28). Наконец, на суде у Пилата Он прямо и ясно высказал, что основанное Им царство – совсем другое, чем государство с теократическим или с иным устройством: *царство Мое не от мира сего* (Иоан. 18:36).

Учили о преходящем значении закона Моисеева и апостолы, хотя в отменении его действовали с мудрою постепенностью. Чаще других говорил об этом ап. Павел. Целые отделы посланий его к Римлянам (2–11 гл.), Галатам (2:15–5:18) и все послание к Евреям имеют, между прочим, целью показать, что *кончина закона – Христос* (Рим. 10:4), что *только прежде пришествия веры, под законом стрегоми бехом* (заключены были под стражею закона)..., *пришедшей же вере, уже не под пестуном есмы* (Гал. 3:23. 25); *несмы под законом, но под благодатию* (Рим. 6:15; см. 7:6); *мыслим оправдаться верою, без дел закона* (3:28). Он же прямо называет ветхий завет *преходящим* (2Кор. 3:11). Торжественно утверждено отменение закона Моисеева на апостольском соборе в Иерусалиме (Деян. 15:28).

Но хотя евангелие и заступило место закона Моисеева, однако это не значит, что закон потерял совершенно значение для христианина и отменен во всем его объеме. Разделяющие закон ветхого завета на универсальную или всеобщую часть (*universalia*), к которой относят нравственный закон и в особенности десятословие, и партикулярную (*particularis*) или специальную часть, каковою признают весь обрядовой и гражданский закон, утверждают, что обрядовые и гражданские законы ветхого завета потеряли всякое значение для христиан, а сохранил обязательность только нравственный закон с десятословием. Но такое внешнее, механическое разделение ветхозаветного закона нельзя признать правильным: все ветхозаветные заповеди (нравственные, обрядовые и гражданские) составляют одно неразрывное целое. Христос Спаситель не производил такого разделения. Он обо всем ветхом завете сказал, что пришел не разрушить, а исполнить. Как не во всем объеме сохранил обязательность нравственный закон, так не во всей своей совокупности потерял значение и обрядовый и гражданский закон. Закон Моисея приспособлен преимущественно к духовным потребностям и условиям жизни одного народа и дан в период приготовления человеческого рода к духовному возрождению и обновлению чрез Иисуса Христа, в благодатном общении с Ним. Отсюда *вообще в законе*

много временного, преходящего. Все это временное, имевшее условное значение, конечно, упразднено Иисусом Христом. Но *религиозно-нравственная* сторона закона во всем его объеме имеет вечное значение, хотя она и нуждалась в восполнении.

Так, новый завет не упраздняет *нравственного закона* ветхого завета. Иисус Христос восполнил и усовершенствовал этот закон, но это не то же, что отмена этого закона. Заповедь о любви к Богу, как и заповеди – *не убий, не прелюбы сотвори, не укради, не лжесвидетельствуй, не пожелай чужого*, заключающиеся в общей заповеди: *возлюбиши искренняго твоего* (Рим. 13:8–10; ср. Гал. 5:14), суть заповеди вечные, неизменные, и потому не могут быть упразднены; их можно только возвышать, углублять и восполнять. И Иисус Христос, когда говорил: *слышасте, яко речено бысть древним...*, *Аз же глаголю вам*, – не отменял эти заповеди, а только возвышал, восполнял, углублял содержание ветхозаветного закона. Посему, на сколько нравственный Моисеев закон содержит в себе закон духа и любви, рассеянный в многочисленных заповедях и запрещениях, он имеет обязательную силу. Но если рассматривать частные заповеди закона разрозненно и отрешенно от начала духа и любви, приспособленные к временным условиям жизни еврейского народа, то, конечно, они не обязательны, – напр., многочисленные постановления, предписывающие воздавать злом за зло, или разнообразные постановления, связанные с гражданским и обрядовым законом, вообще – с теократическим устройством еврейского народа. Но и эта преходящая сторона закона не вся подлежала устранению. Многие нуждались лишь в восполнении и усовершенствии.

Обрядовая сторона закона имела преобразовательное значение и потому, естественно, потеряла с крестною смертью Спасителя значение. Престали жертвы, когда принесена великая голгофская жертва, отошла тень, когда явилось самое тело (Кол. 2:17) и дан новый путь оправдания – чрез веру. *Аще бо закон – правда, убо Христос туне умре* (Гал. 2:21). Кроме того, обрядовый закон был связан с храмом иерусалимским, а потому не мог остаться обязательным в религии,

предназначенной обнять все народы. Указано это и в видимых знамениях Божиих – раздрании завесы в храме иерусалимском в минуту смерти Спасителя, а потом разрушении и самого храма, к которому была привязана религия Моисея. Но и в этом законе потеряли значение постановления, имевшие временный, условный характер, – напр., законы о месте богослужения, священных еврейских временах, жертвах и т. п. Но лежащие в основе закона требования чистоты при служении Богу, необходимость молитвы, исповедания грехов, внешнего богопочтения и т. д. имеют вечное значение. И христианин не может и не в праве обойтись без обрядов, – только обряды его одухотвореннее. В новозаветной церкви обрядовый закон также исполняется, но исполняется не в букве его, а в духе. Так, напр., закон о ветхозаветных жертвах отменен, однако жертва приносится доныне в церкви: евхаристия заменяет приношение ветхозаветных агнцев (1Кор. 11:25). Или: закон обрезания отменен в своей букве, но по своему духу исполняется у нас в таинстве крещения. Еврейские праздники, новомесечия, субботы отменены, но взамен их установлены свои священные времена. Отменены иудейские законы о священстве, но установлена новая иерархия (Еф. 4:11–18; Лук. 6:13).

Гражданский закон ветхого завета был привязан к одному определенному месту – Палестине и применен к одному народу иудейскому. Естественно, что в нем потеряло значение все, что имело характер временности, что связано с теократическим устройством еврейского народа, его особым назначением, положением среди языческих племен. Но государственность не потерялась и у христианских народов, только получила у них иной вид. Все, что есть в гражданском законе ветхого завета вечного, – напр., обязанность повиновения власти, запрещение самоуправства, – конечно, не может потерять значения.

§ 89. Евангельский закон преподан для всех людей и на все времена

I. Христос Иисус послан был, как Сам Он говорил, к *погибшим овцам дома Израилева* (Мф. 15:24; 10:5. 5). С проповедью о царствии Божиим Он также проходил лишь по городам и селениям Израилевым. Но это было частью потому, что иудеи более других народов были приготовлены к усвоению Его учения, частью потому, что краткое время служения Его не позволяло Ему удалиться за пределы Палестины, в которой надлежало Ему пострадать и умереть... Он с терпением переносил предрассудки и ожесточение своего народа, но не шел с проповедью царствия Божия к другим народам. Он предпочитал медленный, но естественный и согласный с законами исторической правды путь постепенного перехода проповеди от одного народа к другому. Но в Его учении указан одинаковый и единственный путь спасения для всех людей на все времена, и само оно преподано Им *для всех народов* с предназначением обнять *весь мир*. По существу же своему Его учение, в противоположность естественным человеческим учениям (религиозным и философским), свободно от всего, что носит на себе следы духа времени, условий местности и народности, отвечает коренным и неотразимым потребностям человеческой природы, которая неизменна и одинакова у всех людей.

Таким всемирным Просветителем откровение и изображает Иисуса Христа. В ветхом завете Он именуется *Светом языков и всего мира* (Ис. 42:6. 7; сн. 2:5; 9:2; 60:1.19). Праведный Симеон также называет Его *Светом во откровение языков* (Лук. 2:32). И Сам Иисус Христос говорил о Себе, что Он есть *Свет мира* (Иоан. 12:46; сн. 1:5), *Жизнь мира* (Иоан. 3:16; 11:25), единый Пастырь всего мира: *и ины овцы имам, яже не суть от двора сего* (т. е. не принадлежит к двору Моисееву); *и тыя Ми подобает привести, и глас Мой услышат: и будет едино стадо и един пастырь* (Иоан. 10:16; сн. Матф. 8:11–12). По воскресении Своем Он дал апостолам заповедь: *дадеся Ми*

всяка власть на небеси и на земли; шедше убо научите вся языки (Мф.28:18–19); шедше в мир весь, проповедите евангелие всей твари (Мрк.16:15). – даже до последних земли (Деян.1:8). И апостолы, облеченные в день Пятидесятницы силою свыше, исшедше проповедаша всюду, Господу поспешествующу и слово утверждающе последствующими знаменами (Мрк.16:20). И в послеапостольное время неизменно продолжалось и будет продолжаться проповедание евангелия царствия Божия чрез церковь, дабы все пришли в соединении веры и познания Сына Божия (Еф.4:13). Наступит время, когда и действительно проповестся евангелие царствия по всей вселенной во свидетельство всем языком, и тогда есть кончина (Мф.24:14).

II. Учение, преподанное Иисусом Христом, преподано на все времена. Путь ко спасению, указанный Спасителем, останется единственным и непреложным путем ко спасению до скончания века. Равно и познание Бога, возведенное Им, есть высшее, совершеннейшее и последнее для людей в условиях земной жизни, так что замена данного Христом Спасителем откровения каким-либо новым откровением или учением, подобно, напр., тому, как новый завет заменил собою ветхий завет, – невозможна. Он Сам учил: *веруяй в Сына имать живот; а иже не верует в Сына, не узрит живота, но гнев Божий пребывает на нем (Иоан.3:36).* О Своем учении Он говорил: *вся, яже слышах от Отца Моего, сказах вам (Иоан.15:15).* Окончание проповеди евангельской соединил Он с временем кончины мира (Мф.24:14). Апостолы называли учение Христово *благовествованием спасения (Еф.1:13), силою Божиею во спасение всякому верующему (Рим.1:16), закон евангельский – пребывающим, т. е. во век (2Кор.3:11), завет Иисуса Христа – заветом вечным (Евр.13:20).* Основания иного, учили они, *никтоже может положить, паче лежащего, еже есть Иисус Христос (1Кор.3:11).* *Аще мы или ангел с небесе благовестит вам паче (вопреки), еже благовестихом вам, анафема да будет (Гал.1:8).* *Подобает бо Ему (Христу) царствовати, дондеже положит вся враги под ногама Своима (1Кор.15:25).* *Всяк преступаяй и не пребываяй в учении*

Христове, Бога не имать. Аще кто приходит к вам и сего учения не приносит, не приемлите его в дом и радоватися ему не глаголите (2Иоан. 9 и 10 ст.). Эти изречения, при ясности своей, решительно исключают всякую мысль о законности какой-либо отмены в учении Христовом, и при них всякая мысль об усовершенности учения Христова должна быть отвергнута, как противохристианская и пагубная для людей.

Иных воззрений на учение Христово держатся многие из *ложных прогрессистов* новейшего времени. Они думают, что человечество в своем развитии, достигнув высшей степени совершенства, может изжить возвещенное Христом Спасителем учение, опередить его своим развитием и потребовать нового учения, которое будет для человечества удовлетворительнее, и что, следовательно, христианское учение заменится новым, более совершенным. Но это мнение совершенно ложное. После того, как Господь сообщил человечеству все, что *слышал от Отца (Иоан. 15:15)*, нельзя ожидать *от Бога* какого-либо нового учения. И это понятно. Если бы Бог, с Его отношением к миру и человеку, или мир и человек изменились в своей природе и существе, тогда можно было бы говорить о новом учении об этих предметах. Но ни то, ни другое изменение немыслимы. Тем более невозможна замена христианского учения каким-либо *человеческим учением*. Было бы странно думать, что произведение ограниченного ума когда-либо может быть совершеннее мысли всесовершеннейшего разума Божия. Наконец, и самое понятие об истине, которая может быть об известном предмете одна и которая потому неизменна и вечна, свидетельствует о неизменности и вечном значении христианского учения. Да и какое учение могло бы заменить для человека учение Христово? Защитники ложного прогресса предполагают, что христианские истины будут заменены или истинами опытной науки, или естественно-философскою религиею разума. Но первое невозможно потому, что без ответа на вопросы о мире сверхчувственном, о происхождении и последней судьбе всего сущего, о цели и смысле жизни, человек не может жить, не переставая быть человеком, между тем решение их не входит в задачу опытной науки; второе – потому,

что естественными силами ума эти вопросы неразрешимы, как показала история философских и религиозных учений, а даже если бы они были разрешены, то правильное их решение не может быть несогласным с христианским мировоззрением, а тем более – совершеннейшим христианского.

Неверно и предположение неверующего разума, что будто бы к замене христианского учения, и прежде всего к замене мировоззрения, предлагаемого христианством в его догматах веры, должно привести постепенное развитие человечества. В развитии человечества различаются две стороны: *религиозное* в собственном смысле и развитие *умственное*. Если *религиозное развитие* будет идти по началам и руководству вселенского разумения истин христианской веры, – а оно так должно идти, – то отрицание их, а вместе с ними – и всего христианского учения, совершенно немыслимое дело. Догматы веры суть воспитательные и руководительные начала, ведущие нас к познанию, а впоследствии и к созерцанию именно того, что составляет их содержание. Возможно ли заменить, напр., учение о воплощении Сына Божия, учение об искуплении нашем во Христе – Богочеловеке, учение о Его будущем пришествии и об участии в Его славном царстве всех истинно-верующих в Него? – Иное дело, если религиозное развитие человечества уклонится от истинного пути и пойдет по разным распутиям человеческого суемудрия, – тогда человечество непременно придет к отрицанию истин веры христианской, заменив их религией самообоготворения, как это доказывает история разных религиозных заблуждений; разных ересей и расколов. В св. Писании имеются ясные предсказания о таком отрицании христианства. Спаситель говорит: *Сын человеческий придет убо обрящет ли (си) веру на земли (Лук. 18:8)?* Точно так же и нормальное *умственное развитие* нисколько не дает поводов к заключению, что с успехами его христианское учение потеряет свое значение для людей. Более совершенного учения, чем каково христианское, не может измыслить человеческий разум. Самая история показывает, что чем далее подвигаются вперед человеческие исследования, тем более убеждаются лучшие умы в истинности и величии откровения, – верный знак того, что

и в последующие времена человечество (при правильном развитии) не уклонится от учения веры христианской, напротив, все более и более будет соглашаться с его безусловною истинностью и вечным значением.

Пророчества Иисуса Христа. – Иисус Христос был пророком и в теснейшем смысле, т. е. Он предсказывал будущее, как предсказывали ветхозаветные пророки, с тем только различием, что они предрекали будущее по вдохновению свыше, а Христос предрекал Сам Собою, как всеведущий Бог.

Пророчества Иисуса Христа относятся к различным событиям. Так, о событиях, касающихся Его Самого, Он предсказал, что один из учеников отвергнется Его (Мф. 26:34), другой предаст Его, что Он будет осужден (Иоан. 13, 21 и сл.), предан язычникам и подвергнется посмеянию, биению и смерти, но в третий день воскреснет (Лук. 18:31–33; сн. Мф. 20:17; Иоан. 2:19, 21). Об апостолах и самим апостолам Он предсказывал, что на них будет ниспослан Дух Святой (Деян. 1:8 и др.); что они будут претерпевать гонения и страдания (Мф. 10:17; 24:9; Лук. 21:12; Иоан. 15:20; 6:2), что ап. Петра ожидает страдальческая кончина (Иоан. 21:18), что о добром деле Марии сказано будет всему миру (Мф. 26:7; Мрк. 14:3; Иоан. 12:3). О судьбах Своего учения и церкви Он предсказал, что евангелие будет проповедано по всей вселенной (Мф. 24:14; Марк. 13:10; Лук. 24:47; Иоан. 12:32), – таинство евхаристии будет совершаемо до Его второго пришествия (Лук. 22:16 и сл.; 1Кор. 11:24 и сл.), а Его церковь до конца мира пребудет непобежденною от врагов ее (Мф. 16:28; 28:20). С подробностью Он предвозвестил о разрушении Иерусалима и рассеянии иудеев. Изрекая суд на Иерусалим, Христос предсказал как предшествовавшие обстоятельства – обольщения от лжепророков, внезапность наступления бедствий, осаду города, разрушение его и храма такое, что не останется камня на камне, – так и события, затем последовавшие, т. е. рассеяние иудеев и продолжающееся запустение Иерусалима (Мф. 24:4 и сл.; Мрк. гл. 13; Лук. 21). Наконец, Иисусом Христом даны ясные предсказания о последних судьбах мира и человека. Он предсказал о кончине мира с предшествующими ей обстоятельствами (Мф. 24:14 и

сл.; Лук. 21:34–36), о воскресении мертвых (Иоан. 5:25; Мф. 22:30–32), втором славном пришествии Своем (Мф. 16:27; 24:30. 31; 26:63–64; Иоан. 5:27–29) и вечном блаженстве праведных и мучениях грешников (Мф. 25:46).

Из пророчеств Иисуса Христа одни уже *исполнились* со всею точностью, каковы многие из пророчеств, относящихся к Самому Иисусу Христу, к судьбе апостолов и разрушению Иерусалима; другие доныне *исполняются*, как пророчества о распространении евангелия, о сохранении Христовой церкви, о рассеянии иудеев среди народов; а иные, без сомнения, *исполнятся* в определенное время, хотя и сокроенное от человека; таковы пророчества: о кончине мира, о воскресении мертвых, о втором пришествии Иисуса Христа и страшном суде. Точность, с какою исполнились и исполняются пророчества, относящиеся к прошедшему и настоящему времени, служит ручательством, что с такою же точностью исполнятся и пророчества, относящиеся к будущим временам.

II. Первосвященническое служение Иисуса Христа

§ 90. Понятие о первосвященническом служении Иисуса

Христа. Как Просветитель мира, Иисус Христос возвестил *глаголы жизни вечной* (Иоан. 6:63. 68; сн. Мф. 4:4), и не только возвестил, но Своею безгрешною и святою жизнью в подобии плоти греха показал людям путь праведной жизни, ведущий ко спасению от смерти или гибели. Этим Он отнял у людей всякое извинение в грехе, в котором пребывал род человеческий: *аще не бых пришел и глаголал им, греха не быша имели; ныне же вины (извинения) не имут о гресе своем* (Иоан. 15:22). Нельзя было оставаться во тьме, когда пришел Свет (1Иоан. 2:8). Однако одно научение истине и пример совершенной жизни не могут спасти человека, потому что не очищают его от греха, равно не освобождают и от виновности за служение греху, подобно тому, напр., как не выздоравливает умирающий от того, что к его болезненному одру приведут цветущего здоровьем человека и посоветуют подражать ему. Наученные Иисусом Христом словом и примером праведной жизни, и в то же время сознавая бессилие осуществить требования воли Божией о своем спасении, люди могут находить себе в Его учении только суд и осуждение (Иоан. 12:47–48; 3:17–21 и др.). Для спасения человека необходимо было не только научить людей пути ко спасению, но и *восстановить союз* или общение между Богом и человеком, разрушенный грехом; ибо вне Бога нет спасения. А восстановление такого союза или *примирение* Бога и человека требовало разрушения греховной преграды между Богом и человеком, т. е., с одной стороны, примирения вечной правды Божией с грешным родом человеческим, или удовлетворения правде Божией за грех человека, без какового не могло быть снято осуждение за грех, а с другой – сокрушения греховной силы в самом человеке, разъединившей его с Богом, обновление или воссоздание человека. Воплотившийся едиnorodный Сын Божий совершал великое дело *примирения* Бога с человеком и человека с Богом чрез Свое служение роду

человеческому, прообразованное в ветхом завете *служением первосвященника*.

Ветхозаветный первосвященник был представителем еврейского народа и ходатаем за него пред Богом. Преимущественная обязанность его состояла в том, что он приносил жертвы и молитвы за себя и за людей (Евр. 7:27) и однажды в год входил во «святое святых» с кровью для окропления очистилища, дабы тем очищать грехи собственные и грехи народа (Евр. 9:7). Иисус Христос, как первосвященник, исполнил это совершеннейшим образом. Будучи Сам безгрешным, Он *принял на Себя грехи всего мира* и Самого Себя принес правде Божией в искупительную и очистительную *жертву* за принятые на Себя грехи падшего и виновного пред Богом человечества и чрез это явился источником нашего избавления от грехов, оправдания и освящения (1Кор. 1:30; Рим. 3:25–26), и, таким образом, не только восстановил разрушенный грехом союз между Богом и человеком, но и открыл все сокровища любви Божией к человеку, – освободил от проклятия Божия и вечной смерти, как наказания за грех, вообще от всех следствий греха, и исходатайствовал верующим в Него жизнь вечную в блаженном общении с Богом и небожителями.

Первосвященническое служение Иисуса Христа объемлет всю Его земную жизнь от воплощения до крестной смерти. Уже самое воплощение Сына Божия было служением делу примирения Бога с человеком, или, что то же, – началом первосвященнического служения Иисуса Христа. Вся земная жизнь Его была также умиловительною жертвою за грехи мира, ибо вся она, от начала до конца была посвящена на то, чтобы совершать примирение между Богом и человеком. Но по преимуществу крестная смерть Иисуса Христа, т. е. страдания и смерть Богочеловека составляют жертву искупления и спасения человека.

Такова в общих чертах сущность превосходящей человеческое разумение тайны любви Христовой (Евр. 3:10), явленной Им в Своем первосвященническом служении. Изложим частнее учение откровения и церкви об этой тайне²²⁸).

§ 91. Значение воплощения Сына Божия в деле искупления

Дело примирения Бога и человека Сын Божий предназначал в самом Своем воплощении. Воплощение Его не есть только predetermined приготвление к исходу из земной жизни путем искупительной смерти, имеющее значение в деле искупления лишь потому, что без воплощения не могло быть и крестной смерти и земной жизни Богочеловека. Оно и само по себе имеет значение в деле искупления: ипостасное на вечные времена соединение божества и человечества в лице Иисуса Христа есть *начало и основание* восстановления такого тесного союза человека с Богом, какой только возможен. Грех разрушил первобытный союз между Богом и человеком. Сознание греховности и преступности пред Богом неизбежно возбуждало в человеке рабский страх пред Богом, изгоняя из души его любовь к Богу (1 Иоан. 4:18), а с изгнанием любви – и близость к Богу. С другой стороны, грех человеческий, как действие, противное Богу, не мог не произвести перемены в проявлениях отношений Бога к человеческому роду. И действительно, со времени грехопадения человека Бог относится к роду человеческому преимущественно, если не исключительно, со стороны Своего правосудия и святости. Проявление же любви задерживалось в глубине Божественного Существа. Люди были *чадами гнева Божия по естеству* (Еф. 2:3), все до единого находились *под клятвою* (Гал. 3:13). Восстановить этот союз люди не могли собственными силами, потому что не могли очиститься от грехов. Точно также и Бог не мог прямо и непосредственно примириться с ними, потому что Он, как святой, отвращается от греха и не может быть в союзе с делателями его. Для восстановления общения между Богом и людьми необходим был посредник, и притом такой, который бы был в сродстве с Богом и людьми. Такой посредник и явился нам в лице Иисуса Христа, Бога воплотившегося. В Его лице Бог и человек встретились и примирились между собою, стали едино. В Нем рушилось средостение, разделявшее Бога и

человека. Бог, воплотившись в лице Иисуса Христа, Сам снизошел к людям, приблизился к ним так, как только возможно, восприняв нашу природу, кроме ее греховности. Он жил с людьми и их жизнью, как с братьями по плоти и духу (Евр. 2:11–14). Чрез это Он и людей ввел в теснейшее единение с Богом, – не по духу только, но и по телу. Человек сделался близким и родным Богу в Его едиnorodном Сыне, воспринявшем нашу природу в ипостасное единение с Собою. Человечество в Его лице удостоилось обожения, вознесено на божественную и небесную высоту, одесную Бога Отца. Как всецело усвоивший Себе нас, нашу жизнь, наши судьбы, нашу природу, кроме ее греховности, Господь Иисус Христос сделался новою благодатною главою человечества, возглавившим в Себе человечество, т. е. стал как бы сокращением человечества, новым Адамом, родоначальником нового человечества (Рим. 5, 12, 17; 1Кор. 15:45–46). И так как Он есть едино с Отцем, то и верующие в Него, по мере того, как входят в общение с Ним, в Нем и чрез Него вводятся в общение с Богом до такой степени, что все делаются едино (Иоан. 17:20–23). Таким образом уже в самом воплощении и лице Богочеловека полагается основание нашего искупления или единения с Богом. Посему должно признать односторонним представление, будто первосвященническое служение Иисуса Христа состояло только в юридическом удовлетворении правде Божией, особенно крестною смертью.

Такое основоположное значение в деле искупления усвояли воплощению Сына Божия и древние учителя церкви. Вот как они рассуждали об этом.

Бог Слово, учит св. *Иринея* «по неизмеримой благодати Своей соделался тем, что и мы, дабы и нас сделать тем, что есть Он»²²⁹). «Через сообщение с Собою Господь примирил человека с Богом Отцем, примиряя нас Своею кровью... Воплотившись и сделавшись человеком, Он снова начал длинный ряд существ человеческих и сокращенно даровал нам спасение, так что потерянное нами в Адаме, т. е. бытие по образу и подобию Божию, мы получили во Христе Иисусе»²³⁰). Для той же цели, – соединения с Богом всех людей, Он

благоволил, по мысли св. Иринея, войти во все человеческие состояния, пройти чрез всякий человеческий возраст. «Посреднику Бога и человеков надлежало чрез Свое родство с тем и другими *привести обоих в дружество и согласие* и представить человека Богу, а человекам открыть Бога. Ибо каким образом мы могли бы быть причастными усыновления Ему, если бы не опять получили от Него чрез Сына общение с Ним, если бы Слово Его, соделавшись плотью, не соединилось с нами? Посему Он прошел *чрез всякий возраст, всем возвращая общение с Богом*»²³¹).

Св. Афанасий В. говорит: «Слово *вочеловечилось, чтобы мы обожились*»²³²). Слово «для того и восприяло на Себя телосозданное и человеческое (т. е. человеческую природу вообще), чтобы Ему, как Зиждителю, обновив это тело, *обожить в Себе* и таким образом всех нас, по подобию Своего тела, ввести в небесное царство. Но... не обожился бы человек, сочетавшись с тварью, если бы Сын не был истинный Бог. Человек не предстал бы Отцу, если бы облекшийся в тело не был истинное по естеству Отчее Слово. И как не освободились бы от греха и проклятия, если бы плоть, в какую облеклось Слово, не была по естеству человеческая; так не обожился бы человек, если бы сделавшийся плотью не был по естеству Сущее от Отца, истинное и собственное Отчее Слово. Для того совершилось таковое соединение, чтобы *по естеству Сущему от Божества сочетать с Собою по естеству человека* и чтобы *чрез это твердыми соделаться спасению и обожению человека*»²³³).

Св. Григорий Богослов исповедует: «Богом был Ты (Христе) от века, человеком же явился нам напоследок, чтобы после того, как Сам Ты стал человеком, меня сделать богом»²³⁴) «Бог *вочеловечился и человек обожился*»²³⁵). «Дольний человек стал богом после того, как соединился с Богом и стал с Ним едино, потому что препобедило лучшее, дабы и мне быть богом, поскольку Он стал человеком»²³⁶).

«Бог Слово, говорит св. И. Златоуст, будучи истинным Сыном Божиим, соделался Сыном человеческим, чтобы сынов человеческих соделать чадами Божиими... Он чрез такое

снисхождение нисколько не унижил собственного естества, а нас, сидящих всегда во мраке и унижении, возвел к неизреченной славе... И заметь то, что... Он навсегда обитает в нашей скинии (т. е. во плоти человеческой). Он облекся нашею плотью не с тем, чтобы опять оставить ее, но чтобы всегда иметь ее с Собою... Какое слово, какой ум может представить столь великую почесть, оказанную роду нашему, поистине сверхъестественную и дивную?»²³⁷⁾

Св. И. Дамаскин значение воплощения в деле искупления разъясняет так: «Бог приемлет целого человека... дабы целому человеку даровать спасение»... «Христос все принял, чтобы все освятить»²³⁸⁾. «Вочеловечился Сын Божий, чтобы опять даровать человеку то, с чем сотворил его. Он сотворил его по образу Своему... Но чрез преступление заповеди черты образа Божия затмились, и мы лишились общения с Богом... став вне жизни, подверглись тлению и смерти. Итак, поскольку Сын Божий даровал нам лучшее, а мы не сохранили, то Он приемлет на Себя худшее, т. е. наше естество, чтобы *чрез Себя Самого и в Себе Самом возобновить образ и подобие*,... освободить нас от тления общением жизни, соделавшись начатком нашего воскресения; обновить сосуд, оказавшийся негодным (к употреблению) и сокрушенным»,... «чтобы нас очистить, избавить от тления и *опять соделать участниками божества Его*»²³⁹⁾.

Но в боговоплощении положено только начало и основание примирения людей с Богом. Ошибочно было бы полагать, что только ради одного восприятия Сыном Божиим человеческой природы уже восстанавливается союз с Богом всего падшего человечества, разрушенный грехом, и снимается с него гнев Божий и осуждение за грех. Тогда бы искупительная заслуга Иисуса Христа состояла в том только, чтобы поведать людям о любви Божией, о том, что правосудный Бог окончательно изгладил из книги живота человеческие грехи и готов принять прощенных грешников в общение Своей бесконечной святости и вечного блаженства, но самый грех оставался бы в человеке²⁴⁰⁾. Для совершенного примирения людей с Богом и снятия с них осуждения (наказаний) за грех требовалось не возвестить им

только о любви Божией и явить только эту любовь в боговочеловечении, но и самого падшего человека сделать способным к единению с Богом и достойным снятия осуждения за грех, т. е. очистить его от самого греха. Этого требуют святость и правда Божия. Воплотившийся Сын Божий явил помощь падшему человечеству и в деле очищения от греха, а вместе и в освобождении от наказаний за грех. Приняв единоестественное нам человечество, Он благоволил *принять на Себя и грехи* всего человечества, т. е. признать их Своими собственными, а вместе добровольно *потерпеть* и все определенные правдою Божію *наказания за грех*, даже и самое средоточие их – *смерть*, и чрез то, без нарушения святости и правды Божией, открыл возможность для всех по вере в Него быть очищенными от грехов и чрез общение с Ним и в Нем вступать в живое и блаженное общение с Богом, в Его святое царство. Этой цели – уничтожению греха во всем мире со всеми его следствиями и примирению человечества с Богом служила вся Его земная жизнь, в особенности же Его спасительная смерть.

§ 92. Земная жизнь Спасителя как искупительный подвиг

Земная жизнь Спасителя, святейшая и исполненная всякой правды и послушания Отцу, со всеми ее скорбями, служит продолжением взятого Им на Себя дела примирения людей с Богом, предначатого в воплощении. Иисус Христос Своєю жизнью осуществил то, что должен был осуществить род человеческий. Человек виновен был пред величием Божиим своим отпадением от Бога, *преслушанием* воли Его, исканием независимости от Бога, равенства с Ним, божественности (Быт. 3:29). Каждый из последующих грехов был новым преступлением воли Божией, новым проявлением вражды на Бога (Рим. 8:6). Пред Творцом и Законодателем, вследствие своей греховности, люди являлись не только духовно-больными, но и преступными. Необходимым следствием отпадения людей от Источника жизни и всеобщей преступности людей было *осуждение* греха праведным судом Божиим, разнообразные бедствия и страдания в жизни людей, тягчайшее из них – *смерть*, как временная, так и вечная, называемая в откровении *второю смертью* (Апок. 21:8). Действия Божии для спасения человека, естественно, должны были явиться противоположностью тому, что произошло при падении человека. Искоренение греха в людях могло совершиться чрез замену Посредником, взявшим на Себя грехи мира, непослушания Богу – послушаниемъ Ему, положительного противления Его воле – деятельным и совершенным исполнением ее, самолюбия – чистою и святою любовью к Богу, греховности – праведностью, победою над злом. Точно также устранение следствий и наказаний греха – страданий и скорбей, равно уничтожение владычества смерти и дарование людям права на жизнь, могло произойти чрез добровольное перенесение Посредником всех наказаний, наложенных правдою Божиею за грех, иначе – чрез заглаждение или искупление грехов жертвою, соответствующею тяжести грехов всего человеческого рода и ответственности за них. А тяжесть

грехов всего человечества и ответственность за них так велики, что никакое тварное существо не могло вынести полного и достаточного за них наказания, равно как и заменить всеобщее непослушание Богу своим послушанием. Единородный Сын Божий, благоволив явиться таким Посредником, принял на Себя грехи всего человечества и наказание за них. *Зрак раба приим*, Он явил совершеннейшее *послушание воле Божией*, вместо дерзкого неповиновения людей Богу, и претерпел все присужденные человеку правдою Божиею *скорби, страдания и смерть*, чтобы удовлетворить правосудию Божию за все человечество. Несение Спасителем этого двоякого креста, – креста самоотвержения и послушания и креста страданий и скорбей, – называется в Писании *днями плоти Иисуса Христа* (Евр. 5:7) и Его *страстями* (1Петр. 1:11), а на богословском языке – *состоянием уничижения или истощания* нашего Спасителя²⁴¹). Оно объемлет всю Его земную жизнь от рождения и особенно выразилось в Его крестных страданиях и смерти.

а) Спаситель мира, чтобы самым делом оправдать право человечества на жизнь, какового люди лишились за свое *преслушание* воли Божией, всю Свою жизнь и всеми Своими делами явил совершеннейшее *послушание* воле Отца, с полным отречением от Своей воли. Входя в мир, Он говорил Отцу Своему: *тело совершил* (уготовал) *Ми еси...*, *се иду... сотворити волю Твою, Боже* (Евр. 10:5. 7; см. Пс. 39). Будучи образом Божиим, Он *смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя*, (Филип. 2:6–8), – послушлив Богу Отцу, как Богочеловек, в Своем безгрешном человечестве. И действительно, вся Его земная жизнь была проявлением совершеннейшего послушания Его Отцу. Еще 12-летним отроком на жалобу Матери, что Она и Иосиф искали Его со скорбью, Он сказал: *не весте ли, яко в тех, яже Отца Моего, достоит быти Ми* (Лук. 2:49). Испытания от диавола были побеждены Им совершенным послушанием воле Божией, – слову Божию, которое есть та же воля Божия. Из послушания воле Божией Он подчинился обрезанию, принял наряду с грешниками от одного из рабов Своих крещение, чтобы за все

человечество исполнить всякую правду, говоря: *остави ныне; тако бо подобает нам исполнити всяку правду* (Мф. 3:15), – и вообще был под законом (Гал. 4:4). Во время Своего общественного служения Он многократно свидетельствовал, что пришел творить не Свою волю, но волю Отца Своего: *сниход с небесе, не да творю волю Мою, но волю пославшаго Мя Отца* (Иоан. 6:38). *Мое брашно есть, да сотворю волю пославшаго Мя и совершу дело Его* (4:34; сн. 14:31). *Не ищу воли Моея, но воли пославшаго Мя Отца* (5:30). *Аз угодная Ему всегда творю* (8:29). Возвещая учение, Он проповедовал то, что повелел Ему Отец: *Мое учение несть Мое, но пославшаго Мя Отца* (Иоан. 7:16). *Аз от Себе не глаголах: но пославый Мя Отец, Той Мне заповедь даде, что реку и что возглаголю* (12:49). Совершая чудотворения, Он говорил: *подобает Мне делати дела Пославшаго Мя, дондеже день есть* (3–4), – что Он творит в этом случае дела, яже даде Ему Отец (5:36), дела Отца (10:37). По временам и тяжело было послушание требованиям воли Божией, осуждавшим Богочеловека на жертву; чувство самосохранения было в Нем не менее сильно, нежели у прочих людей, и побуждало Его с воплем взывать: *Отче! о, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня* (Лук. 22:42)! Однако Он всецело предавал Свою волю воле Божией. В Его жертве все существо Его, весь дух Его предан был Отцу: *Отче! в руке Твои предаю дух Мой* (Лук. 23:46)! Вообще вся земная жизнь Спасителя мира есть один акт безусловного послушания, безответной покорности воле Отца небесного, или лучше – один акт выражения этой воли.

Осуществление Иисусом Христом воли Божией есть осуществление закона Божия, закона добра, не только «законной правды» или «закона дел», каков закон Моисеев, но любви в ее идеальной глубине и широте. Это-то идеальное осуществление воли Божией, Его совершенная святость, и составляет содержание *правды Христовой* (δικαίωμα, – Рим. 5:18). Своим совершенным послушанием Иисус Христос, вменивший Себе непослушание и вину людей пред Богом, загладил непослушание людей Богу, Своим самоуничижением – горделивую мечту человека о равенстве с Богом, Своим

исполнением «закона заповедей» – преступления против закона, и тем победил грех, человека явил праведным в Своем лице и достойным любви Божией, заслужил жизнь всему человечеству, повинному смерти и проклятию закона за свою греховность; *якоже единого прегрешением во вся человеки вниде осуждение, учит апостол, такожде и Единого оправданием во вся человеки вниде оправдание жизни. Якоже послушанием единого человека грешни быша мнози, сице и послушанием Единого праведна будут мнози (Рим. 5:18–19)*, конечно, под условием свободного участия и усвоения людьми правды Христовой.

б) С принятием на Себя грехов всего мира и вины за всеобщую греховность, Спаситель принял на Себя и все наказания греха, соделался за нас *клятвою (Гал. 3:13)*, и потерпел за нас все казни, назначенные нам правдою Божиею за наши беззакония. *Сей грехи наша носит, и о нас болезнует, и мы вменихом Его быти в труде, и в язве от Бога, и во озлоблении. Той же язвен быть за грехи наша и мучен бысть за беззакония наша. Наказание мира нашего на Нем, язвою Его мы исцелехом (Ис. 53:4–6)*. Вся Его земная жизнь – крест Его вольных страданий, Его неизобразимых болезней, мучений и скорбей, которые Он, безгрешный, вкусил ради нас грешных.

Тяжкий крест страданий и самоуничтожения, начавшись с самого Его воплощения, простирается на Его частную, сокровенную жизнь до выступления на общественное служение. Будучи Богочеловеком, нисшествие Которого прославляли небеса, Он явился в уничиженном возрасте человечества, в малейшем граде малейшего из царств земных; не нашлось для Него ни дома, ни колыбели при Его рождении; кроме бедных и безвестных родителей, лишь несколько пастырей явились посмотреть Младенца в пеленах, лежащего в яслях. После того Он подвергся кровавому обряду обрезания, гонению от Ирода, соделавшись невинною виною смерти нескольких тысяч младенцев, и принужден был удалиться от народа Божия в страну языческую. По возвращении оттуда Владыка небес и Царь славы проводил безвестную и скудную жизнь в «презренном» у иудеев Назарете, в глубоком повиновении двум

смертным, которых удостоил назвать Своими родителями, и разделял ремесло Своего мнимого отца – древодела.

По вступлении в торжественное служение спасению рода человеческого, скорби и страдания Богочеловека усилились. Наряду с грешниками Он принял от одного из рабов Своих, Иоанна, «крещение, т. е. погружение не столько в водах, сколько в обилии креста» (м. Филарет), подверг Себя сорокадневному посту, позволил искушать Себя диаволу, и, обходя с проповедью евангелия всю Иудею, не имел где *главу подклонити*; испытывал все: голод и жажду (Мф. 4:2), телесное утомление (Иоан. 4:6), всевозможные скорби и огорчения, ненависть за возлюбление. Его, как богопосланного Мессию, или не узнавали, или не хотели узнать. Его учение почитали богохульным (Мф. 9:3), Его дела – беззаконными (Иоан. 9:16), Его чудеса – веельзевуловыми (Мф. 12:24). Если Он совершал дела любви в субботу, Его называли нарушителем субботы. Если Он обращал заблудших, принимал кающихся, Его порицали, называя *другом грешников* (Мф. 11:19). В одних случаях искали уловить Его словом (Мф. 22:15), в других – вели Его на верх горы, дабы низринуть (Лук. 4:29), в иных – готовы были побить Его камнями (Иоан. 8:59). Он воскресил умершего, – завистники совещались умертвить Его Самого (Иоан. 11:43–46. 53). Народ во вратах Иерусалима приветствовал Его царем, а все земные власти восстали, дабы осудить Его, как преступника. Холодное равнодушие к Нему и Его делу обнаруживали ближайшие родственники (Мрк. 6:2–6; Иоан. 7:5 и др.). В избранном сонме Своих друзей Он имел неблагодарного предателя и первое орудие Своей смерти; один из преданнейших Ему учеников явился Ему *соблазном*, помышляя человеческое в то время, когда Он совершал дело Божие (Мф. 16:23). Крест следовал за Иисусом на самый Фавор, и слово крестное не разлучалось от слова прославления.

Но закончилось жертвоприношение Христово только в Его крестных страданиях и смерти. Здесь страдания Спасителя достигли наивысшей степени. Здесь Он, как взявший на Себя с грехами человечества и наказания за них, испил всю чашу гнева Божия (Иоан. 18:11) и потерпел все скорби и самые болезни

адовы (Ис. 53:3. 12). Сам Он открылся ученикам Своим: *прискорбна есть душа Моя даже до смерти* (Мф. 26:38). Он так скорбел и тужил под тяжестью грехов человеческих и с таким напряжением молился о мимоитии от Него чаши, что с Него капал кровавый пот. Он троекратно взывал: *Отче Мой! аще возможно есть, да мимоидет от Мене чаша сия; обаче не якоже Аз хочу, но якоже Ты* (Мф. 26:39). Носящий всяческая глаголом силы Своея имел теперь нужду в укреплении от ангела (Лук. 22:43). Но воля Отца, чтобы Он выпил чашу страданий, осталась неизменною и после троекратного моления. На кресте, которому Он предан был, аки *льву*, да *сокрушит вся кости Его* (Ис. 38:13), с жесточайшими, неописуемыми мучениями телесными, соединились и душевные скорби, и муки. Оставленный близкими людьми, перенося всякого рода насмешки и ругательства восставших на Него, Он в последние минуты Своих страданий испытал и тягчайшее из наказаний греха – чувство богооставленности, отлучения от Бога и отсюда страх вечной смерти и осуждения. Так понимают исполненное безмерной скорби и печали словами мессианского псалма воззвание Его со креста к Богу: *Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя оставил еси* (Мф. 27:46)? Воззвание: *Боже Мой, Боже Мой*, а не *Отец Мой*, как называл Иисус Христос Бога в других случаях, показывает, что чувства богосыновства, ощущения близости любви Божией как бы не существовало у Него. Он чувствует Себя только Сыном человеческим, Исккупителем. Он чувствует произведенную нашими грехами между Богом и Им пропасть, чувствует *проклятие* греха, взятого Им на Себя, но и в этой глубине уничижения не оставляет Бога, как Своего Бога. Невыразимые страдания Агнца Божия закончились добровольным принесением и самой Своей жизни в искупительную жертву за грехи мира. Последними словами Его на кресте были: *совершишася! Отче, в руце Твои предаю дух Мой!* Возгласив сие *гласом велиим*, Он *преклонь главу и испусти дух* (Иоан. 19:30; Лук. 23:46; Марк. 15:37).

§ 93. Учение откровения и церкви о страданиях и смерти Богочеловека как искупительной жертве

Страдания Иисуса Христа, окончившиеся Его крестною смертью, не то же, что страдания и смерть обыкновенных людей, но имеют особое и великое промыслительное значение. Бедствия и скорби жизни, болезни и вообще страдания для обыкновенных потомков Адама суть роковые последствия первородного греха и воспитательные наказания за их личную греховность. Но Иисус Христос, как безгрешный, лично свободен от этих бедствий и скорбей жизни. Равно и смерть Его не есть необходимое завершение земной жизни, чем является смерть для всех людей. Как чистый и безгрешный, Иисус Христос не мог умереть по общей для всех людей необходимости смерти: *смерть оброк греха* (Рим. 6:23). Равно Он добровольно вкусил смерть не для показания только Своей беспредельной любви к нам, не для примера только нам, или для запечатления истины Своего учения и для какой-либо другой подобной частной цели. Как вся земная жизнь Его была жертвою для искупления человека, так и в особенности такую искупительною жертвою была Его крестная смерть. Она составляет сущность, основание и вместе завершение жертвоприношения Христова. Жертвенною кровью Иисуса Христа очищаются все грехи людей, и, в силу этого очищения, с верующего во Христа снимется всякая вина за соделанные им, но кровью Христа омытые и уничтоженные грехи его, и даруется жизнь вечная. Вследствие принесения такой жертвы Господь Иисус Христос именуется и есть в собственном смысле *Искупитель* и *Спаситель* рода человеческого.

I. Учение о том, что крестная смерть Иисуса Христа есть искупительная жертва за грехи мира, составляет основную истину христианства. В откровении это учение выражено так ясно и решительно, что только при упорном нежелании верить в истину и явно искусственном перетолковании Писания (особенно у Ричля и его последователей) можно утверждать,

будто в откровении не содержится учения о таком значении смерти Христовой²⁴²).

Смерть Иисуса Христа, как истинного Мессии, еще в ветхом завете изображалась как смерть искупительная за грехи людей. Такое значение ее прообразовано в различных образах, – особенно различными родами жертв (кровавых). Жертвы были образами будущего жертвоприношения Иисуса Христа. Посему Он, как первообраз всех жертв, в Писании называется *Агнцем* (Ис. 53:7; в новом завете наименование Иисуса Христа Агнцем встречается 20 раз). Жертвы в ветхом завете, особенно т. н. искупительные и умилоостивительные (таковы: жертвы за грех и жертва повинности – *chatat* и *ascham*), были приносимы с целью испрошения у Бога прощения грехов, примирения с Ним и освобождения от наказания за них; грехи переносились на невинное животное, смерть или кровь которого и являлась заменой смерти грешника, определенной правдою Божиею за грехи (Лев. 4:1–4), искупительным наказанием, освобождающим человека от его виновности (*poena vicaria*). Жертва, приносимая в великий день очищения, особенно выясняет истинный смысл ветхозаветных жертв (Лев. 16 гл.). На такое значение жертв указывают и самые обряды жертвоприношений, особенно возложение рук на голову жертвенных животных с исповеданием вслух грехов над ними, чем весьма наглядно символизировалась замена человека животным в искуплении и перенесение вины с человека на животное (Лев. 1:4; 16:21; и др.), и окропление кровью в знак очищения грехов жертвователя (Лев. 17:11; Евр. 9:22). Само собою, впрочем, понятно, что ветхозаветные жертвы, избавляя иудеев от внешних наказаний за грехи (однако не всех, ибо за многие грехи полагалась смертная казнь), не избавляли от внутренних страданий совести, ибо не сообщали действительного очищения от грехов, заставляли вздыхать о Примирителе совести с Богом (Евр. 10:4–11), о будущем действительном очищении от грехов, – чрез Исккупителя.

Еще более прямые указания на страдания и смерть Мессии, как искупительную жертву за грехи рода человеческого, содержатся в пророчествах. Так, пр. Исаия изображает «Мужа

скорбей», Мессию, страждущим за грехи наши и страданиями Своими приобретающим нам спасение (53:4–6). Страданиям и смерти «Раба Иеговы» приписывается в пророчестве прямо значение умиловительной жертвы, *жертвы повинности* (ascham), одной из видов искупительной жертвы в ветхом завете (10 ст.), а Сам Он сравнивается с агнцем, ведомым на жертвенное заклание (7 ст.): Господь возложил на Него грехи наши, и Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни (4 ст.), за преступления других претерпел казнь (8 ст.), понес на Себе грех многих (евр. weha chet rabbim nasa). Пр. Даниил говорит, что Христос Владыка имел пострадать и умереть, чтобы покрыто было преступление, запечатаны были грехи и заглажены беззакония и чтобы приведена была правда вечная (9:24).

На основании столь ясных прообразований и пророчеств, при первом явлении Мессии говорил о Нем словами пр. Исаии Его Предтеча: *се, Агнец Божий, взявляй грехи мира* (Иоан. 1:29) Выражение δ «Αμνος τοῦ Θεοῦ» указывает, что Иисус Христос есть Агнец, избранный Самим Богом, и, следовательно, не случайно имеет подвергнуться смерти, но по вечному определению Божию. *Взять грех* – αἰρεῖν ἀμαρτίαν (соответственно еврейскому nasa avon или nasa chet – Лев. 17:16; 19:8. 17; 22:9; Числ. 14:33–34; 5:31; Ис. 53:12; Иез. 18:17–22 и др.) означает понести наказание за грехи (свои или чужие), принять на себя вину, снять с кого – либо вину понесением наказания за грех. По словам Предтечи, Иисус Христос, следовательно, есть такой Агнец, которому надлежит быть принесенным в жертву или понести наказание за грехи мира.

В новом завете учение об искупительном значении смерти Иисуса Христа ясно выражено Им Самим, подробнее же раскрыто апостолами, особенно ап. Павлом.

Иисус Христос не мог подробно раскрывать учение о спасительном значении Своей смерти во время Своей земной жизни, ибо даже ближайшие Его ученики не были способны вместить всего; тем не менее и во время земной жизни, как Просветитель мира, и в целях приготовления учеников к этому великому событию и вообще предотвращения соблазна креста

(Иоан. 14:29; 1Кор. 1:23), Он весьма часто указывал на Свою смерть, как на событие, predetermined волею Отца и предсказанное пророками прежде, чем Сын пришел на землю (Иоан. 18:11; 12:27; 10:18; Лук. 22:22), что Ему должно (δεῖ) много пострадать и быть убиту (Мф. 16:15–21), чтобы Своею невинною смертью спасти мир. Яснее же открывается смысл учения Спасителя о значении Его смерти из рассмотрения важнейших свидетельств Его об этом.

Так, когда уже приблизилось время Его крестных страданий и смерти, Он говорил Своим ученикам, спорившим о первенстве в царстве Мессии: *Сын человеческий не прииде, да послужат Ему, но послужити и дати душу Свою избавление за многих* (λύτρον ἀντί πολλῶν – Мф. 20:28; сн. Марк. 10:45). Слово λύτρον (LXX этим словом переводят еврейское kopher), особенно в связи с ἀντί, обозначает цену или плату, за которую, напр., первенцы, посвящавшиеся на служение Богу, освобождались от этого (Числ. 18:15–16), военнопленные и рабы получали свободу (Лев. 19:20; 25:51; Ис. 45:13), преступники, обязанные нести по закону наказание и даже иногда смерть, освобождались от наказания (Исх. 21:30; Числ. 35:31–32, Притч. 6:35). Такое же значение имело и пожертвование Иисусом Христом Своею жизнью. Он Своею смертью дал выкуп за нас (ἀντί – вместо). Мы обязаны были нести, как наказание за свои грехи, смерть; но Его смерть явилась выкупною платою, или средством для освобождения нас от этого наказания, заменю нашей смерти (ἀντάλλαγμα – обмен, замена у Мф. 16:26 и Мрк. 8:36–37, – то же, что λύτρον).

В притче о добром пастыре, называя Себя единым истинным Пастырем словесных овец, Он говорил: *Аз есмь добрый Пастырь: пастырь добрый полагает душу свою за овцы,... и Аз... душу Мою полагаю за овцы... Никто-же возьмет ю от Мене, но Аз полагаю ю о Себе: область (ἐξουσίαν) имам положить ю, и область имам паки прияти ю: сию заповедь приях от Отца* (Иоан. 10:11. 14. 15. 18). Таким образом, добровольная, по заповеди Отца, смерть Иисуса Христа есть смерть за людей, цена нашего избавления или искупления от смерти. *Аз приидох, да живот имут и лишше имут* (10 ст.). По

другим наставлениям Спасителя, Ему надлежало вкусить смерть, дабы, подобно умирающему в земле зерну пшеничному, *сотворить плод мног* (Иоан. 12:23–24); или: *якоже Моисей вознесе змию в пустыни, тако подобает вознестися Сыну человеческому, да всяк, веруяй в Онъ, не погибнет, но имать живот вечный* (Иоан. 3:14–15).

В беседе о хлебе животном, давая обетование об установлении таинства евхаристии, Иисус Христос говорил: *Аз есмь хлеб животный, иже сшедый с небесе: аще кто снестъ от хлеба сего, жив будет во веки: и хлеб, егоже Аз дам, плоть Моя есть, юже Аз дам за грехи мира* (Иоан. 6:51). В этих словах показывается, что Иисус Христос отдал Свою плоть, чтобы даровать миру жизнь, т. е. что Его смерть есть искупительная жертва. На последней вечери, подавая ученикам хлеб, Он сказал: *сие есть тело Мое, еже за вы даемое* (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδ χашу благословения, *сказал: сия бо есть кровь Моя, яже за многия* (περὶ πολλῶν) *изливаема во оставление грехов* (Мф. 26:28), или, как передается у другого евангелиста: *сия чаша новый завет Моею кровиею, яже за вы* (ὑπὲρ ὑμῶν) *проливается* (Лук. 22:20; сн. 1Кор. 11:23). Словами: *сия чаша новый завет Моею кровию* – крестная смерть Иисуса Христа сопоставляется с ветхозаветною жертвою завета, которую Моисей принес за народ во время заключения союза с Богом при горе Синае (Исх. 24:3–8; ср. Евр. 9:18–23). Об этом событии передается, что когда Моисей прочитал вслух народа книгу завета и народ дал обещание быть послушным Богу, то взял Моисей крови и окропил народ, говоря: *вот кровь завета, который Господь заключил с вами о всех словах сих* (8 ст.). Противопоставление И. Христом Своей крови нового завета или нового союза с Богом крови ветхозаветных жертвенных тельцов показывает, что Своей смерти Он усвоял значение жертвы. На той же вечери Он говорил Своим ученикам: *подобает, да скончается о Мне, еже написано* (у Ис. 53:12): *и со беззаконными вменися. Ибо еже о Мне, кончину имать* (Лук. 22:37). Отнесение Иисусом Христом к Себе пророчества Исаии о «Муже скорбей», страданиям и смерти Которого у пророка

усвояется значение умиловительной жертвы, дает видеть, что Его смерть есть смерть искупительная за грехи мира.

Таково же по существу и учение апостолов о значении смерти Христовой. Все они одинаково учат, что крестная смерть Спасителя не была какою-либо случайностью, но была смертью Агнца Божия, заколенного от сложения мира (Ап. 13:8; сн. 1Петр. 1:19–20) и для спасения мира, по определению предвечного совета Божия о спасении людей (Деян. 2:23; 1Кор. 1:17–31 и др.).

Так, ап. Петр учит: *со страхом жития вашего время жительствуйте, ведяще, яко не истленным серебром или златом (чем обыкновенно выкупаются военнопленные и рабы) избавистесь (ἐλυτρώθητε – искуплены; λυτρόω – вносить денежный выкуп, в страд. залоге – быть освобожденным за выкуп) от суетнаго вашего жития, отцы преданнаго, но честною кровию, яко агнца непорочна и пречиста (ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου – сн. Ис. 53:7; Иоан. 1:29) Христа (1Петр. 1:18–19). Иже и грехи наша вознесе (ἀνήνευκεν) Сам на теле Своем на древо, да от грех избавиши (ταῖς ἀμαρτίαις ἀπογενόμενοι – от ἀπογίνεσθαι, как латин. denascor – умирать, умерши вместе с Ним грехом), правдою проживем (2:24). И еще: зане и Христос единою (ἅπαξ) о гресех наших (περί ἀμαρτιῶν ἡμῶν) пострада, праведник за неправедники, да приведет ны Богови (3:18). В наставлениях апостола ясно утверждается, что крестная смерть Иисуса Христа есть искупительная цена (ἐλυτρώθητε, в словах Спасителя – λύτρον) за грехи мира. На Него, как на невинного Агнца, перенесены были грехи наши с наказанием за них, и Он вознес их на теле Своем на древо, т. е. принес Самого Себя на кресте в жертву за грехи мира (у пр. Исаии, а затем и Предтечи, словами которых говорит ап. Петр, – жертву, имеющую сходство с жертвою повинности и пасхальною), и тем приобрел нам оправдание. Непорочность Агнца – основание, почему жертва угодна Богу. Иначе, – Искупителю вменена греховность мира с виновностью за грехи, а миру – праведность Искупителя, Его самопожертвование (взаимное вменение).*

Ап. Иоанн учит о смерти Христовой, что Иисус Христос *по нас (ὕπὲρ ἡμῶν, т. е. вместо нас, за нас) душу Свою положи*

(1Иоан. 3:16), что Он явится, да грехи наша возьмет, и греха в Нем несть (3:5), и кровь Иисуса Христа очищает нас от всякого греха (1:7). В Апокалипсисе двадцать четыре старца исповедуют в своей песни, обращенной к Агнцу: заклался, и искупил (ἡγοράσας от ἀγοράζω – появляюсь на ἀγορά – рынке, площади, закупаю там что-либо, вообще покупаю) еси Богови нас кровию Своею от всякого колена, и языка, и людей, и племен (Апок. 5:9). В евангелии, упомянув о совете Каиафы: уне есть нам, да един человек умрет за люди, а не весь язык погибнет, – прибавляет: сего же о себе не рече: но архиерей сый лету тому, прорече, яко хотяше Иисус умрете за люди, и не токмо за люди (ὕπὲρ τοῦ ἔθνους), но да и чада Божия расточенная соберет во едино (Иоан. 11:49–52).

Но особенно многочисленны и разнообразны свидетельства ап. Павла об искупительном значении смерти Христовой. Он всю евангельскую проповедь называет проповедью о Христе распятом (1Кор. 1:23; ср. 2:2; Гал. 3:1). Предах бо вам исперва, еже и приях, яко Христос умре грех ради наших (ὕπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) по писанием (1Кор. 15:3; сн. Гал. 1:4; 2:20), за нечестивых умре (ὕπὲρ ἀσεβῶν; – Рим. 5:6. 8; сн. 4:25 и мн. др.). Посему Его смерть, как смерть за грехи людей, была заменою их смерти, определенной им в наказание за грехи, ибо Сам Он, как всесвятый, не подлежал закону болезней и смерти (Рим. 5:18–19; 2Кор. 5:21; Евр. 4:15; 7:26; Филип. 2:6–8). И апостол говорит; *аще един за всех умре, то убо вси умроша. Христос же за всех умре – ὑπὲρ πάντων*, т. е. за или вместо всех тех, которые должны умереть (2Кор. 5:14–15). Ту же мысль апостол выражает, когда говорит: *Христос ны искупил (ἐξηγόρασεν) от клятвы законныя (τῆς κατάρας τοῦ νόμου), быв по нас клятва (γενομένος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα): писано бо есть: проклят всяк (ἐπικατάρατος) висяй на древе (Гал. 3:13), т. е. Иисус Христос, будучи Сам свободен от клятвы закона – от осуждения или наказания за неисполнение закона (καῖρα – проклятие, как видно из 10 ст., а также Быт. 27:12–13; Втор. 21:23; 27:26; Иерем. 11:3 и др. – значит то же, что осуждение за неисполнение закона – κατὰκριμα в Рим. 8:1), терпит на Себе осуждение, которому подлежат беззаконные люди, и тем*

приобретает им искупление. По словам того же апостола: *о Нем* (в Нем, т. е. Иисус Христос) *имамы избавление кровию Его* (τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος 'Αυτοῦ) *и оставление прегрешений* (Еф. 1:7; Кол. 1:14), т. е. Его кровь есть выкупная цена (ἀπολύτρωσις – искупление: ἀπό – от и λύτρον – выкуп), освобождающая людей от рабства греху и его следствий – гнева Божия и смерти. Он *дал Себе избавление за всех* (ἀντιλύτρον ὑπὲρ πάντων, – 1Тим. 2, 6), т. е. Он предал Себя для нашего избавления от смерти, и Его смерть есть цена (ἀντιλύτρον – выкуп одной вещи другою) нашего искупления от смерти. *Куплени бо есте ценою* (ἡγοράσθητε τημῆς), – дорогою ценою (1Кор. 6:20; 7:23). Если же смерть Иисуса Христа вызывалась грехами людей и служила заменю смерти последних, выкупною платою, то она есть искупительная или умиловнительная пред судом правды Божией жертва для спасения людей, подобная ветхозаветным жертвам.

Ап. Павел нередко и прямо называет смерть Иисуса Христа жертвою, напр.: *предаде Себе за ны* (ὑπὲρ ἡμῶν) *приношение и жертву Богу* (προσφοράν καὶ θυσίαν τῷ Θεῷ), – *в воню благоухания* (Еф. 5:2; сн. 1Кор. 10:16–21, где противопоставляется языческим жертвам жертва евхаристическая). Находятся у апостола сближения жертвы Христовой и с определенными видами ветхозаветных жертв. Так, в приводимых им словах установления таинства евхаристии: *сия чаша новый завет есть в Моей крови*, – можно видеть сближение крестной жертвы Христовой с жертвою завета (1Кор. 11:23–25; сн. Евр. 11:15–21; ср. Исх. 24:3–8). В словах: *пасха наша за ны пожрен* (ὑπὲρ ἡμῶν ἐθύθη) *бысть Христос* (1Кор. 5:7), – жертва Христова сравнивается с пасхальною жертвою ветхого завета. Как агнец пасхальный был не только пасхальною трапезою, но и искупительною жертвою Богу (zevach), выкупом первородных (Исх. 13:1–3. 11–15; 34:18–20), равно служил благодарственным воспоминанием об освобождении евреев от рабства египетского и от избиения первенцев Ангелом-истребителем (отсюда и самое наименование «пасха» от евр. Phasah – проходить мимо с пощадою, миновать, щадить), так и смерть Иисуса Христа, Агнца Божия, служит такою жертвою, которая избавляет людей

от смерти и плена диавола. Чаще же всего встречаются у апостола сближения крестной смерти с жертвою за грех. Так, он говорит: *Бог Его (Иисуса Христа) предположи (προέθετο – назначил, определил) очищение (ἰλαστήριον) верою в крови Его, в явление (εἰς ἔνδεξιν) правды Своея за отпущение (διὰ τὴν παρέσιν) прежде бывших грехов (Рим. 3:25).* По мысли апостола, Сам Бог, чтобы показать правду Свою, наказывающую грехи людей во Христе Иисусе, предназначил для очищения людей от грехов и от наказаний за них крестную смерть Иисуса Христа. По другому выражению того же апостола, – *Бог неведевшаго греха (Иисуса Христа) по нас грех сотвори (ὕπέρ ἡμῶν ἁμαρτίαν), да мы будем правда Божия о Нем (2Кор. 5:22), т. е. безгрешного и всесвятого Бог соделал жертвою за грех, чтобы мы были о Нем праведниками пред Богом (см. еще Рим. 8:3; Гал. 1:4²⁴³).*

Особенно подробно раскрывает ап. Павел учение об искупительной жертве Христовой в послании к Евреям. Здесь Иисус Христос изображается как первосвященник, приносящий жертву за грехи людей, и как самая жертва, приносимая Богу. Иисус Христос, подобно Аарону, – учит апостол, – *не Себе прослави быти первосвященника, но наречен от Бога первосвященник, по чину Мелхиседекову, – первосвященником во век, т. е. первосвященство имеет не преходящее, (5:4–10; 7:24).* Как вечный и безусловно святой Сам по Себе, – *преподобен (ὁσιος), незлобив (ἄχαχος – непричастен злу), безскверен, отлучен от зла и выше небес бывый,* Он не имел по вся дни нужды, *якоже первосвященницы (при святости служения, лично не безгрешные), прежде о своих гресех жертвы приносить, потом же о людских. Сие бо сотвори единою (однажды), Себе принес (Ἐαυτόν ἤνευχα), т. е. в жертву (7:26–27).* В жертвоприношении Христовом, по словам апостола, осуществилась знаменательная жертва в великий день очищения (9:1–14. 24–28), когда первосвященник входил во «святое святых» с жертвенною кровью и кропил ею крышу завета в знак очищения грехов народа и своих собственных (Лев. 16 гл.); *Христос же, Архиерей грядущих благ..., ни кровию козлею, ниже тельчею, но Своею кровию, вниде единою во*

святая, вечное искупление (λύτρωσις) обретеный (11–12 ст.). Ему не было надобности многожды приносить Себе, как первосвященник входил во святая ежегодно с чужою кровью; Он единою в кончину веков, во отменение (εἰς ἀθέτησιν – для отменения, для уничтожения) греха, жертвою Своею явися, – единою принесеса (однажды принеши Себя в жертву), во еже вознести (ἀνενεχεῖν) многих грехи, и такую жертвою была Его смерть (9:25–28). В том же послании апостол сравнивает смерть Иисуса Христа с жертвою завета (9:15–22), указывая при этом, что смерть Его, ходатая нового завета, была во искупление (εἰς ἀπολύτρωσιν) преступлений, бывших в первом завете (9:15), и с жертвами за грехи вообще (10:5–12).

Итак, по ясному учению откровения, Иисус Христос, как Агнец непорочный и пречистый, претерпел страдания и вкусил смерть, – следствие и наказание греха, – не за Свои собственные грехи, а за взятые Им на Себя грехи мира; 2) Его неповинная смерть, по образным выражениям Писания, была ценою, выкупом (λύτρον, ἀπολύτρωσις) за грехи людей, повинных пред судом правды Божией смерти за свою греховность, иначе, – искупительною и очистительною от грехов жертвою; 3) эту жертву Он принес совершенно добровольно, по любви к миру, а не по какой-либо необходимости, хотя и по вечному определению Божию, из послушания Отцу, по любви же давшего Сына Своего едиnorodного на смерть, явившись Сам и Первосвященником (а не воины или книжники и фарисеи принесли Его в жертву) и жертвою.

Примечание. Спрашивают, каким образом смерть невинного Иисуса Христа не была поставлена людям в величайшее преступление, которое должно было бы, по-видимому, только усилить вину человечества пред Богом и еще более укрепить средостение между ним и Богом, а послужила для них, напротив, источником спасения? Нельзя удовлетвориться таким ответом на этот вопрос, что в этой смерти повинны были только распинатели, которые поэтому и подвергли себя окончательной гибели, между тем как остальной мир не был соучастником их преступления, а потому и мог обрести в смерти Христа спасение. В Его смерти виноваты не отдельные личности, а все

человечество. Она была следствием греховного развития всей истории человечества. Не Каиафа и Пилат распяли Христа; Его довели до креста те силы тьмы, которые господствовали в мире, – фарисеизм в иудействе и безверие в язычестве. Но если смерть Иисуса Христа была всемирно – историческим преступлением, то каким же образом она не только не навлекла на людей еще горшего осуждения, а послужила, напротив, источником благословения Божия? Уразуметь хотя отчасти эту сторону тайны искупления помогает учение откровения об усвоении Иисусом Христом греха человечества. Приняв на Себя добровольно грех мира, Иисус Христос точно так же добровольно и страдал за этот грех: *грехи наша Сам вознесе на древо*; Он терпел страдания, следовательно, не от людей, а за людей. В Своем лице Он изобразил все человечество, которое казнило и распинало себя за свой грех. Распинатели были только бессознательными орудиями совершения этого суда человечества над самим собою, почему Иисус Христос и молился за них (Лук. 23:34).

II. Церковь всегда веровала, что смерть Иисуса Христа составляет жертву искупления и спасения человека. Исповедание этой истины, как одной из основных истин христианства, церковь внесла и во вселенский символ, где мы исповедуем Господа Иисуса *«нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес... распятого за ны, и страдавша и погребенна»*. В символе св. Афанасия также говорится, что Господь Иисус Христос пострадал и умер *«спасения нашего ради»*. На таком значении смерти Христовой основывается постоянное возношение в церкви бескровной жертвы Христовой, которая составляет средоточие и существо всего христианского богослужения. В литургии приносится благодарение Богу Отцу в особенности за то, что мы спасены страданиями и смертью единородного Сына Его Иисуса Христа. Древнейший обычай чтить изображение креста и благоговейно употреблять крестное знамение имеет в основе своей ту истину, что спасение наше совершилось в особенности крестною смертью Иисуса Христа.

Все отцы и учителя церкви, на основании божественного откровения, единогласно учили о смерти Христовой, как об искупительной жертве, принесенной за грехи человеческие не просто человеком, но Богочеловеком.

Мужии апостольские выражали исповедание этой истины кратко, ограничиваясь благочестивым призывом христиан к вере и благоговейному созерцанию святого образа Христа и к разумению тайны Его св. креста. «Будем веровать», говорит ап. Варнава, «что Сын Божий не мог иначе пострадать, как *только за нас...* Ибо Он за наши грехи благоволил принести *в жертву* сосуд Духа»²⁴⁴). «Будем взирать на Господа Иисуса, кровь Которого дана за нас», пишет Климент римский; «будем внимательно смотреть на кровь Христову, и познаем, как *драгоценна пред Богом кровь Его*, которая была пролита для нашего спасения и всему миру принесла благодать покаяния»²⁴⁵).

Непосредственные преемники их, церковные писатели II-го века, тоже кратко говорили о спасении человека и на крестную смерть Спасителя смотрели, как на избранное благостью Божиею средство искупления грешного мира, искупления в том смысле, что Бог сохраняет жизнь грешного мира, уничтожив его грехи, в силу которых он необходимо являлся повинным смерти. Наиболее полно это выражено в «*Послание к Диогнету*», писатель которого сам называет себя «учеником апостольским», «Бог, говорится здесь (8 и 9 гл.), всегда был, есть и будет милостив, благ, незлобив и истинен, и Он один только благ... Если Он попустил нам в прежнее время следовать, по собственному нашему произволу, беспорядочным страстям, увлекаться удовольствиями и похотями, то не потому, чтобы Он увеселялся нашими грехами, – Он только терпел это. Он не благоволил о том несправедливом времени, а приготавливал настоящее время праведности, дабы мы, убедившись в прежнее время из собственных наших дел, что мы недостойны жизни, ныне удостоились ее по Божией благодати, и показавши, что сами собою мы не можем войти в царство Божие, ныне получили эту возможность от Божией силы. Когда исполнилась мера нашей неправды и совершенно обнаружилось, что в

воздаяние за нее следует ожидать наказания и смерти; когда пришло время, в которое Бог, по беспредельному человеколюбию и по единой любви Своей, предположил явить, наконец, Свою благодать и силу, – тогда Он не возненавидел нас, не отверг, не вспомнил зла, но с долготерпением снес его и *Сам принял на Себя наши грехи*. Он предал Сына Своего в искупление за нас, – святого за беззаконных, невинного за виновных, праведного за грешных, нетленного за тленных, бессмертного за смертных».

Но при этом у писателей II века, в виду того, что в Писании жертва Христова часто называется *λύτρον* также *λύτρωσις* и *ἀπολύτρωσις*, возник вопрос: если Спаситель *искупил* людей от греха и смерти и ценою этого искупления или выкупа назначил Самого Себя, то у кого же Он выкупил людей, или кому собственно принес Свою кровавую жертву? Первым ответ на этот вопрос дал св. *Иринеи лионский*. По его представлению, Спаситель выкупил людей у того, кто держал их в плену, – у диавола, несправедливо поработившего себе человеческий род вследствие греха²⁴⁶). Полнее же и определеннее взгляд на смерть Икупителя, как выкуп диаволу, был раскрыт *Оригеном*. Сущность его представлений такова: диавол, искусивши первых людей ко греху, чрез это самое подчинил их своей власти и с этой поры стал иметь над потомками Адама такое же право, какое имеет господин над рабами, победитель над побежденными, пленными. Чтобы освободить пленных от диавола, требовался выкуп. Диавол потребовал выкупа в лице Самого Спасителя, – Его душу и тело. Бог, по любви к людям, не отрекся дать такой выкуп диаволу, и для сего Слово благоволило принять подобогрешную человеческую плоть. Но в воплощении Он скрыл от диавола Свою божественную силу. Диавол же, с одной стороны, боясь, что Иисус Своим учением и чудесами совершенно лишит его власти над миром, а с другой стороны, – понимая, что душа Иисуса превосходнее всех душ, содержащихся у него в плену, и посему есть для него богатая добыча, желал привести Его в свое царство и для этого руками иудеев предал Его смерти. Но здесь-то он и об-манул. Он не в силах был удержать в своем царстве Христа, как сильнейшего

его: Христос, сошедши душою во ад (Свой дух Он еще ранее предал Отцу), победил диавола, разрушил его царство и не только Сам вышел из ада, но вывел с Собою и всех, которые последовали за Ним²⁴⁷).

Взгляд Иринея и Оригена на смерть Иисуса Христа, как на выкуп диаволу, повторили и некоторые из последующих и знаменитых учителей церкви, как-то: Григорий нисский²⁴⁸), бл. Феодорит²⁴⁹), блаж. Иероним²⁵⁰), блаж. Августин²⁵¹), Лев I²⁵²), Григорий В.²⁵³) и др. Но, высказывая такую мысль, эти же учителя церкви, начиная с Иринея и Оригена, утверждали, что смерть Христова была жертвою *очищения* от грехов и *примирения* людей с Богом, ради которой правдою Божиею снято с нас осуждение за грех и побеждена смерть. Мнение о смерти Христовой, как выкупе диаволу, у них было не отрицанием, а только *личным пониманием* разделяемого ими общецерковного воззрения на смерть Богочеловека, как искупительную жертву за грехи мира, изображением дела искупления преимущественно под образом брани Исккупителя с диаволом. Но и как частное мнение, оно встретило осуждение в древней же церкви. Если «великая и преславная кровь Бога, Архиерея и Жертвы», говорит св. *Григорий Богослов* в слове на св. Пасху, дана, как «цена искупления, не иному кому, как содержащему во власти» подпавший греху род человеческий, т. е. лукавому, то «как сие оскорбительно! Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но Самого Бога, за свое мучительство берет такую безмерную плату, что за нее справедливо было пощадить и нас²⁵⁴). Общепринятым же у отцов церкви воззрением на значение смерти Христовой было воззрение, что смерть Исккупителя была *приношением и жертвою Богу* (Еф. 5:2) за грехи мира, что на сей час, час принесения этой жертвы по воле Отчей, Он *и пришел* (Иоан. 12:27). «Когда благоволил Отец, пишет св. *Афанасий В.*, чтобы дан Он (Сын Божий) был в искупительную цену за всех, и всем дарована была благодать, тогда Слово прияло на Себя плоть от земли, имев матерью по телу, вместо невозделанной земли, Марию, чтобы Ему, как Святителю, имея у Себя приносимое, Себя Самого принести ко Отцу, и собственною Своею кровью

всех нас очистить от грехов и воскресить из мертвых»²⁵⁵). Св. И. Дамаскин, выражая это же воззрение, говорит: «Господь наш Иисус Христос, как безгрешный,... не подлежал смерти, потому что смерть вошла в мир чрез грех. Итак, Он умирает, приемля за нас смерть, и за нас приносит Себя в жертву Отцу, ибо мы согрешили пред Отцем, и Ему надлежало принять цену искупления за нас, чтобы таким образом нам освободиться от осуждения. Но отнюдь не мучителю (рода человеческого) принесена кровь Господа»²⁵⁶).

Усвояя смерти Спасителя значение искупительной жертвы за грехи мира, древние учителя давали объяснение и тому, почему эту жертву Он принес *на кресте*, а не претерпел какой-либо иной род смерти. Наиболее принятым у отцов церкви было мнение, что крестная смерть приличествовала И. Христу потому, что Он понес за нас клятву закона. «Если пришел Он, говорит св. Афанасий, понести на Себе клятву, на нас бывшую, то как бы иначе стал клятвою, если бы не принял смерть, бывшую под клятвою? Но это – крест, ибо так написано: *проклят всякий на древе* (Втор. 21:23; Гал. 3:13)²⁵⁷). Но кроме этого объяснения, они усвоили тайне креста Христова и символические значения. Так, св. Афанасий давал еще следующие объяснения этой тайны: «если смерть Господня есть искупление всех, и Господнею смертью разоряется *средостение ограды* (Еф. 2:14), и совершается призвание язычников, то как бы призвал нас, если бы не был распят? На одном кресте умирают с распростертыми руками. Посему Господу прилично было и крест претерпеть и распростерть руки, чтобы одной рукой привлечь к Себе ветхий народ, а другою – званых из язычников, тех же и других соединить в Себе. Это и Сам Он изрек, давая разуметь, какою смертью искупит всех. Ибо говорит: *когда вознесен буду, вся привлеку к Себе* (Иоан. 12:32). И если враг рода нашего диавол, пав с неба, блуждает по здешнему дольному воздуху (Еф. 2:2),... Господь же пришел низложить диавола, очистить воздух и нам для восхождения на небо открыть путь, а сему надлежало совершиться смертью, то какою иною смертью совершилось бы это, как не смертью, принесенною в воздухе, т. е. на кресте? Ибо только

кончающийся на кресте умирает в воздухе. Посему-то Господь не без причины претерпел крест, ибо вознесенный на нем очистил воздух от дьявольской и всякой бесовской власти». Наконец, Господь и потому еще вкусил именно крестную смерть, «чтобы и в смерти сохранить тело не раздробленным и всецелым, а потому чтобы и предлога не было намеревающимся разделить церковь»²⁵⁸). По объяснению *Василия В.*, «крестом совершено домостроительство воочеловечения для того, чтобы от четырех крыл земли собрались спасаемые. Ибо крест делится на четыре части, так что каждая его часть обращена к одной из четырех частей света»²⁵⁹). По мысли *Григория нисского*. Богочеловек, распростерши на кресте пречистое тело Свое, этим показал, что Он есть Господь, содержащий в Своей власти всю вселенную – высоту, глубину, ширину и долготу (Еф. 3:18), и что Распятому *всяко колено поклонится небесных, и земных, и преисподних* (Филип. 2:10)²⁶⁰). Св. *И. Дамаскин* говорит: «честный крест прообразовало древо жизни, насажденное Богом в раю. поскольку чрез древо вошла смерть, то и надлежало, чтобы чрез древо же дарованы были жизнь и воскресение»²⁶¹).

§ 94. Спасительные плоды жертвы Христовой

Иисус Христос принес Себя в жертву «нас ради и нашего ради спасения» не как человек только, хотя невинный и безгрешный, но вместе и как Сын Божий, т. е. как Богочеловек. Поэтому Его жертва имеет необъятно-великое значение. Ограниченным человеческим умом невозможно и объять все спасительные плоды жертвы Христовой. Они относятся как к объективной (т. е. примирению Бога с людьми), так и к субъективной (примирению человечества с Богом) стороне искупления. Те и другие однако так тесно соединены между собою, что строгое разделение их затруднительно. Укажем главные спасительные плоды или блага жертвы Христовой.

I. Первое и главнейшее благо жертвы Христовой состоит в том, что «Его вольное страдание и крестная смерть за нас, будучи бесконечной цены и достоинства, как смерть безгрешного и Богочеловека, есть совершенное *удовлетворение* правосудию Божию, осудившему нас за грех на смерть» (Простр. катех., о 4 чл.). Такое «удовлетворение» (*satisfactio*) было необходимым для освобождения человечества от тяготевшего над ним осуждения на смерть не потому, что Бог имел нужду в жертвенной крови и мог услаждаться страданиями и смертью Своего едиnorodного Сына, или, – что человечество своими преступлениями наносило такое *оскорбление* Богу, что гнев Божий мог быть смягчен лишь умиловительною кровавою жертвою, соответствующею бесконечности оскорбленного величия Божия, или что эта жертва была лишь потребовавною Богом *уплатою* за заслуженную грешниками смерть. Представления такого рода несообразны с христианскими понятиями о Боге. Удовлетворение было необходимым потому, что этого требовал закон *вечной и всесовершеннейшей правды Божией*. По закону правды, – все и каждое нравственное существо должны получать воздаяние по заслугам, за вину подвергаться наказанию. Закон этот обуславливает бытие нравственного царства. Бог, как *праведный во всех путях Своих* (Пс. 114:17), не мог нарушить этого закона

в пользу человека: Он Сам, навсегда и ради пользы самого же человека, установил неразрывную связь между грехом и наказанием. И сам человек никогда не может помириться с безнаказанностью греха, требуя воздаяния за преступление. Снятие осуждения за грех с потомков Адама, таким образом, могло совершиться не иначе, как посредством удовлетворения или исполнения закона правды; в противном случае закон правосудия божественного не был бы вечным и всесовершенным законом. Без такого удовлетворения или принесения искупительной жертвы за свой грех человек навсегда оставался бы под осуждением и наказанием греха праведным судом Божиим. Но никто из людей не мог принести такой жертвы, ибо все люди до единого всецело заражены грехом, и, следовательно, все и всецело находятся под клятвою Божиею: *брат не избавит, избавит ли человек? Не даст Богу измены за ся, и цену избавления души своея* (Пс. 48:8–9). Праведная и притом мученическая смерть человека, конечно, могла бы быть искупительною ценою, но она уничтожила бы не вообще грех и всяку вину за грех, а только личный грех и личную вину за грех. Но искупление человека, приобретенное ценою собственной его жизни, не имело бы никакого значения, ибо и сам победитель греха погибал бы. Искупительную жертву, удовлетворяющую правде Божией за грехи всего мира и спасающую от наказаний за грехи весь мир, мог принести только Сам Бог – Творец мира, если бы восхотел спасти от гибели Свое творение. Такою жертвою спасающей любви Божией действительно и была жертва Богочеловека, *Его же Сам Бог предположи очищение верою в крови Его, в явление правды Своея, за отпущение прежде бывших грехов* (Рим. 3:24–25), *Его же дал есть (на смерть), да всяк, веруяй в Онъ, не погибнет, но имать живот вечный* (Иоан. 3:6). Став Агнцем Божиим, вземлющим грехи мира, Он понес за нас, особенно в крестных страданиях и смерти, все казни и самую смерть, назначенные нам правдою Божиею, и, таким образом, исполнил определение Божие падшему человеку: *в онъже аще день снесете от него (древа познания добра и зла), смертию умрете*. Претерпев эту казнь за всех преступных людей и

приняв на Себя их необходимую смерть, Он навсегда удовлетворил правде Божией за всех людей, явил в Своем лице человечество уже неповинное пред судом правды Божией, свободное от наказаний, как уже потерпевшее наказание в лице Его.

Великие учителя вселенской церкви так рассуждали об этом благе жертвоприношения Христова.

«Смерть превозмогала над нами по силе закона, говорит св. *Афанасий В.*, и невозможно было избежать закона, так как он, по причине преступления, постановлен был Богом. Выходило нечто, в подлинном смысле, и ни с чем не сообразное и вместе неприличное. Ни с чем не сообразно было Богу, изрекши слово, солгать, и человеку, когда узаконено Богом, чтобы он, если преступит заповедь, *смертию умрет*, не умирать по преступлении, слову же Божию остаться нарушенным. Тогда не было бы в Боге правды, если бы, когда сказано Богом, что умрешь, человек не умер. Но также и неприлично было, чтобы однажды сотворенные разумные существа и причастные Слова Его погибли, и чрез тление (т. е. смерть) опять обратились в небытие. Это не достойно было бы благодати Божией, чтобы сотворенное Богом растлевалось от обольщения людей диаволом. С другой стороны, всего неприличнее было в людях... уничтожиться Божию художеству». Посему-то «Божие Слово сжалилось над родом нашим, умилилось над немощию нашею, снизошло к нашему тлению, не потерпело обладания смерти, и чтобы не погибло сотворенное,... приемлет на Себя тело, и тело не чуждое нашему,... тело, которое бы могло умереть, чтобы, как причастное над всеми Суцего Слова, *довлело оно к смерти за всех*, чтобы ради обитающего в нем Слова пребыло нетленным, и чтобы, наконец, во всех прекращено было тление благодатью воскресения. Посему, восприятое Им на Себя тело принося на смерть, *как жертву и заклатие*, свободное от всякой скверны; этим приношением сходственного во всех подобных уничтожило немедленно смерть. Ибо Слово Божие, будучи превыше всех, и Свой храм, Свое телесное орудие, *принося в искупительную за всех цену, смертью Своею совершенно выполнило должное*, и

таким образом, посредством подобного тела со всеми сопребывая, нетленный Божий Сын, как и следовало, всех облек в нетление обетованием воскресения. И самое тление в смерти не имеет уже власти над людьми, ради Слова, вселившегося в них посредством тления“. И еще: «поелику надлежало заплатить *долг, лежащий на всех*, ибо должны были все умереть, что и было главною причиною Его пришествия, то после того, как доказал Божество Свое делами, приносит, наконец, и *жертву за всех, вместо всех предавая на смерть храм Свой*, чтобы всех соделать свободными от ответственности за древнее преступление, о Себе же, в нетленном теле Своем явив начаток общего воскресения, доказать, что Он выше и смерти... Чудным образом... и смерть приведена в исполнение в Господнем теле, и уничтожены им смерть и тление ради соприсущего в нем Слова. Нужна была смерть, и надлежало совершиться смерти за всех, во исполнение долга, лежащего на всех»²⁶²).

Св. Григорий Б. пишет: «цель врачевания (искупления) – окрылить душу, исхитить из мира и предать Богу, обновить образ Божий,... короче сказать: того, кто принадлежит к горнему чину, соделать Богом и причастником горнего блаженства... Для сего Бог примесился к плоти чрез посредство души, и далекое между собою совокуплено чрез сродство посредствующего с тем и другим. Для сего за *каждый наш долг воздано особо Тем, Кто превыше нас...* Для сего рождение и Дева, для сего ясли и Вифлеем... Для сего Иисус приемлет крещение и свидетельство свыше, для сего постится, бывает искушаем и побеждает победившего... Для сего древо за древо, и руки за руку; руки, мужественно распростерты, за руку невоздержно простертую; руки пригвожденные за руку своевольную; руки, совокупающие во едино концы мира, за руку, извергшую Адама. Для сего вознесение на крест за падение, желчь за вкушение, терновый венец за худое владычество, смерть за смерть, тьма для света, погребение за возвращение в землю, воскресение для воскресения. Все сие было для нас Божиим некоторым детоводительством и врачеванием нашей немощи, возвращающим ветхого Адама туда, откуда он низпал»²⁶³).

Св. *И. Златоуст* говорит: «Христос искупил нас уже приговоренных к смерти, искупил тогда, когда мы находились уже в ожидании скорого исполнения этого приговора и когда все мы были уже мертвы, если не в действительности, то по смертному о нас приговору. И после того уже, как закон осудил нас и Бог приговорил к смерти, Христос, пришедши и *предав Самого Себя на смерть, освободил всех нас от смерти...* А если бы не было этого, то ничто не могло бы воспрепятствовать всеобщей гибели, как это случилось и во время потопа; только пришествие Христа, отвративши гнев Божий, дало нам возможность жить верою». Люди «должны были погибнуть, но за них Бог предал Сына Своего... Во истину велики и неизреченны (благодетельства), которые Бог оказал нам. Он принес Себя в жертву за врагов, за ненавидящих Его и отвращающихся от Него. Чего кто-нибудь другой не сделал бы ни для своих друзей, ни для своих детей, ни для братьев, то Господь сделал для рабов,... для таких людей, которые не заслуживали одобрения. Если бы они заслужили одобрение, если бы они были благоугодны Ему, то не так было бы это достойно удивления. Между тем ныне это особенно поражает всякий ум, что Он умер за таких неблагодарных и бессмысленных. Чего люди не делают для своих единоплеменников, то Бог сделал для нас; и мы, пользуясь плодами такой любви, еще притворяемся и не любим Христа»²⁶⁴).

Св. *Кирилл иерусалимский* исповедует: «мы были врагами (Богу) по причине греха, и Бог определил смерть грешнику. Которое же из двух долженствовало быть: по правосудию ли надлежало умертвить, или по человеколюбию нарушить определение? Но примечай премудрость Божию: Он сохранил и истину определения, и силу человеколюбия. Вознес Христос *грехи на теле на древо, да смертью Его мы от грех избавимся, правдою проживем* (1Петр. 2:24)“.²⁶⁵).

Правда Божия не могла не быть удовлетворенною жертвою Христовою. Такое значение пред судом правды Божией могла иметь и действительно имела принесенная Им жертва по следующим основаниям.

а) Жертву принес за нас не простой человек, но вочеловечившийся Сын Божий. В Нем, как истинном человеке, род человеческий имел своего представителя, и посему Его жертва была жертвою от человека и за человека. Как человек, единоестественный нам, Иисус Христос мог принять и принял на себя вину нашу, т. е. грехи людей (Евр. 9:28), а также и то, что повлекла за собой эта вина – *сделался за нас клятвою* (Гал. 3:13), так как Сам был свят и безгрешен, и, следовательно, свободен от наказаний за грехи. Но так как человеческое естество в лице Икупителя было принято в ипостасное единение Сыном Божиим, и Божество не оставляло человечества во Христе и во время самых страданий Его, то страдал и умер за людей не человек только, хотя и безгрешный, но вочеловечившийся Сын Божий. А отсюда понятно, почему смерть или кровь Иисуса Христа *могла* заменить и действительно *заменила* смерть всех людей, или явилась жертвою вполне удовлетворяющею святой правде Божией.

б) Господь Иисус Христос потерпел за нас страдания и смерть во исполнение святой воли Отца Своего, еще прежде создания мира определившего смерть едиnorodного Сына, как средство искупления мира (1Петр. 1:18–20; Еф. 1:3–7; Апок. 13:8 и др.). Сам Бог *предложил Его* (Иисуса Христа) *в жертву умилоствления в крови Его чрез веру* (Рим. 3:25; сн. Кол. 1:19–20); Сам Отец Сына Своего *не пощаде, но за нас всех предал есть Его* (Рим. 8:32; сн. Гал. 1:4). И Иисус Христос свидетельствовал, что как во всей Своей жизни, так и в страданиях и смерти Он творил волю пославшего Его Отца (Иоан. 6:38; Лук. 22:42), что Бог Сына Своего *едиnorodного дал есть* (ἑδωκε, т. е. предал на смерть, определил к смерти, – Иоан. 3:16).

в) Господь Иисус Христос претерпел за нас страдания и смерть хотя и во исполнение воли Своего небесного Отца, но совершенно добровольно, а не по какому-либо принуждению. *Сего ради Мя Отец любит, говорит Он, яко Аз душу Мою полагаю, да паки приму ю. Никтоже возьмет ю от Мене, но Аз полагаю ю о Себе. Область имам пожити ю, и область имам паки прияти ю* (Иоан. 10:17–18). Пред самыми Своими

страданиями Он сказал ученикам: *возстаните, идем отсюда (Иоан. 14:31)*, т. е. пойдём в Гефсиманию, где, как Он знал это, схватят Его воины, чтобы отвести на суд и затем на Голгофу на пропятие. Он мог бы единым словом Своим остановить пришедших взять Его (Иоан. 18:6), но не восхотел этого. Как добровольно Он ещё прежде создания мира благоволил принять на Себя будущий грех мира (Евр. 10:5–10), так добровольно Он предался в руки грешников и добровольно *грехи наша Сам вознесе на теле Своем на древо (1Петр. 2:24)*. Добровольность Его страданий и смерти предполагается и тем, что Он вкусил смерть по любви к Богу и людям, а где любовь, там нет места принуждению.

г) Наконец, принесенная Иисусом Христом жертва за спасение мира была жертвою любви Божией к миру, как к Своему созданию. Бог Отец, благословляя великое самопожертвование Своего божественного Сына, сделал это по любви к миру: *также бо возлюбил Бог мир, яко и Сына Своего единородного дал есть, да всяк, веруя в Онъ, не погибнет, но имать живот вечный (Иоан. 3:16)*, Кого любит Отец, того любит и Сын по единству Их существа (Иоан. 14:21). И Сын, осуждая Себя по человечеству на добровольные страдания и смерть, принес себя в жертву также единственно по любви к Богу и людям. *Больши сея любве никтоже имать, говорил Он, да кто душу свою положит за други своя (Иоан. 15:13)*, – и явил делом, что *возлюбил Своя сущия в мире, до конца возлюбил их (Иоан. 13:1)*. Апостолы говорят о Нем: *возлюбил есть нас и предаде Себе за ны в приношение и жертву, в воню благоухания (Еф. 5:2; сн. Рим. 5:6–8)*. В страданиях и смерти воплотившегося Сына Божия любовь Бога Отца и Бога Сына таким образом осуществили вечную Божию правду (а не так, что карающее правосудие Отца встретилось с Сыновнею любовью к миру).

Добровольность и с соизволения Отца небесного искупительной жертвы Богочеловека, величие и непорочность Агнца, приявшего страдания и смерть за преступное человечество, и бесконечная полнота любви Божией, явленная в искуплении, приближают к нашему пониманию то, почему

пред судом правды Божией жертва Христова есть жертва «безмерной цены и достоинства», почему она являет Бога правым, когда Он ради заслуг Агнца-Богочеловека снимает с человечества осуждение или проклятие за грех.

II. Спасение человека заключается не в том только, чтобы избежать наказания за грех, но и в том, чтобы *перестать быть грешником*. Без уничтожения в самом человеке греховности, – причины его страданий и смерти, не могла бы иметь спасительного значения смерть Богочеловека, ибо невозможно примирение Бога с человеком-грешником и дарование ему жизни. И Иисус Христос, приняв на Себя грехи мира, принеся за них удовлетворение правде Божий, чрез это получил право прощать грехи всех кающихся, очищать и освящать их души Своею кровью²⁶⁶). Посему всякий грешник, желающий заменить свою необходимую за грехи смерть неповинной смертью Христа, добровольно принявшего на Себя грехи и смерть за всех людей, если обратится ко Христу за помощью и возложит на Него единственную надежду на спасение, получит спасение, потому что Он затем только и явился в мир, чтобы взыскать и спасти погибшего: Христос Спаситель примет на Себя признаваемые им грехи и вины, очистит его Своею кровью от всех грехов его, и вместе с этим сама собою устранилась и всякая вина его за эти грехи без нарушения закона божественной правды, ибо воплотившимся Сыном Божиим принесено совершеннейшее удовлетворение правосудию Божию, осудившему человека за грех на вечную смерть. Вот новое благо искупительной жертвы Христовой.

Истина об очищении грехов человека по искупительной силе крестной смерти Иисуса Христа составляет основную истину апостольской проповеди о спасении во Христе. Особенно разнообразно выражена эта истина у ап. Павла. Иисус Христос, учит он, есть *правда и освящение и избавление* (*δικαιοσύνη καὶ ἁγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις*) *наше* (I Кор. 1:30), т. е. о имени Его и силою Его даруется отпущение грехов и внутреннее очищение и освобождение от уз греха и плоти, мира и диавола. *Оправдани* (*δικαιούμενοι*) *туне благодатию Его, избавлением, еже о Христе Иисусе, егоже предположи Бог очищение* (*ἰλαστήριον в*

явление правды Своея, за отпущение прежде бывших грехов (Рим. 3:23–25). Другими словами, – претерпев крестную смерть за грехи людей, Он явился для верующих в Него очистилищем – ἱλαστήριον – от грехов²⁶⁷), подобно тому, как доска ковчега завета с пролитой на нее жертвенною кровью была средством очищения грехов еврейского народа, но только Он очищает не чужою, а Своею кровью. Его, не знавшего греха, Бог по нас грех (жертвою за грех) сотвори, – с тою целью, да будем правда Божия о Нем (2Кор. 5:21). Он же учит: Христос возлюбил церковь и Себе предаде за ню, да освятит ю, очистив банею водною в глаголе, да представит ю Себе славу церковь, не имущу скверны или порока, или нечто от таковых, но да будет свята и непорочна (Ефес. 5:25–27; см. Кол. 1:22); Он дал есть Себе за ны, да избавит ны от всякаго беззакония и очистит (χαθαρίσῃ) Себе люди избранны (Тит. 2:14).

В послании к евреям апостол учит: Христос пострадал, да освятит люди Своею кровию (διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος – 13:12); что Он явился в кончину веков жертвою Своею, дабы подъять и уничтожить грехи многих (9, 26, 28). Здесь же, говоря о временном и прообразовательном значении жертв ветхого завета и их недостаточности для оправдания человека, как освящавших оскверненных только к плотстей чистоте (9:13), т. е. доставлявших только гражданскую праведность, апостол указывает, что кровь Христова очищает совесть нашу от мертвых дел (14 ст.).

Ап. Иоанн свидетельствует, что кровь Иисуса Христа, Сына Его (Божия), очищает (καθαρίζει) нас от всякаго греха (Иоан. 1:7).

Для оправдания и освящения человека грешника по силе жертвы Христовой и вообще для усвоения людям плодов искупления Иисус Христос, по Своем вознесении на небо, ниспослал от Отца Духа Святого – Параклита, Который и пребывает с верующими во Христа (в Его церкви) и будет пребывать во вся дни до скончания века. Действиями Духа Св., при самодеятельном участии самого человека в усвоении плодов искупления, и совершается очищение от грехов и спасение человека грешника, введение его в царство Божие.

Посему учение о существе оправдания и освящения человека, благодатных средствах и условиях оправдания и освящения со стороны самого человека раскрывается обычно в учении о Боге – Освятителе человека.

III. Иисус Христос, принеши Своею искупительною жертвою удовлетворение правде Божией за принятые Им на Себя грехи мира и даровав людям, ищущим освобождения от грехов, возможность оправдания и очищения от них, тем самым *примирил* людей с Богом и Бога с людьми. Он есть, учит ап. Павел, *мир наш* (*εἰρήνη ἡμῶν*), так как примирил нас с Богом (Еф. 2:14). *Оправдившиеся верою, мир (εἰρήνην) имамы к Богу Господем нашим Иисус Христом* (Рим. 5:1). Состояние людей под гневом Божиим или вражду их Богу Иисус Христос *убил* (*ἀποκτίνας*), по образному выражению того же апостола, *плотью Своею, примирив* (*ἀποκατάλλάξη*, от *ἀποχαραλλάσσειν* – опять ставит в прежние отношения, восстанавливать нарушенный мир, сн. Кол. 1:20) *обоих* (иудеев и язычников) *во едином теле Божови крестом* (*διὰ τοῦ σταυροῦ* – Еф. 2:16). Он же говорит: *врази бывше, примиримся Богу* (к Θεῷ) *смертью* (*διὰ τοῦ θανάτου*) *Сына Его* (Рим. 5:10). *Имже примирение* (*τὴν χάραλλαγήν*) *ныне прияхом* (11 ст.). *Бог бе во Христе мир примиряя Себе* (*καταλλάσσων ἑαυτῷ*), *не вменяя им согрешений их, и положив в нас слово примирения* (*τὸν λόγον καταλλαγῆς* – 2Кор. 5:19)²⁶⁸). *Примирение* (*καταλλαγή*), о котором говорит апостол и которое совершается смертью Иисуса Христа, состоит не в том лишь только, что Бог снимает Свой гнев и осуждение с человека, не вменяет людям грехи их, но в перемене отношений к Богу со стороны человека вследствие преобразования его нравственного состояния, очищения его от грехов²⁶⁹). Об этом примирении, по сопоставлению с апостольскими изречениями, можно думать, говорил и Сам Спаситель пред Своими страданиями: *мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не якоже мир дает, Аз даю вам* (Иоан. 14:27). Вследствие совершившегося по силе крестных страданий Спасителя примирения с Богом все люди получили возможность приближаться к святейшему Богу, вступать в Его святое царство. Иисус Христос, учит апостол языков, *благовести мир*

дальным (язычникам, которые были безбожниками в мире, чужды заветов обетования, далеки от Бога) и ближним (иудеям). Через Него все имеют *приведение* (*προσαγωγή*: словом *προσαγωγή* назывался при восточных дворах приводивший к царю врагов или чужеземцев) *во едином Дусе ко Отцу* (Еф. 2:17–18; сн. 3:12; Рим. 5:2; Евр. 2:10; 1Петр. 3:18), и из врагов и отчужденных (Кол. 1:21), из чужих и пришельцев, становимся *сожителями* (*πολῖται* – согражданами) *святых и присными* (*οἰκεῖοι* – своими, домашними) *Богу* (Еф. 2:19), *сынами Божиими* (1:5; Рим. 8:14–15).

Примири́ть Бога с людьми и людей с Богом значит тоже, что восстановить союз между Богом и человеком, разрушенный грехом. И Иисус Христос действительно установил Своею кровью *новый завет* (1Кор. 11:25), воссоединил людей с Богом союзом теснейшей любви, и Сам есть *ходатай нового завета* (Евр. 9:15) и вместе глава искупленного Им человечества, глава церкви, за которую предал Себя на смерть (Еф. 5:25–27). Как в Нем Самом божество и человечество соединились столь тесно и неразрывно, что составило одно лицо Богочеловека, так по образу и в силу этого союза, и прочие люди, как имеющие одинаковую с человечеством Иисуса Христа природу, получили возможность быть в тесном нравственном общении с Богом, быть в неразрывном святом союзе любви с Ним. *Да вси едино будут*, молился Иисус Христос к Богу Отцу пред Своими страданиями, *якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в Нас едино будут. Аз в них, и Ты во Мне, да будут совершени во едино, и да разумеет мир, яко Ты Мя послал еси, и возлюбил еси их, якоже Мене возлюбил еси* (Иоан. 17:21.23). И слова молитвы исполнились, – союз любви между Богом и человеком осуществился, как показывает история христианской церкви. Оправдались и другие слова Спасителя: *будите* (пребудьте) *во Мне, и Аз в вас...* *Якоже возлюби Мя Отец, и Аз возлюбих вас: будите в любви Моей* (Иоан. 15:4. 9). Ап. Павел на вопрос: *кто ны разлучит от любви Божия*, с уверенностью отвечает, что ни на земле, ни на небе нет такой силы, которая бы могла это сделать (Рим. 8:35–39).

IV. Наконец, смерть Иисуса Христа вообще есть источник благословения Божия и всех благ, необходимых для истинного счастья и блаженства человека. *От исполнения Его*, говорит евангелист, *мы вси прияхом благодать возблагодарить* (Иоан. 2:16), т. е. одно благодеяние за другим, целый ряд благодеяний, одно другого выше, или, как говорит апостол, *избыток благодати* (Рим. 5:17). Бог, принявший бесценную жертву за людей, без нарушения закона вечной правды Своей, не только покрывает и очищает человеческие грехи, но не щадит для верующих благодатных даров Своих, наполняет и переполняет меру их готовности к принятию этих даров. *Иже убо Своего Сына не пощаде, но за нас всех предал есть, како убо не и с Ним вся нам дарствует* (Рим. 8:32)? Он дарует бесконечный ряд даров любви Своей от возрождения в крещении до нескончаемого блаженства в вечно возрастающем единении с Ним и Христом Спасителем. До оправдания во Христе, когда люди рабы бесте греха, кончиною этого была смерть. *Ныне же свободьшеся от греха, порабоужшеся же* (стали рабами) *Богови, имате плод ваш во святыни (εἰς ἁγιασμόν), кончину же жизнь вечную. Оброцы бо греха – смерть: дарование же Божие – живот вечный о Христе Иисусе Господе* (Рим. 6:20–23). По словам того же апостола, люди, приняв Духа усыновления, сделались сынами Божиими: *сей самый Дух спослужествует (свидетельствует) духови нашему, яко есмы чада Божия. Аще же чада, и наследницы, наследницы убо Богу, сонаследницы же Христу* (Рим. 8:14–17). Как наследники Божии и как дети Божии мы можем участвовать во всем, что принадлежит Богу: в святости, в бессмертии и вечной жизни, в славе и блаженстве. Как сонаследники Христу, люди приобрели возможность достигнуть того прославления, которое даровано Икупителю по Его человечеству. *Отче, ихже дал еси Мне, молился Спаситель о верующих в Него, хошу, да идеже есмь Аз, и тии будут со Мною, да видят славу Мою, юже дал еси Мне* (Иоан. 17:24), и действительно, *праведницы просветятся, яко солнце, в царствии Отца их* (Мф. 13:43).

Так необъятно велики спасительные плоды жертвы Христовой! По силе искупительных заслуг Иисуса Христа людям

даруется более, чем сколько они лишились в Адаме, а не только возвращаются блага, утраченные чрез грех Адамов. Полно разъясняет это св. *И. Златоуст*. «Христос, говорит он, не только принес исправление в том, что повредил Адам, но и совершил нечто гораздо большее и высшее»... Он принес, по выражению апостола, не просто «благодать, но *избыток благодати*, потому что мы получили от благодати не столько, сколько нам было нужно для освобождения от греха, но гораздо больше. Ведь мы были освобождены от наказания, совлеклись всякого зла, были возрождены свыше, воскресли после погребения ветхого человека, были искуплены, освящены, приведены в усыновление, оправданы, сделались братьями Единородного, стали Его сонаследниками и сотелесными с Ним, вошли в состав Его плоти и соединились с Ним так, как тело с главою. Все это Павел и назвал избытком благодати, показывая, что мы получили не только врачество, соответствующее нашей язве, но и здоровье, красоту, честь, славу и такие достоинства, которые гораздо выше нашей природы. Каждый из этих даров мог бы сам во себе истребить смерть. А когда все они открыто стекаются вместе, тогда смерть истребляется с корнем и не может уже появиться ни следа ее, ни тени. Это подобно тому, как если бы кто за десять оводов вверх какого-нибудь должника своего в темницу и не только его самого, но, по вине его, и жену его, детей и слуг, а другой, пришедши, не только внес бы те десять оводов, но еще подарил десять тысяч талантов золота, привел узника в царский дворец, посадил на месте самой высокой власти и сделал бы его участником самой высокой чести и других отличий, – тогда давший в заем не мог бы и вспомнить о десяти оводах. Так случилось и с нами. Христос заплатил гораздо больше того, сколько мы должны, и на столько больше, ни сколько море беспрельдно в сравнении с малою каплею. Итак, не сомневайся, человек, видя такое богатство благ, не спрашивай, как потушена искра смерти и греха, как скоро излито на нее целое море благодатных даров»²⁷⁰).

§ 95. Всеобщность искупительной жертвы Сына Божия по отношению к Лицам и времени, Ее всеобъемлемость по отношению к следствиям падения

Искупительная жертва Спасителя, как жертва, принесенная Богом по плоти, есть жертва всеобъемлющая, всеобщая. Спасительная сила ее простирается на всех людей, всякого рода их грехи и на все времена, равно как и на все порожденные грехом следствия.

I. Христос искупительные Свои заслуги предложил правде Божией за *весь род человеческий*. Все люди пали в Адаме, и все сделались чадами гнева Божия по естеству (Еф. 2:3), а потому все наследовали горестную необходимость быть виною страданий Сына Божия. Сообразно со всеобщею нашею нуждою в искупительной жертве, Христос принес Себя в жертву за всех и всем приобрел благодать и спасение.

Он Сам учил, что *прииде Сын человеческий взыскати и спасти погибшаго* (Мф. 18:11; сн. 9:13), а таковы все люди, – что Он послан от Бога Отца для спасения *всего мира* (Иоан. 3:16), – что плоть Свою Он дает за *живот мира* (6:51).

Ап. Иоанн пишет: *Той очищение есть о гресех наших, не о наших же точию, но и всего мира* (περί τοῦ ὅλου κόσμου – 1Иоан. 2:2; 3:5). Он же называет Его *Агнцем Божиим, вземляющим грехи не Иерусалима, не Израиля, но мира* (Иоан. 1:20), равно – *Спасителем мира* (1Иоан. 4:11).

Ап. Павел учит, что Бог есть Бог не иудеев только, но и язычников, и что Он тех и других одинаково оправдывает чрез веру (Рим. 3:29–30), что Он *всем человеком хочет спастися и в разум истины прийти* (1Тим. 2:4), что *единый ходатай Бога и человеков, человек Христос Иисус дал Себе избавление за всех* (1Тим. 2:3–6; Кол. 1:19–20; Еф. 1:10; 2:15; Евр. 2:9), что Христос *един за всех умре* (2Кор. 5:14–15; Рим. 5:18).

Примечание. На ряду с прямыми свидетельствами о всеобщности искупления встречаются в Писании выражения, в которых искупление, по-видимому, относится только к известной

части рода человеческого, а не ко всем людям. Иисус Христос Сам о Себе говорит: *Сын человеческий* пришел *дати* душу Свою *избавление за многих* (Мф. 20:28), – *сия есть кровь Моя* *новаго завета, яже за многия* *изливаемая во оставление грехов* (Мф. 26:28; сн. Лук. 22:20), – *только веруяй в Онъ не погибнет, но имать живот вечный* (Иоан. 3:15). Такие же выражения встречаются и в посланиях ап. Павла (напр. Рим. 3:24–27; Евр. 5:10; 10:15–28; Кол. 1:12). Но в указанных и им подобных изречениях представляющаяся трудность в выражениях разрешается двояким образом: а) иногда слово *многие* (*πολλοί*) употребляется в Писании вместо *все*, как часть вместо целого (напр. Ис. 53:12; сн. 6 ст.; Рим. 5:15. 16. 19; Евр. 2:9. 12; 9:29); б) иногда же через такие ограничения (как Иоан. 3:15; Рим. 3:24–27; Евр. 5:19 и др.) раскрывается спасение не по отношению к намерению Божию спасти всех людей, или к величию заслуг Искупителя, с преизбытком достаточных для спасения всего мира, но по отношению к усвоению искупительных заслуг Христовых, зависящему от свободного расположения людей. Все искуплены, но не все веруют в Искупителя, а потому многие не спасаются: *мнози бо суть звани, мало же избранных* (Мф. 20:16).

У ап. Павла встречаются выражения, что Иисус Христос предал Себя на смерть за нас, чтобы избавить нас от всякого беззакония (Тит. 2:14), но подобными выражениями обозначается тоже, что Иисус Христос умер за *нечестивых* (Рим. 5:6), т. е. что смерть Христова искупает от грехов именно грешных людей, а грешны, по апостолу, все люди (Рим. 3:9; 5:12–15; ср. Гал. 3:22–23). В своих писаниях он обличает иудеев, которые думали, что Мессия явился для спасения одних только иудеев (Рим. 3 и 5 гл.).

II. Спасительная сила заслуг Христовых простирается *на все грехи*. Грехи всего мира принял на Себя наш Искупитель и за все грехи наши понес наказание, – как за грех, которым все согрешили в Адаме, так и за те, которые произошли или могут произойти от него, а поэтому кающиеся и верующие во Христа кровью Его очищаются от всех грехов.

Ап. Иоанн пишет: *кровь Иисуса Христа очищает нас от всякого греха* (Иоан. 1:7; сн. 2:1–2). По словам ап. Павла, Иисус Христос дал есть Себе за ны, да избавит ны от всякого беззакония (Тит. 2:14; сн. Рим. 5:16). Ни едино ныне осуждение сущим о Христе Иисусе (Рим. 8:1). Ведомо да будет вам, мужие братие, говорит он иудеям, яко Его ради вам оставление грехов проповедается: и от всех, от нихже не возмозосте в законе Моисееве оправдитися (закон осуждал за многие грехи на смерть), о сем всяк веруяй оправдается (Деян. 13:38–39). Он умер однажды для греха вообще, чтобы нам уже не быть рабами греха вообще (Рим. 6:10).

III. Спасительная сила смерти Христовой простирается на все времена, настоящие, прошедшие и будущие. Искупление совершилось во времени, но в очах Божиих Иисус Христос – Агнец Божий, закланный от сложения мира (Апок. 13:8). Первосвященник вечный. Бог с клятвой утвердил служение Мессии и от вечности принял ходатайство жертвы Его, имевшей совершиться во времени (Пс. 109:4; Евр. 7:21. 25). Поэтому и принесенная Им жертва имеет ходатайственную силу на вечные времена, – за людей всех времен и за грехи от начала падения человечества до кончины мира. В противном случае подобало бы Ему множицею (πολλάκις – не один раз) страдати от сложения мира, т. е. если бы смерть Его не имела силы вечной. Но Он единою (ἅπαξ) в кончину веков, во отменение греха (εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας) жертвою Своею явился (Евр. 9:26; сн. 1Петр. 3:18), и единым приношением совершил есть во веки освящаемых (10:14). Его жертва приобрела вечное искупление (9:12).

Она простирается на дохристианские времена. По словам апостола, Бог предположи Иисуса Христа очищение верою в крови Его, в явление правды Своея, за отпущение прежде бывших грехов (Рим. 3:25), для искупления преступлений, бывших в первом или ветхом завете (Евр. 9:16). Жертвы ветхого завета хотя и не очищали от грехов (Евр. 9:9; 10:4), но имели умиловительную силу (Лев. 17:11; Евр. 9:13) при вере в Икупителя, в силу принятия Сыном Божиим от вечности ходатайственного служения за род человеческий. Все

ветхозаветные праведники уповали получить спасение только через Мессию (Иоан. 15:11; 8:56; Лук. 10:24), и действительно получили. Иисус Христос, по принесении крестной жертвы, сошел душою Своею к *сущим в темнице духовом*, т. е. находившемся во аде душам умерших людей, и всем проповедал о спасении (1Петр. 3:18–20). Все уверовавшие Его проповеди были освобождены от уз адовых.

Простирается искупительная сила жертвы Христовой на все времена и после принесения Им этой жертвы, и будет простираться до самого Его второго пришествия. Люди продолжают грешить после смерти Христовой, но Искупителю даровано право прощать грехи кающимся, очищать и освящать их души Своею кровью и тем поддерживать их союз и мир с Богом. *Аще кто согрешит, пишет апостол, ходатая имамы ко Отцу, Иисуса Христа праведника. И Той очищение есть о гресех наших, не о наших же точию, но и о всего мира* (1Иоан. 2:1–2). *Аще исповедуем грехи наши, верен есть и праведен, да оставит нам грехи наша, и очистит нас от всякия неправды* (1:9). По словам ап. Павла, Он *вечно жив*, чтобы ходатайствовать за людей, а *посему и спасти до конца может приходящих чрез Него к Богу* (Евр. 7:24–25), Он сидит одесную Бога Отца и ходатайствует за нас (Рим. 8:34).

IV. Наконец, искупительная жертва Иисуса Христа имеет всеобъемлющее значение и по отношению *ко всему тому, что породил грех*. Спасительные действия жертвоприношения Христова по отношению к следствиям падения начали обнаруживаться тотчас по принесении Им жертвы, но настанет время, когда и совершенно будут истреблены все следствия греха.

Грех, расторгший союз с Богом, неизбежно расторгнул союз людей с Его святыми *ангелами*. Но с принесением крестной жертвы люди снова могут, как и до греха, иметь общение с небом и небожителями, могут, по словам апостола, *приступить к Сионстей горе и ко граду Бога живаго, к Иерусалиму небесному и тьмам ангелов, торжествующему собору и церкви первенцев, на небесех написанных, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства, и к ходатаю*

нового завета, Иисусу (Евр. 12:22–24). В Нем, Иисусе Христе, благоуволи Бог примирити всяческая (*ἀποχαραλλάξαι τὰ πάντα εἰς Αὐτόν* – чрез Него и для Него примирить все), умиротворив (*εἰρηνοποιήσας*) кровию креста Его, чрез Него, *аще ли земная, аще ли небесная* (Кол. 1:20), или, по другому выражению апостола, Отцем от вечности предопределено было *возглавити о Христе* (*ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ*), *яже на небесех и яже на земли в Нем* (Еф. 1:10; см. 21–22 ст.). Здесь речь, несомненно, о примирении мира святых ангелов с людьми, а не о примирении, как думают защитники апокатастасиса, падших духов с Богом. Ни по букве, ни по смыслу не находится здесь мысли о примирении небесного с Богом. Добрые ангелы и не враждовали с Богом.

После грехопадения люди сделались рабами греха, а через это и рабами диавола. Освободивши людей от рабства греху, т. е. от подчинения ему, как непреодолимой силе, Иисус Христос тем самым освободил их и от *владычества* над ними *диавола*. Правда, и теперь люди подвергаются падениям и обольщениям этого врага, и теперь иные погибают от него; но они могут силою креста, как знамения распятого на нем Иисуса, сделать безвредными для себя все погибельные замыслы диавола. Диавол не владычествует над человеком, как неотразимая сила. Иисус Христос Своею смертью *упразднил* (*χάταρ-υγήσῃ=ἀέρυον ποιεῖται*) *имущаго державу смерти, сиречь диавола* (Евр. 2:14), т. е. лишил власти подвергать нас вечной смерти или осуждению, равному Его собственному, – Он *отнял силы у начальств и властей* враждебного Ему сонмища падших духов, *властно подверг их позору*, как ничтожных лжецов, *восторжествовал над ними Собою*, как действительный Владыка и Бог, – *избавил нас от власти тьмы и ввел в Свое царство* (Кол. 1:13; 2:15). Сошествие Иисуса Христа во ад было освобождением от уз адовых пленников его, уверовавших во Христа. Точно также и люди, умирающие с верою в Икупителя, свободны от владычества диавола и не подвергнутся адским мукам.

Оброками греха явилась *смерть* – духовная и телесная. Но искупительною смертью Иисуса Христа положено начало

победы над смертью в обоих ее видах. Иисус Христос не оставался пленником смерти, но воскрес из мертвых. Воскресение Его есть победа над смертью, поработившею род человеческий, и основание и причина всеобщего воскресения мертвых по телу, промыслом Божиим только отложенного до определенной полноты времени (1Кор. 15:20–26). Для духовного же возрождения человечества основана Им церковь на земле, дабы всех приводить в вечное и славное царство Божие (Иоан. 3:3. 5; Рим. 6:3–11).

За грех человека была подвергнута проклятью и земля и вообще *тварь*, покорившаяся суеде по вине человека. Но теперь, после спасительной смерти Христовой и вследствие ее, она с *надеждою ожидает* обновления человечества и откровения славы сынов Божиих, ибо тогда *и сама тварь свободится от работы истления в свободу славы чад Божиих* (Рим. 8:19–21), – *будут новое небо и новая земля*, где будет жить одна правда (2Петр. 3:13).

V. Каким образом искупительные заслуги Христа Спасителя имеют столь всеобъемлющее значение и столь великую силу, что могут очищать все грехи и всего рода человеческого и уничтожают порожденные грехом следствия во всем мире? Это недоумение разъясняется у ап. Павла.

По объяснению апостола, мы имеем во Христе *избавление кровию Его и очищение грехов*, ибо *Тем создана была всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая, аще престолы, аще господствия, аще начала, аще власти: всяческая Тем и о Нем создашася. И Той есть прежде всех, и всяческая в Нем состоятся* (Кол. 1:14. 16–17). Из этого учения апостола ясно, что искупительное значение крестной смерти Иисуса Христа определяется особенным отношением Его к миру, как Творца мира. Если бы Иисус Христос был только обыкновенным человеком, или один из ангелов Божиих и даже самый высший, то Он хотя и мог пострадать за мир, но не мог бы спасти мир, потому что не мог бы принять на себя все грехи мира и принести за них совершеннейшее удовлетворение правде Божией, ибо между Творцем и тварью неизмеримое расстояние, равно уничтожить и все порожденные грехом

следствия. Но так как Он есть истинный Сын Божий, Творец всего мира, видимого и невидимого, земного и небесного, то Он действительно мог принять на Себя все грехи мира, и, вследствие Своей божественной природы, – удовлетворить божественному правосудию, а как всемогущий – уничтожить все следствия греха. Конечно, мир сделался грешным по собственной воле согрешивших, так что Творец мира на самом деле несколько не виновен в том, что в мир вошел грех и что вследствие этого мир оказался в состоянии гибели. Тем не менее, однако, при желании спасти Свое погибающее создание, Сын Божий имел несомненное основание принять на Себя Самого все грехи мира, потому что *всяческая Тем и о Нем создашася*. Понятно, что это последнее не обязывало и не могло обязывать Бога непременно спасти от гибели свободных нарушителей Его воли. Но когда Бог во Святой Троице не благоволил обратиться к закону неумолимого правосудия и Сам не захотел уничтожить первых виновников зла, а восхотел явить миру чудо спасающей любви Своей, то на основании Своих творческих отношений к миру Сын, исполняя определение совета Пресвятой Троицы, мог снять грехи со Своего создания и принять их на Себя Самого и чрез это спасти весь мир. Следовательно, догмат искупления в христианском вероучении неразрывно связан с догматом о творении мира.

С другой стороны, восхотев спасти мир, Сын Божий воспринял в единство Своей божеской ипостаси чистое и безгрешное единосущное нам человечество, и вследствие этого стал в такое же отношение к нам, в каком находится Адам к своим потомкам, – сделался новою благодатною главою человечества, почему и называется *вторым Адамом* или *вторым человеком* (1Кор. 15:15. 47). *И Той есть глава телу церкви*, говорит апостол о Христе (Кол. 1:18). Посему как человек, Иисус Христос может иметь такое же всеобщее влияние и такое же значение для человечества, какое имел Адам (Рим. 5:12. 19). И как от Адама все люди наследовали греховность и виновность пред Богом, так второй Адам, как новая всемогущая глава человечества, передает всем членам Своим или верующим в Него Свою праведность и заслуги Свои

перед Богом. «Как Адам для своих потомков, хотя они и не вкусили древесного плода, сделался причиною смерти, введенной в мир Адамовым ядением», говорит св. *И. Златоуст*, «так и Христос для верующих в Него, хотя и не совершивших праведных дел, сделался виновником праведности, которую даровал всем нам чрез крест»²⁷¹). Различие между участием людей в плодах искупления и участием в грехе Адама лишь то, что последнее является естественным и необходимым, а участие в благах, дарованных Христом, свободное и сознательное, совершающееся чрез благодатное и таинственное воссоединение человеческой личности со Христом, ее привитие к Нему (*Иоан. 15:1–7; Рим. 11:17*).

Примечание. Простирается ли сила искупительных заслуг Христовых на мир падших бесплотных духов? Есть мнение, что так как Сын Божий «сотворилъ не только людей на земле, но и небесный мир бесплотных духов, то Он, если только угодно Ему, может принять на Себя грехи не только людей, но и грехи всех падших духов, и даже грехи первого виновника падения – самого дьявола, и все грехи всего мира. Он может уничтожить одним и тем же действием Своей добровольной смерти. Поэтому, если Христос, как истинный Сын Божий и Творец всего мира, действительно благоволил явиться в мир и принять на Себя крестную смерть для уничтожения греха, то эта смерть Его несомненно имеет искупительное значение в отношении всего грешного мира, т. е. весь грешный мир она может очистить от грехов и весь его ввести в живое общение Божией любви, как святое Божие царство»²⁷²). Но «как человек, говорил еще *Анзельм* (*Cur Deus homo?*), мог примириться только через Богочеловека, Который мог умереть и праведностью Которого воздается то, что он потерял чрез грех; так и осужденные ангелы могут быть спасены только чрез Богоангела, Который бы мог умереть и Который бы Своею правдою воздал Богу то, что похищено грехами других ангелов». Следовательно, нет оснований простираť силу искупительных заслуг Богочеловека и на бесплотных духов. Конечно, Бог как бесконечно всеблагий, может помиловать даже личного врага Своего, как может

простить всякие беззакония грешника (Мар. 3:28; Лук. 12:10), и, конечно, таким способом, который бы не нарушал закона божественной правды. Однако такое помилование падших духов возможно было бы только в том случае, если бы сами они пожелали спасений, раскаялись в своем грехе. Но Писание решительно отвергает возможность для них раскаяния, утверждая, что они во всю вечность пребудут врагами Божиими и Его царства, никогда не раскаются, и, следовательно, навсегда останутся недостойными помилования и совершить это без нарушения закона божественной правды. Церковь на V-м вселен. соборе осудила мнение Оригена, будто по силе искупительных заслуг Христовых последует восстановление и падших духов²⁷³).

§ 96. Краткий обзор ложных и односторонних воззрений древнего и новейшего времени на искупление

Учение о том, что Иисус Христос принес Себя в жертву за нас, что таковую искупительную жертву составляют по преимуществу Его страдания и смерть, – средоточная и основная истина в общем учении об искуплении. Без принесения таковой жертвы искупление не могло бы совершиться, а после принесения оной истинно и несомненно совершилось. Званные, по словам ап. Павла, видят в этой тайне веры явление *Божией силы и Божией премудрости*, для неверующих же иудеев она представлялась *соблазном*, а для язычников – *безумием* (1Кор. 1:23–24; Гал. 5:11). Неудивительно поэтому, что от начала христианства и доселе было не мало противников этого учения, отрицавших или извращавших это учение. В древности таковыми были все те еретики, которые ложно учили о лице Икупителя, как Богочеловека. Истинное учение об искуплении невозможно ни при отрицании в лице Иисуса Христа действительности полного и совершенного человечества (докетизм, аполлинаризм, монофизитство), ни при отрицании в Нем истины боговоплощения (евионейство, Павел самосатский, арианство, несторианство). Среди древних еретиков уже появилась мысль (у докетов и евионитов), что в искупительном служении Иисуса Христа существенное значение принадлежит лишь Его учительскому служению, а страдания и смерть Его имеют только нравственное или примерно-назидательное значение, т. е. представляют наглядную, посредством – примера, форму того же просвещения людей светом истины. В V-м веке этого же воззрения держалось *пелагианство*. Пелагиане, не находя никакой порчи в человеческой природе и утверждая, что смерть господствовала бы в роде человеческом, если бы и не согрешил Адам, не признавали и нужды в Икупителе. По их понятиям, Иисус Христос есть не более, как Учитель мира, оказавший людям

помощь Своим учением, святостью жизни, явивший высокий пример самоотвержения.

В новейшие времена подобные же лжехристианские воззрения на искупление повторены в протестантском рационалистическом богословии, а также и в философии. Первоначально выступило с такими воззрениями *социнианство*. Подвергнув критике понятое им односторонне, чисто в юридическом смысле, учение откровения и церкви о жертвоприношении Христовом, именно, что будто неповинная смерть Иисуса Христа, есть лишь только *плата*, которую *покупается* людям прощение грехов и освобождение от заслуженной грешниками смерти, *уплачивается* долг правосудию Божию, лежащий на грешном мире, социнианство отвергло вместе с такими представлениями и объективно-догматическое значение смерти Иисуса Христа, как искупительной жертвы за грехи мира (идею удовлетворения правде Божией, как необходимого условия для примирения Бога с людьми). Сообразно со своими воззрениями на лицо Иисуса Христа, как простого человека, только особенно близкого к Богу, социниане главное значение в искупительном служении Иисуса Христа усвояют служению Его, как Учителя людей, преподававшего людям Свое учение не только словом, но и примером Своей самоотверженной жизни. Он возвестил людям волю Божию об их спасении, открыв им, что Бог есть любящий Отец. Который не переставал любить людей и после грехопадения. Сами люди, чувствуя себя виновными пред Богом, думали, что Бог на них гневается, и потому испытывали не любовь, а лишь страх к Богу, как своему Судии и Карателю беззаконий. Но это с их стороны является заблуждением, хотя и понятным. Следуя учению Христа, они должны иметь к Богу не страх, но любовь. Как любящий Отец, Он готов прощать людям грехи и даровать им жизнь, только бы они нравственно исправились и покалялись. Последнее и есть единственно необходимое условие для примирения их с Богом и успокоения их совести. Что же касается страданий и смерти Иисуса Христа, то, во-первых, они представляют великий и назидательный мученический подвиг, которым кончается жизнь всех великих

людей, боровшихся за правду (так, напр., умер Сократ), влекущий верующих к подражанию; подражая этому примеру, последние искупаются от грехов, т. е. усилиями собственной воли они мало-по-малу оставляют грехи и достигают праведности и святости, при чем пример святейшей жизни Иисуса Христа весьма много облегчает для верующих это дело. Во-вторых, страдания и смерть Христовы имеют значение залога несомненной уверенности в получении данных от Бога обетований; кровь Христова непрестанно вопиет к Отцу о прощении человеческих согрешений, и Христос именем Отца непрестанно возвещает нам о том, что наши грехи прощены, и нам уготована вечная жизнь. В-третьих, страдания и смерть Христовы суть необходимое средство для того, чтобы через воскресение достигнуть прославления. «Христос, по словам Социна, умер для того, чтобы чрез смерть перейти к воскресению, из которого истекает величайшая уверенность в нашем воскресении и вернейшее убеждение в достижении вечной жизни»²⁷⁴).

Воззрения социниан на смерть Иисуса Христа, как на обыкновенную смерть героев, борцов за истину и правду, разделяются и всеми рационалистами. Иисус Христос умер, по их пониманию, просто вследствие фарисейской и первосвященнической злобы и народного фанатизма против Него, но смерть Его вовсе не есть какая-либо искупительная жертва за грехи мира. Для спасения человечества, для восстановления союза людей с Богом достаточно было научить их истине, сообщить им правильные понятия о Боге и добре, что и совершил Иисус Христос, как Учитель человечества, Основатель религии любви, разума и свободы. Как на образец рационалистических теорий об искуплении, в оттенках разнообразных, можно указать на теорию А. Ричля, пользующуюся и в настоящее время влиянием в протестантском мире. Бог, по Ричлю, есть безусловно и исключительно любовь, все действия которой имеют целью осуществить божественный план, т. е. царство Божие. Справедливость или правда божественная есть только последовательность, с какою любовь Божия заботится о благе

членов царства. Представления о правосудии или о гневе Божиим несовместимы с истинным понятием о Боге: Он любит и праведных, и грешных, и потому привнесение в существо Божие гнева, карающего грешников за их беззакония, есть уничтожение истинного понятия о Боге. Отношения Его к людям – отношения Отца к детям, а не Судии к подсудимым. Если же нет гнева Божия на грешников, то заблуждение думать, что будто есть надобность в искуплении от грехов. Посему учение о жертвенно-удовлетворяющей правде Божией значении смерти Христовой Ричль решительно отвергает, находя, что этим учением предполагаются совершенно не-христианские (юридические) отношения между Богом и человеком. Будучи только любовью, Бог и от людей требует только свободной любви. Правда, люди, обладая свободой в совершении добра и зла, нередко совершают зло. Сознание, что они нарушают заповеди Божии, вызывает в них чувство вины пред Богом. Это субъективное чувство вины повергает религиозного человека в такое страдание, что он, как наказанный преступник, чувствует себя далеким от Бога, и Бога далеким от себя, и даже представляет Его своим врагом, а не Богом любви, хотя в Самом Боге нет вражды или гнева к грешникам; Он не перестает любить человека. Поэтому чувство вины выражает только недостаток религиозного общения с Богом и есть источник ложной идеи о правосудности Божией. Для того, чтобы извлечь человека из этого печального состояния и спасти его, нужно, чтобы он уверовал в вечно неизменную любовь к нему Божества и приблизился к Богу. Этого Бог достигает любовью, а не правосудием, не требованием какого-либо удовлетворения Своей правде, или искуплением. Откровение Божие о любви дано нам Христом. Он постоянно ощущал в Себе отеческую любовь Бога и возвещал о ней в Своем учении, как и в жизни, и всею Своею личностью. Он показал нам наглядно терпение и любовь Божию, равно развеял заблуждения о гневе Божиим, Его правосудии. Что же касается смерти Иисуса Христа, то Он явился мучеником за Свое учение, по любви к людям, – не более; посему Его смерть может иметь лишь нравственно-назидательное значение. Оправдание человека, таким образом,

не есть какое-либо объективное действие, совершенное Иисусом Христом по требованию правды Божией, а исключительно субъективное: оно состоит лишь в изменении прежних отношений между Богом и людьми, – в том, что на место прежней отдаленности, чувствуемой людьми в их отношениях к Богу, теперь чувствуется ими близость к Богу, или, что то же, – усыновление Богу (восприятие Богом грешников в чад Божиих»)²⁷⁵).

Таков характер рационалистических учений об искуплении. Ими определяется искупление, как *примирение человека с Богом*, и отвергается другая сторона искупления – примирение Бога с человеком. В этом – главный недостаток или односторонность этих теорий. Причины такой односторонности заключаются прежде всего в отрицании тайны боговоплощения, а затем – вообще в неправильных религиозных и нравственных понятиях, особенно в понятии о Боге и грехе. Бог этими учениями представляется лишь Богом любви, лишенным справедливости, а грех понимается только как духовное бессилие человека к общению с Богом, которое не зависит от него самого, для устранения которого достаточно лишь сообщить человеку правильные понятия о Боге и добре. Но если Бог, как учит откровение, не есть только любовь, но и Существо всеправедное, равно и грех не есть только болезнь или естественная немощь человека, хотя и требующая врачевания, но и вина пред Богом, за которую человек ответствен, то справедливая любовь Божия могла совершить искупление человечества от удручающих его зол (проклятия и смерти) лишь под условием удовлетворения закона правды божественной. Конечно, имеет плодотворное для людей значение и пример высоко-самоотверженной жизни и смерти Иисуса Христа, но один этот пример не может спасти их.

Отвергая рационалистические теории искупления, как явно односторонние, все христианские вероисповедания учат, что искупление состоит в примирении не только людей с Богом, но и *Бога с людьми*. Посему всеми ими признается, что смерть Христова есть искупительная жертва за грехи мира, удовлетворение правде Божией. Однако в самом понимании и

раскрытии учения об искупительном значении смерти Христовой западные христианские исповедания (р.-католическое и протестантское) не свободны от некоторых недостатков. Так, по р.-католическим воззрениям, грех первых людей состоял не столько в греховном повреждении природы, сколько составлял *преступление*, вину пред Богом, заслуживающую правосудного возмездия. Отсюда, вследствие грехопадения человек сделался недостойным блаженного общения с Богом (спасения) не столько по причине живущего в нем греха, сколько потому, что своим грехопадением *оскорбил* бесконечно святого и бесконечно правосудного Бога. За это он стал достоин бесконечно великих казней, ибо чем выше оскорбленное лицо, тем тяжелее виновность и ответственность за оскорбление, сделался неоплатным *должником* Божиим. Спасти человека от вечного наказания за преступление можно было только соответствующим удовлетворением правосудию божественному, т. е. удовлетворением бесконечным. Такого удовлетворения человек не мог дать, а мог дать только Богочеловек. Неповинная и добровольная смерть Его и было таким удовлетворением чувству оскорбленного достоинства Божия, уплатою за заслуженную грешниками смерть. Мало этого, Иисус Христос Своими страданиями и смертью не просто *уплатил* лишь наш *долг* пред Богом, *купил* Своею кровью прощение людям грехов, но и принес за наш долг правде Божией плату *преизбыточествую* (*satisfactio supera bundans*), – преизбыточествующую потому, что и одной капли крови Христовой достаточно было для полного удовлетворения правде Божией за грехи всего мира, а в уплату нашего долга излилась не капля лишь Его крови, а отдана Им самая жизнь, полная скорбей и страданий. По силе этого удовлетворения людям возвращается благоволение Божие, даруется благодать Божия, заслуженная Христом, – благодать прощающая, освящающая, усыновляющая, освобождающая от греха, смерти и дьявола, вообще от вечного осуждения. Такую формулировку учение об искуплении в Римской церкви получило в век схоластики, – у Анзельма (в сочинении «*Cur Deus Homo?*») и Фомы Аквината. И эта формула постепенно вошла в силу в

Римской церкви и из условного богословского мнения превратилось в христианский догмат. Без существенных изменений р.-католическое учение об искуплении было удержано и реформацией, с отрицанием лишь учения о преизбыточествующем значении заслуг Христовых в р.-католическом смысле²⁷⁶).

Такое воззрение на искупление, очевидно, недостаточно и не вполне выражает собою учение о домостроительстве Божиим относительно спасения человека.²⁷⁷) Так, добровольная смерть Спасителя им рассматривается преимущественно как жертва карающего правосудия Божия, по ясному же учению откровения в этом случае любовь к миру Бога Отца и Бога Сына осуществила вечную Божию правду чудом согласного самоотвержения божеских лиц (Иоан. 3:16; 10:17–18; 13:1; Еф. 5:2 и мн. др.), – следовательно, неповинная смерть Исккупителя есть столько же жертва спасающей любви Божией, сколько и правосудия. Представление о Боге, мстящем человеку из чувства оскорбленного самолюбия и требующим от человека вещественного выкупа за преступления, и несообразно с истинным понятием о Боге вообще, и о правде Божией в частности; оно является грубым антропоморфизмом. Но, с другой стороны, нельзя представлять в существе Божиим и истину и правду поглощенную любовью; в Нем не может быть одного свойства более, другого менее; иначе Бог будет нечто сложное из неравномерностей.

Далее, хотя Сам Иисус Христос и Его апостолы называли принесенную Им жертву ценою, выкупом (*λύτρον, ἀντίλυτρον, ἀπολύτρωσις*), почему нет оснований исключать из христианского вероучения понятие цены или выкупа, однако Иисус Христос не учил, будто Его кровь только *покупает* прощение грехов, и что будто Его неповинная смерть только *уплачивает* собою заслуженную смерть грешников. Он учил, что спасение заключается не в том лишь, чтобы грешник избежал Божия наказания за грех, а в том, чтобы он примирился с Богом, перестал быть грешником. А чтобы люди могли очищаться от грехов, Он *принял на Себя грехи всего мира* и крестную смерть для их уничтожения, и вообще приготовил или заслужил все,

потребное для очищения от грехов и спасения людей. Следовательно, искупить грешника от гибели не значит лишь *принести известную плату* за его грехи (в смысл – удовлетворить правосудию Божию), а значит – и *принять на себя его грехи* и чрез то открыть ему *возможность очищаться от грехов*, (а не *отнять* их у грешника), придти на помощь грешнику в его борьбе с грехом, иначе, – принять его грехи на себя в том именно случае, когда он сам осуждает свои грехи и желает и ищет себе освобождения от них. Поэтому крестная смерть Иисуса Христа хотя и есть искупительная жертва за грехи всего мира, однако она не искупает от грехов в силу того только одного, что она совершенно достаточна для искупления их. В действительности для искупления или очищения от грехов и вообще для спасения, независимо от крестной жертвы Иисуса Христа, необходимы еще со стороны грешника сознание своих грехов и вин пред Богом и желание очищения от них (покаяние), вера в Искупителя, всегда живого, вечного Ходатая и Архиерея, готового принять на Себя грехи каждого обращающегося к Нему с верою и надеждою на Его помощь грешника и нравственно добрая жизнь обратившегося ко Христу. Но в католическо-протестантском понимании догмата об искуплении, искупление является чем-то совершенно внешним, посторонним по отношению к человеку: оно не оставляет места для мысли о живой вере в Искупителя и праведной жизни людей. В самом деле, если Господь Иисус Своими страданиями и смертью принес за нас правде Божией плату не только совершенно полную и удовлетворительную за наш долг, но и преизбыточествующую в р.-католическом смысле, и, таким образом, не только искупил нас от греха, но и приобрел нам вечные блага, – то такой образ представлений может приводить к заключению: верит или не верит человек во Христа и праведно или неправедно он живет на земле, для будущего спасения его в данном случае это совершенно безразлично, ибо Христос уплатил за все долги его – настоящие, прошедшие и будущие, претерпел наказание за всякую вину человека, и правосудный Бог не может, конечно, утаить эту плату и не может неправедно потребовать от него, чтобы он во второй раз еще

уплатил тот долг, который в действительности Ему уже уплачен крестною смертью. Таким образом выходит положение до невозможности несообразное: люди спасаются не потому, что они достойны спасения, а потому, что они могут быть свободными от наказания за грех²⁷⁸). Конечно, таких выводов западные исповедания *не делают* из своего учения, признавая необходимым покаяние и веру для усвоения плодов искупления, но это – непоследовательность, свидетельствующая о недостатках самого учения об искуплении этих исповеданий. Однако эти недостатки таковы, что привели как римский католицизм, так и протестантство к одностороннему пониманию учения откровения об оправдании и вообще спасении человека и условиях оправдания со стороны его самого²⁷⁹).

Наконец, в Анзельмовой теории искупления лишается своего самостоятельного значения в деле спасения воплощение Бога Слова, как откровения Божества в мире и начала воссоединения человечества с Богом. Оно сохраняет значение лишь на столько, на сколько имеет отношение к крестной жертве Богочеловека.

В откровении и древне-церковном учении об искуплении дается видеть, что крестная жертва Христова есть жертва спасающей любви Божией, удовлетворяющая закону божественной правды, и что спасение людей совершается не простым удовлетворением Божию правосудию помимо людей, но совместными действиями Бога и человека. Посему православная церковь, признавая, что без удовлетворения (лучше – умилоствления) правде Божией не могло совершиться снятие осуждения за грех, признает и своим пониманием учения об искуплении предполагает (а не исключает, как в р.-католической теории искупления), что необходимо и со стороны каждого человека для его спасения исполнение требований правды Божией, т. е. покаяние и живая вера в действительность искупительной жертвы Христовой. Таким образом православное учение свободно от недостатков как римско-протестантского понимания догмата об искуплении, так и от крайностей одностороннего субъективизма

рационалистических теорий искупления. Сохраняет свое полное самостоятельное значение в деле искупления человека с православной точки зрения и воплощение Сына Божия.

Примечание. Предложены опыты изъяснения догмата об искуплении и новейшею философиею. Но эти опыты не имеют ничего общего с откровенно-церковным учением об этой тайне. Значение страданий и смерти Богочеловека в этих опытах объясняется в отвлеченно-символическом смысле и сообразно с основными началами той или иной философской системы. Насколько произвольны и даже фантастичны эти объяснения, можно видеть на понимании этого догмата в философии *Канта* и *Гегеля*.

Кант, вопреки своему учению о «радикальном зле», утверждает, что человек способен сам побеждать в себе зло, не ожидая ни откуда помощи: «ты *должен*; следовательно, ты *можешь* – таково главное начало его учения об автономной нравственности. Отсюда, совсем нет нужды человеку в том, чтобы кто другой искупил, освободил его от греха; он сам должен, а, следовательно, – и может искупить себя. Но совесть требует удовлетворения за грехи, наказания? Сам человек должен и может очищать свою совесть и успокаивать ее. Не с Богом должен примириться он, а со своею совестью. Это достигается обыкно-венно уже при самом самоисправлении и самоусовершенствовании человека. Каждый шаг по пути к добру здесь достигается рядом жертв, лишений, страданий, а всецелое освобождение от какого-либо порока есть некоторого рода самопожертвование; борьба за добро есть сама по себе достаточная искупительная и очистительная жертва за грех. Особенность этой жертвы заключается в том, что человек несет ее, так сказать, невинно, – тогда, когда он уже освободился от греха, отказался от него; грех и тогда все-таки не перестает искушать его и становится, таким образом, наказанием человека. Особенно видимым бывает это при антиномиях нравственного совершенства и внешнего благополучия, когда человек, нравственно усовершенствовавшийся (*новый Адам*), терпит то же самое зло, что и человек безнравственный, терпит добровольно, как наказание за пороки и преступления *ветхого*

человека, как бы вместо этого последнего, за него. Церковное учение об искупительном страдании за нас Иисуса Христа, Сына Божия, есть лишь символ этого непрерывного нравственного совершенствования и страданий. Он, Иисус Христос, есть новый человек, осуществивший в Себе нравственный идеал человека. Верить в Иисуса значит осуществить в себе идеал угодного Богу человека, но не значит веровать в Иисуса из Назарета, воплотившегося Сына Божия. Его искупительная смерть – символ искупительного страдания, которое несет на себе новый человек за или вместо старого для удовлетворения правде. Таким образом в грубо-чувственном представлении людей идея об этом искупительном процессе облечена в конкретную форму один раз навсегда совершившегося исторического факта. По Канту, следовательно, искупление есть примирение человека с самим собою²⁸⁰).

Подобно Канту, и Гегель в христианском учении об искуплении видит лишь выражение или символ своих философских воззрений. Сообразно с началами своей пантеистической философии, признающей мир имманентным процессом диалектического раскрытия абсолютной идеи, достигающей до своего самопознания, до познания своего тождества с конечным, в человеке, Гегель заменил Кантовское понятие об искуплении, как примирении человека с самим собою, понятием об искуплении, как примирении с самим собою Бога (или абсолютной идеи). Низшие ступени в развитии абсолютной идеи обуславливаются неполным сознанием ею своего тождества с конечным; такое состояние ее неполного самосознания есть недостаток или несовершенство и страдание. До некоторой степени от этого абсолютная идея освобождается в обыкновенном человеческом самосознании, но полное осуществление этого принадлежит вечности. Христианское учение о боговоплощении есть чувственно-религиозный символ этого непрерывающегося примирения абсолютного с самим собою, т. е. узнавания своего тождества с конечным. Бог соединяется с человеком – это есть религиозное выражение философской идеи о достигаемом абсолютною идеею примирении с собою в человеческом сознании. Еще

более ясный символ этого заключается в учении о крестной смерти Сына Божия. Бог умер, – это значит, что то, что составляет ограничение конечного (смерть, разрушение, а отсюда и все другое), есть момент и в жизни самого Божества, что, следовательно, нет никакого противоречия между бытием и абсолютною идеею, между конечным и бесконечным. Со стороны конечного в смерти произошло отрицание конечности и оно стало бесконечным. Произошла смерть смерти. То же тождество конечного с бесконечным, человеческой природы с божественною, открывается и в том, что Сын человеческий воссел одесную Отца, вознесшись на небо по воскресении. Вообще, воплощение, смерть, воскресение, вознесение Иисуса Христа, – все это лишь чувственные представления существенного единства божеского и человеческого, история абсолютной идеи, стремящейся к самосознанию чрез посредство конечного духа. В основных чертах таков же взгляд на искупление и у *Шеллинга*. Этот взгляд нашел себе последователей и между протестантскими богословами (у Дауба, Марейнеке, Устери, Баура и новотюбингенцев²⁸¹).

§ 97. Ответ на главные недоумения и возражения против догмата об искупительной жертве Христовой.

I. Тайна спасения мира крестною жертвою Сына Божия вызывала и вызывает не мало недоуменных вопросов, однако требующих ответа, – в пределах, конечно, возможного уразумения этой тайны. Так, издавна ставят вопрос: зачем понадобилась такая великая жертва за грех, как воплощение и смерть Сына Божия? Разве Бог не мог даровать спасения людям другими средствами, которые открыли бы Его благодать, напр., просто через прощение греха, просвещение совести, или чего-либо подобного? Нет сомнения, что неистощимая премудрость Божия могла измыслить и иные, неведомые нам способы спасения. Но «праведно, – говорит св. *Лев В.*, – милосердие Господа: ибо тогда как для искупления рода человеческого были у Него неизреченно многие средства, Он избрал преимущественно это средство», т. е. воплощение и смерть Сына Божия²⁸²). Так думали об избранном Богом средстве искупления и другие отцы церкви: они признавали необходимость воплощения и страданий Сына для спасения падшего человечества не безусловную, а условную, – *домостроительственную*. «По какой причине, спрашивает св. *Григорий Б.*, кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял Исаака, приносимого отцем, но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы дав овна?» – и отвечает: «Отец приемлет (кровавую жертву Сына) не потому, что требовал или имел нужду, но *по домостроительству* и потому, что человеку нужно было *освятиться человечеством* Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя силою, и возвел нас к Себе чрез Сына посредствующего и все устрояющего в честь Отца, Которому оказывается Он покорствующим во всем»²⁸³). По словам блаж. *Августина*, «были и другие способы (т. е. спасти человечество) для Бога, власти Которого все подчинено, а только не было и не могло быть другого способа, более пригодного (*convenientiorem*) для

уврачевания нашей немощи»²⁸⁴). И действительно, средство, избранное Богом, совершеннейшим образом соответствует своей цели, ибо оно явилось таким средством, которым принесено совершеннейшее удовлетворение правде Божией и истреблена человеческая греховность, совершенно воссоздание человека без нарушения его свободы и воссоединение его с Богом, побеждена смерть и уничтожены все следствия греха. Какой иной способ искупления мог быть столь же целесообразным, это нам не открыто, а те пути и средства, какие представляются возможными уму человеческому, конечно, не могут быть наилучшими, чем избранное премудростью Божией средство. У древних учителей церкви, особенно у *Афанасия В.*, можно находить и подробное обсуждение вопроса, почему Богу не угодно было совершить спасение каким-либо другим способом.

«Нельзя ли было, напр., спасти человека чрез одно *покаяние* в преступлении?» – спрашивает св. Афанасий, – и отвечает: «это можно бы признать достойным Бога, рассуждая, что, как преступлением впали люди в тление, так покаянием достигли бы опять нетления. Но покаянием не соблюдалась бы справедливость в отношении к Богу. Не был бы Он верным Себе (т. е. Своему законоположению о смерти за грех), если бы смерть перестала обладать людьми. Притом, покаяние не выводит из естественного состояния, а прекращает только грехи. Если бы прегрешение только было, а не последовало за ним тления, то прекрасно было бы покаяние»²⁸⁵).

Почему Бог не разрешил клятвы и осуждения *одним словом*? Он «мог сказать только и разрешить клятву». «Но надобно иметь в виду», по словам того же св. отца, «полезное для людей, а не то принимать в рассуждение, что Богу все возможно. И прежде Ноева ковчега Бог мог истребить согрешивших тогда людей, однако же сделал это по устройению ковчега. И без Моисея мог сказать только и известь народ из Египта, но полезно было совершить это чрез Моисея... Если бы Бог по всемогуществу изрек и разрешилась клятва, то в этом было бы видно могущество Повелевшего, и человек сделался бы таким же, каким был Адам до преступления, прияв благодать

совне, без приспособления ее к телу (ибо таковым и тогда человек был введен в рай), но при этом он, может быть, сделался бы еще худшим, потому что научился преступать закон. А в таком состоянии, если бы обольщен был змием, снова настояла бы нужда Богу изрекать повеление и разрешать клятву. И посему потребность в этом продолжалась бы в бесконечность, люди же все еще были бы виновны, раболепствуя греху. Непрестанно согрешая, непрестанно имели бы они нужду в прощении и никогда не освободились бы от вины»... Кроме того, человек не мог бы помимо Бога соединиться с Богом.²⁸⁶⁾

Почему Бог не совершил спасения людей «одним мановением, как соделал то древле, когда создал мир из ничего?» – «Древле, рассуждает св. *Афанасий*, когда еще вовсе ничего не существовало, для создания вселенной потребно было одно мановение и изволение. Когда же человек создан, и нужда потребовала у врачевать не то, чего не было, но что уже сотворено, тогда Врачу и Спасителю следовало прийти к сотворенному уже, чтобы у врачевать существующее... Растлен был и погибал сотворенный уже человек. Посему-то Слово справедливо и прекрасно употребило человеческое орудие... При этом должно еще знать, что происшедшее растление было не вне тела, но в нем самом началось, и нужно было вместо тления привить к нему жизнь, чтобы, как смерть произошла в теле, так в нем же произошла и жизнь... Посему Спаситель справедливо облекся в тело, чтобы, по привитии тела к жизни, не оставалось оно долее в смерти, как смертное, но, как облекшееся в бессмертие, по воскресении пребывало уже бессмертным. Ибо, однажды облекшись в тление, не воскресло бы оно, если бы не облеклось в жизнь. И еще: поскольку смерть могла явиться не сама по себе, а только в теле, то Слово облеклось для сего в тело, чтобы, обретши смерть в теле, истребить ее. Ибо вообще как показал бы Господь, что Он – Жизнь, если бы не оживотворил мертвенного?»²⁸⁷⁾.

Почему Бог не совершил нашего спасения *чрез тварь*? – Потому, отвечает св. *Афанасий*, что тогда «человек оставался бы смертным, не сочетаясь с Богом: потому что тварь не

сочетавала бы тварей с Богом, и сама требуя для себя сочетавающего; и одна часть твари не могла бы служить спасением для всей твари, сама имея нужду в спасении... С тварью всегда вел бы брань диавол, который также тварь... Не обожился бы человек, сочетавшись с тварью, если бы Сын не был истинный Бог. Человек не предстал бы Отцу, если бы облекшийся в тело не был истинное по существу Отче Слово»²⁸⁸).

Почему, спрашивает еще св. Афанасий, Господь принял именно бренное *человеческое тело*? Не приличнее ли Ему было явиться в более лучшем виде, в эфирном, напр., теле? – «Господь пришел не показать Себя, но уврачевать и научить страждущих. Ибо явиться только и поразить зрителей – значило бы прийти напоказ. Врачующему же и научающему свойственно было не просто прийти, но послужить к пользе имеющих нужду в помощи и явиться так, чтобы это было стерпимо для нуждающихся, и чем-либо превосходящим потребности страждущих не были приведены в смущение требующие помощи, от чего и Божие пришествие сделалось бы для нас бесполезным»²⁸⁹).

Почему спасение людей не совершено *чрез ангелов*? – "Они (ангелы), говорит св. *И. Златоуст*, давно желали (примирения людей с Богом), и Бог тоже, а люди не хотели... Если бы люди до последних времен оставались врагами (Бога), то ангелы ничего не могли бы сделать; они не могли убедить людей, и, убедив, освободить от диавола. Ведь не было бы никакой пользы убедить их, не связав владетеля (диавола), равно не было бы никакой пользы связать владетеля, когда бы содержимые под власью его не захотели избавиться. Надлежало сделать то и другое: ангелы ни того, ни другого не могли сделать"²⁹⁰). А по словам блаж. *Симеона*, архиеп. солунского, «если бы Слово соединилось с естеством ангельским, то одно только это естество и вошло бы в общение с Ним, и оно не приняло бы спасения, так как оно уже спасено, а только возвысилось бы и возведено было к высшему совершенству, удостоившись общения с Богом. Всякая же другая тварь не получила бы от этого никакой пользы, но

продолжала бы оставаться в тлении, и особенно падший человек, ради которого получила бытие вся видимая тварь и чрез которого подверглась она тлению»²⁹¹).

II. Для неверующих богоизбранный способ спасения, т. е. слово о кресте, представляется *юродством* (1Кор. 1:18), а церковное учение об этой тайне – самопротиворечивым и вообще неудобоприемлемым разумною верою. По-своему понимая учение откровения об этой тайне, таковые (вообще рационалисты, особенно Социн и Ричль с последователями) выставляют ряд возражений против церковного учения о тайне искупления.

Как, спрашивают примирить в искуплении *любовь* Божию с *правдою* Его? Бог есть любовь, но Богу любви не свойственно карать и наказывать. Как всеблагий, Он может простить человека, не подвергая наказанию за грех, не жертвуя Своим единокровным Сыном для удовлетворения Своей правде. Но если Он потребовал кровавого удовлетворения Своему правосудию, то каким образом Он остается благим? Рассуждающие так учение об искуплении находят суровым, страдающим недостатком любви, думая, что нашему небесному Отцу скорее подобало бы открыть Свою всесовершенную благодать прощением греха, а не требовать удовлетворения Своему правосудию. Но оно исходит из ложной мысли о несовместимости любви и правды в Боге, из отрицания в Нем правды и утверждения, что Бог есть только любовь, подобно тому, как это делали дуалисты, утверждавшие бытие двух богов – доброго и злого. Между тем, по здравому понятию о нравственной правде Божией, в Нем нельзя отделять правду от любви. Правда Божия есть та же любовь, но лишь в особом проявлении, – ее «облачение», «действие» или «выражение» любви (определение митр. Филарета), имея ту же цель, как и любовь, т. е. благо, в данном случае – спасение грешника (т. н. *δικαιοσύνη σωτήριος*). Любовь Божия справедлива. Бог, по любви Своей, желает не смерти грешника, но его обращения, освобождения от силы зла, его воссоединения с Богом. Но Его любовь достигает этой цели не так, чтобы она при этом отвергла мздовоздаяние за грех, – не потому, что грех есть оскорбление

Богу, но потому, что грех сам собою исключает общение человека с Богом, – следовательно, и его блаженство. По беспредельной любви к добру, Он отвращается от греха, оставляет его следствиям его, или, что то же, поражает наказаниями, тем являя Свою правду. Оставить грех без наказания означало бы в Боге то же, что оказывать благоволение ко греху, примиряться со злом, награждать вечным блаженством не только недостойных, но и неспособных к блаженству в общении с Богом. По своей беспредельной правде, это неблагоприятие ко греху Он открыл пред целым миром, для научения, исправления и спасения людей, в страданиях и смерти Сына Своего, добровольно Им подъятых за грешников. Но в то же время это было выражением и Его беспредельной любви к роду человеческому, ибо имело целью спасение людей. Здесь чудно *милость и истина сретостяся, правда и мир облобызастся* (Пс. 84:11). Выразительно и сильно раскрывается такое отношение правды и любви Божией в деле искупления у отечественного святителя, митр. Филарета, в слове его на Великий Пяток (1816 г.). «Вниди во внутреннее святилище страданий Иисусовых», – говорит он... «Что там? – Ничего, кроме святой и блаженной любви Отца, Сына и Св. Духа к грешному и окаянному роду человеческому. Любовь Отца – распинающая, любовь Сына распинаемая, любовь Духа торжествующая силою крестною. *Тако возлюби Бог мир.* Кажется, мы, и проникая в тайну распятия и усматривая в страданиях Сына Божия волю Отца Его, более ощущаем ужас Его правосудия, нежели сладость любви Его. Но... приблизьтесь и рассмотрите грозное лицо правосудия Божия, и вы точно узнаете в Нем кроткий взор любви Божией. Человек своим грехом заградил от себя приснотекущий источник любви Божией; и эта любовь вооружается правдой и судом, – для чего? – дабы разрушить этот оплот разделения... Любовь к Богу требует, чтобы соблюден был закон правды Божией; любовь к человеку не оставляет и нарушителя закона погибать в неправде своей... Вот, христиане, и начало, и середина, и конец креста Христова – все одна любовь Божия»²⁹²).

Возражают далее: понятия «удовлетворение» (satisfactio) и «прощение грехов» (remissio peccatorum) – понятия несовместимые; должно быть что-нибудь одно: или требовать долг, или простить его. Кто требует себе удовлетворения и принимает его (напр. денежный долг), тот не прощает, и наоборот. Это возражение направлено против идеи удовлетворения, лежащей в основе искупления, и кажется имеющим силу только при ложном представлении об удовлетворении, но совершенно падает при правильном понимании тайны искупления. Бог не требовал и не желал крови Христовой, т. е. в смысле личного удовлетворения за полученное оскорбление от человека, но Он приемлет ее по домостроительству, т. е. как наиболее премудрый способ победить и уничтожить царствующий в мире грех и освятить греховное человечество чрез преискреннее приобщение к нему святой человеческой природы Христа. Вот почему св. отцы, говоря, что жертва принесена Богу Отцу, вместе с тем не сомневались утверждать, что Иисус Христос в Своей голгофской жертве принес жертву вместе и Самому Себе, каковая мысль выражается, напр., в литургийной молитве, в которой говорится, что Христос не только *"приносяй и приносимый"*, но и *«приемлющий приносимую жертву»*. Отсюда следует, что хотя искупление и изображается под видом уплаты долга, но эту уплату должно понимать иначе, нежели понимается обычная уплата денежного долга: эта уплата есть восстановление прав нравственного закона Божия, святость и величие которого попораны в мире грехом человечества. И потому умиловление Бога и Его правды, явленное чрез страдания и крестную смерть Иисуса Христа, выполнило не иную какую цель, как ту, чтобы совместить то и другое, чтобы спасти от гибели и грешника и нравственный порядок (нравственный закон) в мире. Несогласно с милосердием Божиим оставить на вечную гибель грешника, но еще менее того согласно с вечным законом святости и правды, – губить нравственный порядок мира. В восстановлении падшего человечества, соединенном с восстановлением божественной

правды, поруганной человеческим грехом, и состоит вся сущность искупления.

Учение об удовлетворении находится в глубоком соответствии с потребностями нашей собственной нравственной природы. Законе правды, живущий в душе каждого человека, требует, чтобы все и каждое нравственное существо за заслуги получило воздаяние, за вину подвергалось наказанию. Сила этого закона так велика, и его влияние на наше сознание так сильно, что никакой преступник, сознающий свою вину, не считает наказание, ему определенное, несправедливостью, – напротив, признает его делом должным, законным. И нередко опыты, что преступник, утаившийся от человеческого правосудия, но обличаемый внутренним законом правды, сам открывает свое утаенное преступление и требует себе должного наказания. Этот внутренний закон, этот голос совести человеческой есть голос самого божественного правосудия, голос Бога, Судии и Мздовоздаятеля, установившего навсегда неразрывную связь между грехом и наказанием. Очевидно, требовать от Бога прощения греха без понесения удовлетворения за грех, значит не понимать требований нравственной природы, требовать отмены Божия определения о связи между грехом и наказанием, а Самому Богу усвоить непостоянство в действиях и произвол.

Наконец, против указанного возражения говорит всеобщность идеи искупления. Человечество во все времена признавало свою глубокую виновность пред Богом и искало примирения с Богом посредством искупления²⁹³). Жажда искупления, составляя общее основание всех древних религий и представляя собою знаменательнейший факт всемирной истории, с глубокой древности породила в религиозном сознании человечества идею о жертве, как смывающей вину и подающей надежду на примирение с Богом. Вера в умиловительную и искупительную силу добровольной жертвы находится у всех народов; как бы иногда ни извращалось понятие жертвы, но нельзя отрицать, что в основании этого религиозного обряда лежала идея истины, и во все времена примирение с Богом составляло существенную

часть религии. И в этом можно видеть доказательство, с одной стороны, объективного значения идеи искупления, с другой – истинность божественного учения о ней. Так как христианство есть религия всесовершенная, то она и должна быть религией примирения в самом высшем значении этого слова, и, следовательно, в нем должно найти себе полнейшее осуществление и средство очищения – жертва. И вот лишь с вершины Голгофы мы постигаем, поскольку возможно для нашего разумения, всю силу и значение пролитой крови пожертвовавшего Собою за грехи людей Праведника, искупившего человечество пред судом правды Божией и даровавшего нравственное обновление людям и усыновление Богу.

Видят в догмате об искуплении *противоречие правосудию Божию*. Несогласно, говорят, с правдою Божиею обвинять и наказывать невинного и святейшего Сына вместо виновных человек, чтобы даровать прощение последним; люди сами должны страдать за свои грехи; равно несправедливо и переносить оправдание с Иисуса Христа на грешное человечество, без их участия в Его заслугах. Возражение касается, очевидно, существеннейшей стороны догмата – учения о *заместительстве* в искуплении (*satisfactio vicaria poenalis*).

Но что касается перенесения вины и наказания с грешного человечества на невинного Искупителя, то Сын Божий, Богочеловек Иисус, не был обвинен от Отца небесного; Он не Сам лично соделался проклятым, но *принял на Себя* вместо нас, как глава за членов (*caput pro membris* – по выражению Бернарда Клервосского), – следовательно, не за чуждое Ему человечество, – проклятие закона, чтобы в положении искупительной жертвы освободить нас от проклятия. При этом Он принял на Себя вину грехов рода человеческого и понес наказание за них согласно с волею Отца небесного и не по необходимости и принуждению, но совершенно добровольно, *по любви* к погибавшим людям, дабы спасти их. Говорят, несправедливость такого способа искупления не делается меньшею от того, что невинный страдает за виновных

добровольно. Неподкупное правосудие Божие должно карать того, кто виновен действительно, а не невинного. С точки зрения понятий о правосудии, господствующих в области гражданских отношений, это так. Но недопускаемое правом такое замещение обычно допускается любовью, в области нравственных отношений. Любовь именно побуждает одних страдать за других; ею усваиваются нами чужие страдания и несчастья, как собственные. Так и Иисус Христос не был наказываем вместо нас, но Он добровольно взял на Себя положенное судом правды Божией наказание, по любви поставив Себя на место осужденного человечества, *взял на Себя наши немощи и болезни* (Ис. 33:4; Мф. 8:17). И это именно признание суда Божия над миром, вольное подчинение ему становится искупительной ценою в очах Божиих, а не страдания сами по себе. В этом случае, очевидно, никакая справедливость не страдает. Было бы несправедливо наказать мать за преступного сына, пожелавшей его избавить от кары своим страданием, а того отпустить. Но если она захочет разделить участь сына и пойдет с ним в ссылку, кто может запретить ей это, как дело несправедливое или дурное? Конечно, подвиг сострадательной матери не изменит участи сына и решения человеческого суда. Но подвиг Иисуса Христа, наоборот, изменяет положение человека. И правда здесь другая, и Ходатай – не человек²⁹⁴). Нет нарушения справедливости и в том, что силою искупительной жертвы Богочеловека даруется людям прощение грехов и освобождение от наказаний за них. Закон правды нарушился бы, если бы заслуги Христовы вменялись людям без их сознания и воли, – внешним образом; но на самом деле пользуются плодами искупительных заслуг Христовых лишь «те из нас, которые со своей стороны добровольно приемлют участие в страданиях Его, *сообразуясь смерти Его*» (Филип. 3:10), а такое участие невозможно без внутреннего, нравственного подвижничества со стороны человека, ибо участвовать в страданиях и смерти Иисуса Христа мы можем лишь посредством живой сердечной веры (Гал. 2:19–20), посредством таинств, в которых сокрыта и запечатлена сила спасительных страданий и смерти Иисуса

Христа (Рим. 6:3; 1Кор. 11:26), и посредством распятия плоти с ее страстями и похотями (Гал. 5:24)²⁹⁵). Наконец, правосудие Божие наградило благоволением и Праведника, совершившего подвиг самой высокой, самой чистой любви. Он Сам свидетельствовал: сего ради *любит Мя Отец, яко Аз душу Мою полагаю, да паки прииму ю* (Иоан. 10:17). А после крестной смерти Бог *превознесе Его и дарова Ему имя, еже паче всякаго имени* (Филип. 2:7–11; см. Евр. 2:9).

Невозможно, говорят, допустить, чтобы искупительные страдания Иисуса Христа простирались на всех людей и избавляли от вечного наказания и вечной смерти, потому что страдания Христовы были страданиями Одного за всех, страдал Он несколько часов, подвергся временной, а не вечной смерти, и притом временная смерть была только одним видом смерти (а именно крестною смертью), вообще, – что Его страдания не находятся в соответствии ни в количественном (сумма страданий), ни в качественном (сила и интенсивность страданий) отношении с греховностью человечества и ответственностью за оную всех людей. В основе этого возражения лежит взгляд на Иисуса Христа, как только на человека, хотя и высокого в нравственном отношении. Но при мысли, что Икупитель наш есть единородный Сын Божий, равный Богу Отцу, Богочеловек, понятно будет, что крестная жертва Христова не только есть полнейшее и совершеннейшее удовлетворение правосудию Божию за все человеческие грехи, не только равноценна ценности всех душ человеческих, но имеет беспредельную ценность, соответственно беспредельному достоинству лица Его. «И мгновение смерти Богочеловека, по соприсутствию вечного Божества, равняется вечности», – говорит отечественный святитель митр. *Филарет*, и потому достаточна для заглаждения грехов всего человечества. По словам св. *Златоуста*, «Христос заплатил гораздо больше, чем были должны; Его уплата в сравнении с долгом – то же, что безмерное море в сравнении с малою каплею»²⁹⁶). «Не удивляйся тому, что искуплен целый мир», учит св. *Кирилл иерусалимский* «ибо умер за него не простой человек, но единородный Божий Сын. Грех одного человека

Адама мог нанести смерть миру. Если же *единого прегрешением смерть цар- ствова в мире* (Рим. 5:17), то не паче ли правдою Единого воцарится жизнь?... Не мал был Умиравший за нас; не чувственный был Агнец; не простой был человек; не ангел только был, но вочеловечивший Бог. Не таково было беззаконие грешников, сколько положил правды Положивший за нас душу»²⁹⁷). Бог не мог отвергнуть людей, за которых страдал Его Сын и с которыми так тесно соединился любовью, ибо это значило бы отвергнуть Сына, что невозможно. Его Сын есть и Сын человеческий, – это во-первых. Во-вторых, значение всякой вообще жертвы не может быть измеряемо количественно, с формально-правовой точки зрения (римское учение о сверхдолжных заслугах Иисуса Христа – прямое следствие такого взгляда на жертву Христову), но оно определяется силой любви и самоотвержения. Чем сильнее и самоотверженнее любовь, тем ценнее и выше приносимая ею жертва; без любви же и самоотвержения жертва перестает быть жертвой, как бы она ни была велика сама по себе. Но любовь и самоотвержение нельзя измерять количественно. Особенно это нужно сказать о святейшей и чистейшей любви Иисуса Христа, проявленной в Его крестной смерти.

Спрашивают еще: каким образом можно утверждать, что крестною жертвою даруется и очищение от грехов и освобождение от наказаний за грехи, когда не только человечество вообще, но даже верующие и освященные грешат, терпят разные бедствия и страдания, равно и смерть царит во всей силе? Как все это согласить с учением об искуплении от греха, о совершившемся возрождении и обновлении человечества? Правда, по силе искупления верующие в Иисуса Христа очищаются от грехов и вечных наказаний за грехи, соделываются чадами Божиими и наследниками вечной жизни. Но возрождение и вообще благодатствование человека совершается без всякого стеснения человеческой свободы. Как первый человек, в начале созданный Богом, в силу духовной свободы своей, был одинаково свободен следовать добру и злу, так точно и всякий грешник, очищаемый Богом от грехов своих по силе жертвы Христовой, по той же причине остается

свободным и к добру и ко злу. Следовательно, очищение грехов жертвенною кровью Иисуса Христа не избавляет человека от возможности грешить (1Иоан. 1:8). Поставить человека мгновенно в состояние невозможности грешить значило бы уничтожить самую природу человеческую, в основе которой лежит свобода. Если же и возрожденный благодатью Божией не может удержаться от греха, в нем не уничтожается сразу жизнь *ветхого человека*, то понятно, что не уничтожаются болезни, лишения и вообще зло физическое, как следствия греха. Страдания являются необходимыми и после искупления, в благодатном царстве любви и Божиих щедрот. Как действие божественной благодати, они служат средствами нравственного очищения и исправления согрешающих, и вообще – содействуют усвоению людьми плодов искупления. Тем более они являются пока необходимыми, что в наличном мире вместе с верующими во Христа и очищаемыми Им от грехов живут и такие люди, которые не ищут оправдания во Христе и даже еще не слышали проповеди о спасении во Христе. Посему, если бы наличные условия человеческой жизни с неизбежными в настоящем мире страданиями неожиданно изменились вместе с обновлением внутреннего человека в лице первого христианина, то это было бы разрушением всего спасительного дела Христова: тогда, значит, первый христианин оказался бы и первым, и последним из спасшихся, а остальные люди – погибали. Вот почему до времени возвещения евангелия всем народам мир остается неприкосновенным, остаются и скорби, остаются и смерть. Истина Божия спасения по силе искупительной жертвы Христовой вполне осуществится лишь с откровением будущей жизни. Однако и теперь даже самая смерть, которою завершаются земные скорби и страдания, не имеет для христиан такого страшного значения, какое имела до победы над нею Иисуса Христа. «Что смерть сокрушена», говорит св. *Афанасий*, «что крест соделался победою над нею, что она не имеет уже более силы, но действительно мертва, сему немаловажным признаком и ясным удостоверением служит то, что пренебрегается она всеми учениками Христовыми: все наступают на нее и не боятся ее, но крестным

знамением и верою во Христа попирают ее, как мертвую. Древле, пока не совершилось еще божественное Спасителево пришествие, страшна была смерть и самым святым, и все оплакивали умирающих, как погибших. Теперь же, поскольку Спаситель воскресил тело, смерть уже не страшна, но верующие во Христа попирают ее, как ничтожную, и скорее решаются умереть, нежели отречься от веры во Христа. Ибо несомненно знают, что умирающие не погибают, но живы и чрез воскресение сделаются нетленными... Верующие до того пренебрегают смертью, что с готовностью устремляются на смерть, и не только мужи, но жены учатся, как бороться со смертью. Столько немощною стала она, что и жены, прежде обольщенные ею, смеются теперь над нею, как над мертвою и расслабленною»... Даже «дети о Христе и юные девы ни во что ставят здешнюю жизнь, и помышляют о том, чтобы умереть»²⁹⁸). Св. *И. Златоуст* по тому же вопросу рассуждает так: «правда, мы и теперь умираем прежнею смертью, но не остаемся в ней, а это не значит умирать. Власть смерти и истинная смерть есть та, когда умерший уже не имеет возможности возвратиться к жизни; если же после смерти он оживет и притом лучшею жизнью, то это не смерть, а успение. Смерть могла удержать у себя всех, потому Христос и умер, чтобы освободить всех»²⁹⁹). И еще: «смерть, страшную для самых праведных и святых (людей ветхого завета), Христос сделал для нас презренною, так что над той самой смертью, которой страшились мужи добродетельные (напр. Авраам и Илия, – Быт. 20:2; 3Цар. 19:2–8), имевшие такое дерзновение пред Богом, теперь смеются юноши и девы. Смерть теперь уже не то, что была прежде, а сон, удаление и переселение из худшего мира в лучший. Смерть Господа даровала нам бессмертие; сошед во ад, Он сокрушил силы его и разрушил его могущество; и этот ад, прежде страшный и неодолимый, Христос сделал теперь столь презренным, что некоторые люди (не боясь его) стремятся и спешат переселиться отсюда (Филип. 1:23)»³⁰⁰).

III. Царское служение Иисуса Христа

§ 98. Иисус Христос – Царь. Понятие о духовном царстве Его. Действия, в каких выразилось царское служение Иисуса Христа

I. Господь Иисус Христос, как истинный Бог, по Своей божеской природе есть Царь всего мира, всех тварей видимых и невидимых, которые Им созданы. В этом всеобщем смысле Ему принадлежит царство, как одному из лиц Св. Троицы и вместе с Богом Отцом и Духом Святым. Но Он есть Царь и как *Искупитель* падшего человека. Он и по самому человечеству Своему приял от Бога царственную власть над всем, для совершения нашего спасения, приобретенного нам Своими страданиями и смертью, и для победы над врагами нашего спасения.

На это возвышенное служение Искупителя было предуказано еще в ветхом завете. Так, у пр. Давида грядущий Мессия изображается Царем Сионским, Который получил в наследие народы и Который будет пасти их жезлом железным (Пс. 2:6–8), славным Потомком Давида, Который сядет на престоле его, и царство Его будет продолжаться во веки (2Цар. 7:12–19). Другие пророки не только усвояли Ему имя Царя (Иер. 33:5–6; Иезек. 34:28; Зах. 9:10), единственного Князя и Пастыря (Иез. 34:23–24; Ис. 40:10–11), но представляли Его Владыкою народов, Владыкою вечным, с властью и действиями царскими (Дан. 2:44; 7:13–14; Мих. 5:2. 6).

Согласно таким предсказаниям, ангел Господень, возвещая Деве Марии о зачатии Иисуса, говорит: *и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его: и воцарится в дому Иаковли во веки, и царствию Его не будет конца* (Лук. 1:32–33). И Сам Иисус Христос усвоял Себе имя Царя, когда, напр., принял и одобрил исповедание Нафанаила: *равви, Ты еси Сын Божий, Ты еси Царь Израилев* (Иоан. 1:49), и народные восклицания при торжественном входе Его в Иерусалим: *осанна Сыну Давидову, благословен грядый во имя Господне, Царь Израилев* (Мф. 21:9; Иоан. 12:13)! На вопрос Пилата: *царь ли еси Ты?* – Он ответил утвердительно: *ты глаголеши, яко царь Аз есмь*

(18:37); Он же учил: *Аз завещаю вам, яже завеща Мне Отец Мой, царство (Лук. 22:29). Дадется Ми всяка власть на небеси и на земли (Мф. 28:18; сн. Иоан. 17:1–2).*

Ап. Павел учит: *подобает бо Ему царствовать, дождеже положит вся враги под ногама Своима (1Кор. 15:25),* что Он получил не только имя, которое выше всякого имени (Фил. 2:9; Евр. 1:4), но и всю власть на небе и на земле (Еф. 1:22; 5:23; Кол. 1:18 и др.).

В откровении И. Богослова Иисус Христос неоднократно назывался Царем над царями и Господом над господами (Апок. 1:5; 17:14; 19:16), – говорится, что Он имел *ключ Давидов (Апок. 3:7),* – знак власти царской (Ис. 22:20.22), такой, который отворяет дверь, и ее никто уже не затворит (ст. 8), т. е. подает помощь никем несокрушимую.

II. Царство Иисуса Христа есть царство не земное, но духовное. Оно состоит не во внешнем обладании странами и народами и не во внешнем величии, подобно обыкновенным царствам, но в духовном владычестве Его на земле и на небе над всеми искренно и благоговейно прославляющими Его, как Спасителя, Владыку и Бога всяческих. *Царство Мое несть от мира сего,* говорил он Пилату: *аще от мира сего было бы царство Мое, слуги Мои убо подвизались быша, да не предан бых был иудеом; ныне же царство Мое несть отсюду (Иоан. 18:36).* Объясняя главную черту Своего царства, Он говорил далее Пилату: *ты глаголеши, яко Царь Аз есмь. Аз на сие родихся, и на сие приидох в мир, да свидетельствую истину, и всяк, иже есть от истины, послушает гласа Моего (ст. 37).* Современные Спасителю иудеи представляли царство Мессии в смысле внешнего, политического царства, и были даже случаи, когда народ намеревался провозгласить Его царем в этом смысле (Иоан. 6:15). И вот, когда фарисеи, так понимавшие царство Мессии, спросили однажды Спасителя: *когда приидет царствие Божие?* – Он ответил: *не приидет царство Божие с соблюдением (μετὰ παρατηρήσεως', παρατηρήσις* по общему словоупотреблению означает наблюдение, производимое телесным оком), т. е. приметным образом, под видом внешнего, мирского царства, с внешним блеском и славою, – *ниже рекут:*

се zde, или инде; се бо царствие Божие внутри вас есть (Лук. 17, 20, 21), т. е. в душе человека, в таких ее расположениях, которые показывают, что она проникнута стремлением к Богу, в благоугождении Ему и покорности Его воле находит себе мир и радость. Царство Божие, посему, состоит, по слову апостола, в праведности, мире радости во Святом Духе (Рим. 14:17). Основным законом жизни и деятельности членов царства служит заповедь: Господу Богу Твоему поклонись и Тому единому послужиши (Мф. 4:10), как своему Царю. Частнее отличительные нравственные качества членов царствия Божия указаны Спасителем в нагорной беседе, особенно в изречениях о блаженствах (Мф. 5–7 гл.). Сыны этого царства должны быть светом миру, солью земли, предохраняющею человечество от нравственного разложения. Им не должны быть свойственны не только внешние, законопреступные действия, но и слова праздные, и взоры нецеломудренные, и желания нечистые, и помышления суетные (подобные, напр., честолюбивым замыслам сынов Заведеевых – Мрк. 10:35–37; Мф. 16:23; 8:1). Как царство Святых, оно есть полная и совершенная противоположность царству тьмы и греха, неправд и беззаконий, царству диавола (Кол. 1:13), царству мира сего, понимаемому в смысле совокупности людей нечестивых, с их греховными обычаями, наклонностями и стремлениями. Поэтому и для вступления в это царство требуются условия нравственные – покаяние и вера: покайтесь и веруйте в евангелие (Марк. 1:15), т. е. требуется всецелое отречение человека от зла, и внутри его живущего, и вне его находящегося, и всецелая готовность последовать за Христом, всецелая Ему преданность в своих мыслях, чувствах и действиях, до готовности на перенесение скорбей и бедствий всякого рода (Мф. 10:16–18; 16:22; Лук. 18:29; Марк. 9:47).

Как царство духовное, царство правды, истины и любви, царство Божие не связано ни с определенным местом, ни с определенной народностью, ни с определенной формой государственного и общественного устройства. Все без различия в этих отношениях люди могут быть и призываются быть членами этого царства. Как Иисус Христос пострадал за

всех людей, так и призывает Он всех вкусить от благ Своего царства. В царстве Божием *несть еллин, ни иудей, обрезание и необрезание, варвар и скиф, раб и свободь, но всяческая и во всех Христос* (Кол. 3:11). Оно обнимает собою небо и землю (Еф. 1:10), т. е. совокупность всех разумно свободных существ, которые признают Бога своим верховным Царем и Владыкою и служат и благоугождают Ему, как своему Царю.

Это царство Божие, царство блаженства в общении с Богом, по изображениям откровения, устроено было при самом сотворении разумных созданий. Но основной закон его, – служения и благоугождения Богу, – на первых же порах был нарушен, сначала в области бесплотных духом, а вслед за ними из светлой области царства Божия ниспал и человек. Дьявол сделался *князем мира* (Иоан. 14:30). Но Господь дал первым людям обетование о Семени жены, которое восстановит потерянное людьми царство Божие и уничтожит власть дьявола над миром для беспрепятственного развития царства Божия. Все ветхозаветное домостроительство было приготовлением людей ко вступлению в это, имеющее быть восстановленным, царство. С явлением в мир Искупителя и Его заслугами восстановлено это царство, и снова открыт людям доступ в него и обладание его благами. Однако в человеческом роде оно находится еще в состоянии постепенного развития и постоянной борьбы с царством тьмы и греха. Враги этого царства – явления зла в мире вещественном и нравственном, зло в жизни общественной, влияние дьявола, болезни и смерть – еще не устранены. Но наступит время, когда Христом, Владыкою этого царства, будут побеждены все враги его³⁰¹).

III. Сообразны с природою царства Божия и действия или проявления царственной власти Иисуса Христа. Все они направляются к приведению искупленного человечества чрез нравственное возрождение и освящение в царствие Божие, к распространению и утверждению этого царства и победе над врагами – грехом, дьяволом и смертью. Свою царственную власть для достижения этих целей Иисус Христос обнаруживал и во дни Своей земной жизни, но преимущественно она открылась в состоянии прославления Иисуса Христа, после

крестной Его смерти. В земной жизни Его царское величие и служение открывалось преимущественно в чудесных действиях, после крестной смерти проявилось в победе и разрушении царства сатаны – чрез сошествие во ад, в победе над смертью – чрез воскресение из мертвых, и в восприятии власти над всем миром небесным, и земным – чрез вознесение на небо и седение одесную Бога Отца. Совершеннейшее же и полнейшее откровение царственного величия и власти Богочеловека последует тогда, когда закончится развитие царства Божия на земле, – *евангелие царствия Божия будет проповедано по всей вселенной (Мф. 24:14)*, и будут побеждены все враги царства, – со вторым пришествием Христовым. Тогда царство Божие откроется в полной силе и славе.

§ 99. Открытие царства Божия с явлением Иисуса Христа и проявления Им царственной Своей власти в дни уничижения. Его чудеса и их достоверность

I. Иисус Христос явил Себя Царем во дни Своего уничижения. При самом вступлении в должность Мессии Он проповедовал: *исполнися (πτεπλήρωται) время, т. е. окончилось время прообразов, пророческих предужазаний, – вси бо пророцы и закон до Иоанна прорекоша (Мф. 11:15); наступило время их исполнения; приближися (ἤγγικεν – явилось) царствие Божие, – то, о котором так давно вещали Духом воздвигаемые пророки: покайтесь и веруйте в евангелие (Марк. 1:15; Мф. 4:17; Лук. 10:9. 11)³⁰²*. В другой раз Он свидетельствовал: *от дней Иоанна Крестителя доселе царствие Божие нудится (βιάζεται – берется силою) и нуждницы (βιασταί) восхищают е (ἀρπάζουσιν αὐτήν – Мф. 11:12; Лук. 16:16)*. Если уже берут царствие Божие, то это показывает, что оно уже открылось, – открылось потому, что явился Сам Царь этого царства. Фарисеям, обвинявшим Иисуса Христа в том, что Он творит чудеса будто бы силою сатаны, Он говорил: *аще о Дусе Божию изгоняю бесы, убо постиже на вас (ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς) царствие Божие (Мф. 12:28), т. е. если Он изгоняет бесов силою Божиею, то это знак того, что пришло для людей царство Божие, или царство Мессии, ибо явился Мессия, свидетельствующий Своими делами о Себе, как Мессии. Вслух иудеев Он предсказывал ученикам и народу: аминь глаголю вам, яко суть нецыи от zde стоящих, иже не имут вку- сити смерти, дбндеже видят царствие Божие, пришедшее в силе (Марк. 9:1; сн. 8:34; Лук. 9:23)*. Если прежде, нежели некоторые из предстоявших вкусят смерть, царство Божие должно открыться в силе, то, следовательно, не в силе оно явилось и существует до Того времени; в показанное же время явится облеченным силою.

II. Возвещая о наступлении со Своим явлением миру царства Мессии на место иудейского теократического царства, Иисус Христос, как Основатель этого царства, проявлял и Свою царственную власть в целях насаждения и утверждения в

душах людей Своего царства. Так, уже самое учение Свое Он возвещал, как Царь истины, *яко власть имея* (Мф. 7:29). *И со властью бе слово Его* (Лук. 4:32). Но в особенности в дни уничижения открылась Его царственная власть в чудесах (*θαυμάσια, τέρατα, ἄμβοι*, напр. Мф. 21:15; Иоан. 4:48; Деян. 3:10 и др.), называемых в евангелиях еще *силами* (*δυνάμεις*, напр. Мф. 11:20–23; 13:58 и др.), т. е. делами, совершаемыми силою Божиею, а также *знамениями* (*σημεῖα*, напр. Мф. 12:38–39; Иоан. 2:11. 18; 6:30 и др.), т. е. видимыми знаками, очевидными доказательствами того, что в них действует сила Божия. В чудесах Иисус Христос явил Себя Владыкою над силами видимой природы, над силами ада и над самою смертью с ее предтечами – болезнями. Частнее, значение чудес в общем деле искупления в главных чертах таково.

Чудеса убедительнейшим образом свидетельствовали о божественном посланничестве и достоинстве Иисуса Христа. Величие чудес Иисуса Христа (напр., воскрешение мертвых, умножение хлебов, исцеление слепых), многочисленность их, спокойствие и уверенность при их совершении, совершение их единым словом, нередко одним прикосновением, или даже одним движением Его воли, без всякого слова, во всяком месте – вдали и вблизи, всегда и во всякое время, открыто и всенародно, без каких-либо приготовлений – ясно показывали, что *творить чудеса – это свойство Его природы*, – убеждение, которое невольно должно было овладевать очевидцами и свидетелями Его чудес, а это в свою очередь располагать к вере в Него, как истинного Мессию, Богочеловека, а не простого посланника Божия, только пророка. Слова сотника: *скажи только слово, и выздоровеет слуга мой* (Мф. 8:8), – выражают веру всего народа в чудотворную силу Иисуса Христа. Он *силен делом и словом*, говорили о Нем еммаусские спутники Его (Лук. 24:19). *От века не слыхано, чтобы кто отверз очи слепорожденному*, говорил исцеленный Им (Иоан. 9:32). *Весь народ, свидетельствует евангелист, искаше прикасаться Ему, яко сила от Него исхождаше и исцеляше вся* (Лук. 6:19)³⁰³. Одной из целей совершения Им чудес и было именно открыть миру, что Он есть богосланный

Мессия, Искупитель мира, Богочеловек. *Аще не творю дела Отца Моего, говорит Он пред всеми, не имите Ми веры; аще ли творю, аще и Мне не веруете, делом Моим веруйте (Иоан. 10:37–38). Дела, яже Аз творю, свидетельствуют о Мне, яко Отец Мя посла (5:36). Веруйте Мне, яко Аз во Отце, и Отец во Мне; аще ли же ни, за та дела веру имите Ми (14:11).* Без совершения чудес Иисус Христос не нашел бы между иудеями учеников и между язычниками верующих; Его дела убеждали их в истинности Его слов. Неуверовавшие в Него не были бы грешниками, если бы Он не творил дел, – но, видев Его дела и не уверовав, *не имеют извинения в грехе своем (Иоан. 15:22–25),* грешат непростительным грехом противъ Духа Святого (Мф. 12:31).

Чудеса служили самыми наглядными для всех символами или знаками того спасительного дела Христова, для совершения которого Господь был послан Своим небесным Отцем в наш мир, или *пояснением и оправданием Его учения.* Он называл Себя Сыном Божиим и равным Богу (Иоан. 5:17 и др.) и потому Он всегда творил дела собственным именем: *Отец Мой доселе делает, и Аз делаю (Иоан. 5:17; сн. Лук. 5:24).* Он есть Свет миру, и потому возвращал зрение слепым и слух глухим; Он есть Врач мира, и потому исцелял больных и давал употребление членов расслабленным; Он есть Воскресение и Жизнь, и потому возвращал жизнь мертвым; Он есть Владыка вселенной и человек безгрешный, и потому силы природы повинуются Его воле, и она отдает Ему свои богатства (Лук. 5:4); Он Спаситель мира, и потому все действия Его в мире спасают от греха и проклятия за грех, от власти искушителя ко греху, побеждая неестественный и извращенный грехом порядок жизни и состояния в мире, возвращают на время мир и жизнь в нем к первобытному райскому состоянию. Он говорил: *прощаются тебе грехи твои, – и болезнь, следствие греха и возмездие за него, тотчас же прекращается (Иоан. 5:15).*

Чудеса Иисуса Христа, наконец, являются *предзнаменованиями* или *предуказаниями* того будущего состояния мира и рода человеческого, которое последует за кончиною этого мира и за всеобщим судом над человечеством.

По кончине настоящей мировой жизни и после суда над всеми людьми явятся *новое небо и новая земля* (2Петр. 3:13), в которых для удостоенных обитания в них не будет уже ни болезней, ни печалей, ни воздыхания. Чудеса Христовы и суть хотя еще частные, разрозненные, отдельные, но тем не менее верные начатки и знамения уничтожения в будущем всех бедствий и зол, под гнетом которых страдает человек в настоящем мире. Вместе с этим они служат *удостоверением* или залогом того, что Совершитель этих чудес силою Своего всемогущества в состоянии совершить и будущие великие чудеса – обновление всей природы, воскресение всех умерших, победить всех врагов Своего царства и уничтожить всякого рода бедствия, болезни и несчастья в будущей жизни праведных людей.

III. Но действительно ли творил Иисус Христос чудеса? Неверие в божественность Иисуса Христа отвергает достоверность Его чудес. Оправдать это отрицание стараются или посредством *естественного объяснения* чудес Христовых, или же посредством *отвержения* в евангельских сказаниях о чудесах Иисуса Христа всякой *исторической основы* в виде хотя бы естественного факта, облеченного евангелиями в чудесную оболочку (мифическая школа Штрауса).³⁰⁴ В основе такого отношения к чудесам Иисуса Христа лежит ложное убеждение, возросшее на почве материализма и пантеизма, что чудеса вообще невозможны.

Что чудеса Иисуса Христа бесспорно были событиями *сверхъестественными* (именно чудесами), в этом убеждают: не боязненное, открытое указание на Свои чудеса Самого Господа Иисуса (напр. Мф. 11:2; Иоан. 5:36 и мн. др.). Чистота Его нравственности, высота Его учения, достоинство и нравственное величие Его личности находятся в тесной, нераздельной связи с действительностью Его чудес. Если истинны Его чудеса, то и все истинно; если они представляют обман, то и все будет обманом. О том же свидетельствуют и самое свойство чудес Христовых, образ их совершения и обстоятельства, при которых они совершались. Враги Иисуса Христа производили официальное расследование чудес

Христовых по поводу исцеления слепорожденного (Иоан. 9:13–34) и должны были, не смея отвергать их действительность, в заседании синедриона признать: *человек сей многа знамения творит* (Иоан. 11:47; сн. 12:19). Наконец, невозможна была бы вера в Него, как Мессию, со стороны евреев во главе с апостолами, если бы Он не творил истинных чудес. Дело в том, что, по учению пророков и общему убеждению евреев времени Иисуса Христа, истинный Мессия непременно должен быть *великим чудотворцем* (Иоан. 6:14; 7:31; Мф. 12:23–28). Посему, каким образом апостолы, встретив Иисуса Христа и не видя от Него никакого чуда, однако же уверовали, что Он – Мессия? Признать Иисуса Христа Мессиею они могли лишь вследствие того, что были личными свидетелями Его многих чудес.

Рационализм, отвергая *сверхъестественность* чудес Иисуса Христа, еще с конца XVIII-го и начала XIX-го века придумал несколько способов или приемов, именно, – экзегетический, аллегорический или символический и физический, применяемых и доселе т. н. «отрицательною библейскою критикою», с присоединением к ним в новейшее время еще силы психического влияния (как в явлениях гипнотизма), чтобы свести чудеса Иисуса Христа к естественным событиям. Посредством экзегетического приема рационализм превращает чудесные события в естественные таким образом: евангелист, напр., говорит о хождении Иисуса Христа *по* морю или *на* море (Мф. 15:27), а рационалистическое истолкование евангелий превращает это в хождение *при* море; евангелист передает, как о чуде, об укрощении бури повелением Иисуса (Марк. 4:35–41), а рационализм евангельское повествование объясняет в том смысле, что словами Иисуса была водворена тишина не в стихиях, а в душе учеников, успокоенных Им: море *показалось* ученикам спокойным, когда стало спокойно у них душе, т. е. они подверглись лишь галлюцинации. Очевидна произвольность подобных объяснений. Устранение посредством такого приема чудесного в рассказе является устранением самого главного в рассказе, – того, что составляет его цель, зерно, ради которого только и передается рассказ. Думать же, будто жизнеописатели –

евангелисты, очевидцы евангельских событий, сами ошибались или впадали в самообман, принимая естественные явления за чудеса, значит представлять их не имеющими здравых чувств и здравого смысла, находившимися в состоянии какого-то умопомрачения, но такое предположение прямо безрассудно. Когда оказывается затруднительным устранить чудесное экзегетическим способом, тогда противники евангельских чудес прибегают к аллегорическому или символическому их объяснению. В этом случае, напр., воскрешение Лазаря становится простым символом нравственного обновления людей, их духовного воскрешения силою Христова учения, чудесное насыщение хлебами аллегорическим пояснением изречения Спасителя: *Аз есмь хлеб животный* и т. д. Но этот прием уже устарел, – слишком очевидна его произвольность. Более распространен т. н. физический способ объяснения евангельских чудес, состоящий в том, что чудеса стараются представить действием естественных, физических причин, напр. преображение Господа Иисуса на Фаворе, блистание Его одежд и сияние лица Его будто бы были просто отблеском солнечных лучей, упавших на Иисуса, когда Он беседовал на горе преображения с какими-то незнакомцами, насыщение пяти тысяч человек пятью хлебами – проявлением братского чувства благотворительности вследствие Христовой проповеди, под влиянием которой каждый поделился своими съестными припасами с другими и т. п. Наиболее широко этот прием применяется к чудесным исцелениям, которые представляются действием тех или иных внешних средств, напр., воды, масла, брения (слюны, смешанной с пылью), прикосновения к больным, возложения на них рук Иисусом Христом. С точки зрения таких объяснений Иисус Христос есть лишь необыкновенный врач и целитель. Но возможно ли допустить, чтобы указанные вещества и действия могли произвести исцеление страждущих тяжкими и неизлечимыми болезнями, а тем более таких, как природная слепота (Иоан. 9 гл.)? Современная медицина далеко ушла вперед от врачебного искусства времен Иисуса Христа, но и она не знает средств для излечения от многих из тех болезней, от которых исцелял Иисус

Христос, исцелял часто мгновенно, даже издали и единым словом. Возможно ли же думать о исцелениях Иисусом Христом от всяких болезней и недугов, как о естественных способах врачевания?

В новейшее время, с умножившимися опытами и наблюдениями над явлениями гипнотизма, многие исцеления Иисусом Христом от болезней думают объяснить психическим влиянием веры посредством внушения и самовнушения. По смыслу этого объяснения (психофизиологического), основанного на законе воздействия или влияния души на тело, излечение евангельских больных происходило посредством гипнотического внушения больным уверенности в том, что они здоровы или выздоровеют. Иисус Христос обладал будто бы чрезвычайною силою гипнотического внушения. Один вид Его и представление о Нем, как великом Чудотворце, внушали больным веру в их выздоровление. Этою верою, сильно действующей на их воображение и производящей в них душевный переворот, они и исцелялись. Это объяснение может казаться располагающим к себе тем, что признает достоверность евангельских исцелений и находится, по-видимому, в согласии с евангелием, которое само утверждает о силе веры, что она может сдвинуть гору (Мф. 17:20; Лук. 17:5–6; сн. Мф. 21:21–22; Марк. 9:23; I Кор. 13:2 и др.). И Иисус Христос часто говорил исцеленным: *иди, вера твоя спасла тебя* (Мф. 9:22. 39; 15:28; Марк. 2:5; 10:52; Лук. 7:50; 8:48; 17:19; 18:42 и др.)³⁰⁵). Однако это объяснение, на самом деле отрицающее чудесность евангельских исцелений, не оправдывается евангельскою историею. В евангельских исцелениях иногда совершенно отсутствует вера, иногда же замечается лишь слабое присутствие ее. Слепорожденный в Иерусалиме (Иоан. 9 гл.), расслабленный при овчей купели (5 гл.), исцеленные Христом, даже не знали, кто Он, и потому не могли веровать в Него, как Мессию или Чудотворца. Приращение усеченного уха архиерейскому слуге Малху было неожиданным для самого пострадавшего (Лук. 22:51; Иоан. 18:10). Иногда исцеления совершаемы были Иисусом Христом заочно, по просьбе других лиц, без ведома самих больных, которые находились в таком состоянии, которое исключало у

них возможность веры, напр., слуги сотника капернаумского (Мф. 8:5–13), сына капернаумского же царедворца (Иоан. 4:46–54), и дочери хананеянки (Мф. 15:22–38). Далее, сила психического влияния действует лишь в области тех болезней, которые имеют нервное происхождение, при чем лечение посредством внушения (гипнотическое) всегда сопровождается употреблением и обычных способов врачевания (гидротерапии, электричества и др.), и болезнь внушением не уничтожается с корнем, а только, даже когда внушение оказывается действенным, лишь облегчается, если же и оставляет больного, то лишь на время. Но Иисус Христос исцелял *всяк недуг и всякую язю* (немощь) *в людех*, без различия их пола и возраста (Мф. 4:23–24; 9:35; Лук. 6:18–19), и никто не может указать случаев в евангельских чудесных исцелениях, чтобы в них была какая-либо неполнота исцеления. Не могло бы возникнуть и той веры в чудотворную силу Иисуса Христа, какую имели очевидцы и современники Его исцелений, если бы прежние болезни возвращались к исцеленным от них. Наконец, психофизиологическая теория неправильно понимает и значение веры при исцелениях Христовых. По евангельскому воззрению, чудотворную силу имеет в собственном смысле не вера, а сила Божия, привлекаемая верою. Вера не есть сама по себе творческая сила. Она является только нравственным условием со стороны человека, привлекающим к нему милость Божию и делающим его достойным чрезвычайного исцеления от его недуга.

Выше всяких сомнений и *историческая достоверность* чудес Христовых. О чудесах Христовых, кроме четырех евангелистов, передали и все апостолы, оставившие писания, т. е. достоверность чудес засвидетельствована согласно восемь новозаветными писателями, и, следовательно, из всех замечательнейших событий древности ни одно столь полно не засвидетельствовано, как события евангельские, ибо ни одно из них не записано столь великим числом современников. Свидетельствует о чудесах Христовых и древняя христианская церковь в лице учителей и отцев, близких по времени к событиям евангельской истории. Таково, напр., свидетельство

св. *Иринея лионского*, утверждающееся на показаниях его учителя Поликарпа смирского, ученика Иоанна Богослова. Воспоминая о блаж. Поликарпе, св. Иринея между прочим говорит: «могу описать его (Поликарпа) обращение с Иоанном, как он сам рассказывал, и с прочими самовидцами Господа, изобразить, как он припоминал слова их; как и что слышал от них о Господе, как *он пересказывал о Его чудесах и учении*, о чем получил предание от людей, которые *сами видели Слово жизни*; – и все его сказания согласовались с Писанием»³⁰⁶). *Кодрат афинский* в своей апологии перед Адрианом писал: «дела Спасителя нашего всегда были очевидны, потому – что были истинны. Исцеленные Им и воскрешенные из мертвых были видимы, – и не только когда исцелились и воскресли, но и всегда; они жили не только в пребывание Спасителя на земле, но довольно долго оставались в живых и по Его отшествии, некоторые же дожили и до нашего времени»³⁰⁷).

Сохранились древние свидетельства о чудесах Христовых и в письменности врагов христианства. Так, в *Талмуде* иудейском прямо утверждается, что Иисус творил чудеса, и что одно имя Его, произносимое другими, исцеляло всякие болезни, но как современные Христу фарисеи говорили, что *Он изгоняет бесов силою князя бесовского* (Мф. 12:24), так и Талмуд злословит, что Он совершал чудеса силою волшебства. «Искуство волшебства, говорится здесь, Он вынес из Египта в надрезе, который сделал в Своем теле, – и, таким образом, Он творил чудеса и склонял народ к вере как бы собственной силою»³⁰⁸). Волшебство и сила заклинаний помогли Ему проникнуть в храм и похитить из «святаго святых» таинственное «Имя» (т. е. Божие), которое Он употреблял при Своих волхованиях. За занятия волшебством Он будто бы был и распят³⁰⁹). Иудейский историк *Иосиф Флавий* в своем сочинении «О древностях иудейских» (XVIII кн. 4 гл.), изображая правление Пилата в Иудее, и сказавши о возмущении против него евреев, присовокупляет: «около этого времени жил Иисус, мудрый человек, если только можно назвать Его человеком; Он совершал необыкновенные дела и учил людей, с радостью слушавших истину. Он приобрел Себе, много учеников, как из

иудеев, так и из эллинов. Он был Мессия (Христос). Пилат велел распять Его, потому что Он был обвинен начальниками нашего народа, но первые ученики Его не оставили прежней к Нему любви. *Он явился им живым три дня спустя после своей смерти*, как предсказали пророки об этом, а равно и о многих других чудесах Его, и до сего дня последователи Его продолжают существовать под именем христиан, которое они имеют от Него»³¹⁰).

Наконец, историческую достоверность чудес евангельских подтверждают и некоторые из языческих писателей. Так, *Цельс*, один из противников христианства (во II в.), ни мало не подвергает подлинности вообще всех чудес евангельских, но только приписывает их волшебству или магии и не соглашается признать Иисуса Христа Богом за одно то, что Он исцелял слепых и хромых³¹¹). Неоплатоник *Филострат* (ок. 200 г.) противопоставляет Основателю христианства какого-то мифического Аполлония Тианского, как реформатора язычества, и в жизнеописании его, являющемся неудачным подражанием евангельской истории, усваивает ему те же чудеса, какие совершал Иисус Христос. Не осмеливался отвергать чудес Христовых даже *Юлиан отступникъ*, жесточайший враг христианства (IV в.), а старался только представить их делом маловажным³¹²). Вообще отрицание исторической достоверности евангельских чудес составляет особенность уже новейшего неверия.

§ 100. Сошествие Иисуса Христа во ад и победа над адом

Первым обнаружением царственного могущества Иисуса Христа после Его крестных страданий и смерти было упразднение Им власти диавола над умершими от века в самом царстве его, где они содержимы были во узах смерти имущим державу смерти. Сошедши по смерти душою Своею во ад, Он извел оттуда пленников его и таким образом поправ державу диавола над душами умерших, потому что *како может кто внити в дом крепкаго, и сосуды его расхитити, аще не первее свяжет крепкаго, тогда дом его расхитит* (Мф. 12:29). Исцеления бесноватых были только предначатками этой победы Исккупителя над диаволом и уничтожения его власти над людьми. Через такую победу Он приобщил к искуплению весь дохристианский загробный мир, – всем отверз путь к небу, вход в Свое собственное всеобъемлющее царство.

Учение о том, что Иисус Христос действительно сходил во ад после крестной смерти Своей, наиболее полно выражено в следующих словах ап. Петра: *Христос единою (ἁπαξ) о гресех наших пострада, праведник за неправедники, да приведет ны Богови, умерщвлен убо быв плотию, ожив же духом, о немже и сущим в темнице духовом со– шед проповеда, противльшимся иногда, егда ожидаше Божие долготерпение, во дни Ноевы, делаему ковчегу, в немже мало, сиречь, осьмь душ спасошася от воды* (1Петр. 3:18–20; см. свидетельства того же апостола об этом событии в 4:6 и Деян. 2:27–30). Из других апостолов говорит об этом событии только ап. Павел. Приведши слова псаломпевца: *восшед на высоту, пленил еси плен и даде даяние человеком*, апостол поясняет их так: *а еже възиде, что есть, точию яко и сниде* (т. е. Иисус Христос) *прежде в дальнейшия страны земли? Сшедый, Той есть и восшедый превыше всех небес, да исполнит всяческая* (Еф. 4:8–10; Пс. 67:19).

В свидетельствах апостолов и древнеотеческих разъяснениях апостольского учения о сошествии Иисуса Христа

во ад дается ответ на некоторые частные вопросы, вызываемые этим учением. Таковы следующие.

I. Когда и как сходил Иисус Христос во ад: по воскресении ли Своем, в одухотворенном и прославленном уже теле Своем, или, как и все люди, т. е. только человеческою душою Своею, следовательно, до воскресения? Ап. Петр говорит, что Христос *θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ τῷ πνεύματι, ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι, πορευθεὶς ἐκήρυξεν*, т. е. Христос, быв умерщвлен по плоти, оживотворен же по духу³¹³), в котором (Он) и духам, находящимся в темнице, сошедши, проповедал. *Ἐν ᾧ* – в котором, т. е. *πνεύματι*, – нельзя понимать в отношении к той духовности, в которой Христос восстал из гроба и по телу, в которой Он являлся ученикам Своим дверем заключенных (какое объяснение принимается многими в лютеранстве). Прямой смысл слов апостола тот, что Христос сходил в темницу духов тогда, когда был мертвым по плоти: тогда Он, умерщвленный по плоти, будучи живым по духу, или по душе (*πνεύματι* – наречное выражение, как и *σαρκί*), сходил в темницу духов. Подтверждением того, что ап. Петр под *ἐν ᾧ* понимает дух или душу Христа, служат слова его в речи, сказанной в день Пятидесятницы, что пр. Давид не о себе, но о Христе сказал: *не оставиши (Ты, т. е. Иегова) души моея во аде, ниже даси преподобному Твоему видети истления* (Деян. 2:27.31). Таким образом должно верить, что Господь Иисус Христос сошел во ад не божеством Своим, которым Он вездесущ, и не в Своем одухотворенном, прославленном уже теле, но только в Своей человеческой душе.

Таково и древнее общецерковное учение о сошествии Господа во ад. Ориген пишет: «душою без тела Он проповедовал душам без тела»³¹⁴). По словам св. Афанасия: «тело (Христово) достигло только до гроба, а душа снизошла до ада... Места эти разделены великим расстоянием,.. гроб приял в себя телесное пришествие, и в нем было тело, а ад – бесплотное. Ад и не вынес бы пришествия непокроваемого Божества»³¹⁵). Против Аполлинария, отвергавшего во Христе бытие души человеческой, учителя церкви спрашивали: чем же сходил Христос во ад, когда тело Его лежало во гробе, а

божеством Он вездесущ?³¹⁶) По словам *И. Дамаскина*, хотя Христос «умер, как человек, и святая душа Его разлучилась с телом по месту, однако божество Его пребыло неразлучно с обоими, – т. е. с душою, которою Он сошел во ад, и телом»³¹⁷). Это учение увековечилось в известной церковной песне: «*во гробе плотски, во аде же с душою*»...

II. Было ли сошествие Иисуса Христа во ад началом прославления Его, в какое вступил Он после страданий Своих (1Петр. 1:11), или же было последнюю степень Его унижения, которому Он благоволил подвергнуться, чтобы одержать полную победу над врагом Своим? Утверждающие, что Христос сходил во ад оживотворенный, с прославленным телом Своим, думают, что сошествие во ад было делом Его уже в прославленном состоянии (воззрение лютеран). Но ап. Петр, говоря о сошествии Иисуса Христа во ад душою человеческою, тем самым (*implicite*) решает вопрос в ином смысле. Если Иисус Христос благоволил сделаться полным человеком и умер по плоти, как человек, по закону человеческой природы, то нет препятствий думать, а даже правильнее думать, что Он благоволил и сойти во ад Своею душою человеческою, как сходят туда все люди, как один из мертвых по закону человеческой природы. Да и как могло быть делом славы сошествие Его во ад только душою человеческою, когда тело было во гробе? Сошествие Его во ад было последним, чему Он благоволил, как Икупитель, подвергнуться, добровольно смилив Себя до самой последней степени, – сошествием в образе раба, как одного из мертвых, хотя, конечно, мрак и скорбь ада не могли и не коснулись Его и ад не мог и не имел над Ним власти.

В этом смысле высказывались и некоторые из древних учителей церкви. Св. *Ириней*, напр., говорит: «Господь соблюл закон мертвых, чтобы быть первородным из мертвых, и пребыл до третьего дня в преисподних местах земли, а потом, восстав по плоти, восшел ко Отцу»³¹⁸). По словам *Тертуллиана*, «Христос Бог, умерши как человек и будучи погребен по писаниям, исполнил и тот закон, что, подобно всем людям умиравшим, сошел во ад»³¹⁹). Св. *Иларий* пуатьеский говорит:

«необходимый закон человеческой природы требует, чтобы по погребении тел души сходили к преисподним; этому схождению не отказал и Господь, потому что был истинным человеком»³²⁰). В этом смысле о сошествии Иисуса Христа во ад поется в одной церковной песне: «днесь ад стена вопиет: разрушися моя власть, *приях мертваго, яко единаго от мертвых, сего бо держати отнюдь не могу*» (Стих. Вел. Субботы).

III. В чем состояла деятельность Иисуса Христа во аде? Ап. Петр говорит, что Иисус Христос, сошедши к духам, заключенным в темнице, *проповеда* – ἐκήρυξε. Κηρύσσειν в новом завете употребляется в значении: возвещать, благовествовать, проповедовать евангелие, царство Божие или Христово; употребляется это слово в таком значении даже тогда когда после него нет на лицо дополнений: *το εὐαγγέλιον, τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ* или *τοῦ Χριστοῦ* (напр. Мф. 2:1; Мрк. 1:38 и др.). Отцы и учителя восточной церкви, начиная с древнейших, говорят прямо, что Он *εὐαγγελίσατο*, – *благовествовал*, или *возвещал евангелие во аде*³²¹). Так, по словам св. *Ириней*, «Господь снисшел в преисподняя земли, *благовествуя и здесь о Своем пришествии и объявляя отпущение грехов верующим в Него*»³²²). *Климент Александрийский* говорит: «Господь сходил во ад не для иной цели, как для того, чтобы *возвестить евангелие*»³²³). Св. *И. Дамаскин* даже прямо приравнивает проповедь Христа во аде к Его проповеди на земле. «Обоженная душа (Христа), говорит он, нисходит во ад для того, чтобы как живущим на земле воссияло солнце правды, так и для сидящих под землею во тьме и сени смертной воссиял свет, чтобы как находящимся на земле Христос благовествовал мир, пленным освобождение, слепым прозрение, и для уверовавших был виновником вечного спасения, а для неверующих обличителем неверия, так и сущим во аде: *да всяко колено поклонится Ему, небесных, и земных, и преисподних*»³²⁴).

В другом месте тот же апостол цель проповеди Иисуса Христа во аде определяет так: *на се бо и мертвым благовестися* (νεχροῖς εὐαγγελίσθη), *да суд убо приимут* (ἵνα κριθῶσι μὲν – хотя осуждены были) *по человеку плотию,*

поживут же по Бозе духом (ζῶσι δὲ κατὰ Θεόν πνεύματι – 4:6). Максим Исповедник эти слова толкует так: «умершим во аде было проповедано слово богопознания (θεογνωσίας), чтобы они, быв осуждены по человеку по плоти при своей жизни на земле (т. е. быв истреблены в водах потопа), жили по Богу духом, т. е. всею душою», жили, как Бог живет и как желает, чтобы люди жили³²⁵).

Таким образом Иисус Христос сходил во ад для проповеди евангелия, и его проповедь была такова же, как и на земле, т. е. имела целью обращение и спасение, хотя, конечно, мы не знаем способа общения или языка душ. В богослужебных книгах православной церкви встречается мысль, что к восприятию Его проповеди души умерших были подготовляемы проповедью тех из сошедших во ад ранее Искупителя умерших людей, которые, еще живя на земле, веровали в будущее Его пришествие, напр., пророки, или уже видели Его пришествие, как, напр., Иоанн Предтеча. В тропаре Иоанну Предтече церковь исповедует, что он не только свидетельствовал о Христе на земле, но «благовествовал и сущим во аде Бога, явльшегося плотию, вземлющего грех мира и подающего нам велию милость».

IV. К кому была обращена проповедь Иисуса Христа во аде? По словам апостола, Иисус Христос сущим во аде духовом сошед проповеда, противльшимся иногда, егда ожидаше Божие долготерпение, во дни Ноевы... Таким образом даже упорные некогда в неверии и нечестии современники Ноя, за свою развращенность истребленные с лица земли, были слушателями проповеди Иисуса Христа. Следовательно, Иисус Христос сходил в самые мрачные места ада, где находились нечестивейшие из людей, чтобы и им проповедать евангелие, чтобы и они покаялись, обратились и спаслись. А отсюда, позволительно думать, – слово о спасении предложено было душам всех умерших людей, находившихся во аде, т. е. не только современникам Ноя, а и всем вообще грешникам, не исключая и язычников. Прежде всего, конечно, Спаситель возвестил о спасении находившимся во аде благочестивым сынам Израиля, и они прежде других узнали во вновь явившемся во ад Христа Спасителя³²⁶). Но сниде в дольнейшия

страны земли, Он благовествовал и подобным современникам Ноя грешникам, – и они могли узнать от Него, что Бог чрез Него совершил спасение, и уверовать в Него или не уверовать.

Некоторые не допускают, чтобы проповедь о спасении могла быть предложена умершим нечестивым людям, утверждая, что таковым, каковы были, напр., современники Ноя, Господь *ἐχέρυξε* – *возвестил суд*, осуждение, обличил неверие. Но если Христос на земле не был судьей, не приходил Он и во ад к современникам Ноя, как судия их прошлой жизни. На земле Он возвещал грядущий суд упорствующим в неверии, но после того, как обращался к ним уже с проповедью о покаянии, так что возвещал и суд, располагая их к покаянию. Также не приходил Он и во ад к современникам Ноя возвестить им суд. На земле Он обращался с проповедью о царстве Божием и покаянии ко всем иудеям, и преимущественно к грешникам; нет препятствий верить, что Христос и к умершим грешникам также обращался с проповедью о царстве Божием и покаянии. Его проповедь во аде возмещением суда по отношению к ним могла быть в том же смысле, в каком и во время Его земной жизни неверующие Его слову находили суд и осуждение в самом своем неверии (Иоан. 12:48), но не прямо возвещением суда. Такое представление согласнее с понятием о божественном правосудии и любви, открывших возможность спасения и тем из умерших, которые не знали и не имели во время земной жизни богооткровенного богопознания и богопочтения, не имели, подобно иудеям, обетования и пророчеств о Мессии Искупителе и вообще с мыслью о всеобщем значении искупления.

V. Каковы были плоды проповеди во аде и вообще сошествия Иисуса Христа во ад? На основании свидетельства ап. Павла, что Снисходивший в дольнейшие страны земли *пленил плен*, и других подобных свидетельств (напр. Ис. 45:2; Мф. 12:29; Кол. 2:15), в которых говорится, что Господь Своим крестом отнял силу у начальств и властей, властно подверг их позору, связал сильного и расхитил сосуды его дома, – древние учителя выражали убеждение, что сошедший во ад Христос разрушил царство диавола и освободил от уз пленников ада.

Так, св. *Златоуст* говорит: «ад пленен сошедшим в него Господом, упразднен, поруган, умерщвлен, низложен, связан»³²⁷). *Григорий Богослов* пишет: «Он (Иисус Христос) отразил жало смерти, сокрушил мрачные затворы унылого ада, даровал свободу духам»³²⁸). По словам *Евсевия кесарийского*, Иисус Христос «пришел для спасения душ, бывших во аде и многие века ожидавших Его пришествия, и нисшедши, врата медные сокрушил, верей железные сломал и прежде связанных во аде извел на свободу»³²⁹).

Разрушение ада выразилось в освобождении пленников от уз ада, в возведении их на небеса. Но всех ли пленников извел Господь из ада? Прямого ответа на этот вопрос нет в Писании. Церковь от времен глубокой древности признавала, что освобождены были все благочестивые ветхозаветные пленники ада и изведены оттуда в святые обители Отца небесного³³⁰), или, как учит катехизис (о 5 чл.), избавлены «души, которые с верою ожидали Его пришествия». С сонмом сих освобожденных пленников ада Господь, по древнему верованию церкви, взошел на небеса, и они первые составили небесное тело церкви, под главою – Христом. Но упоминание ап. Петра о некогда бывшем непослушании духов современников Ноя, которым Христос проповедовал в аде, чтобы они жили по Богу духом, по видимому, дает основание предполагать, что и духи современников Ноя теперь обратились, и если уверовали в проповеди Христа, то, конечно, были и изведены из ада. И из древних учителей некоторые прямо высказывали мысль, что Спаситель вывел из ада не только ветхозаветных праведников, а и многих других, или даже вообще всех тех, которые только уверовали в Его проповеди, всех и каждого, кто пожелал идти за Ним, как за Освободителем. Конечно, это только частное мнение, но мнение, нужно заметить, вполне вероятное. Очень трудно предположить, чтобы между умершими узниками ада нашлись такие люди, которые были бы довольны своим неестественным положением и пред лицом Самого Бога могли бы заявить о своем нежелании спасения³³¹). Вот как выражено это мнение у св. *Григория нисского*. Чтобы «уловить мудрого в коварстве его и обратить против него же его лукавые

предприятия», говорит он, «умерший Спаситель сошел добровольно в жилище его – в «сердце земли», и положил конец его могуществу, *исхитив всех, которые находились тогда в узах смерти*. Исчисли мне все мимошедшие поколения людей, (начиная) от первого появления зла (в мире) и до его уничтожения: сколько человек в каждом поколении и сколько тысяч можно их насчитать? Невозможно обнять числом множество тех, в которых по преемству распространялось зло; худое богатство порока, разделяясь каждому из них, каждым увеличивалось... Итак, уничтоживший в три дня (т. е. во время между смертью и воскресением) такое скопление зла, собиравшееся от сотворения мира до совершения нашего спасения чрез смерть Господа, – ужели малое дал для тебя доказательство превосходящей силы? Не сильнее ли оно всех... чудесь?.. Одно простое и непостижимое пришествие Жизни и присутствие Света для сидящих во тьме и сени смертной произвело полное исчезновение и уничтожение тьмы и смерти»³³²).

§ 101. Воскресение Иисуса Христа и значение этого события в деле искупления. Действительность воскресения Христова.

I. По разрушении Иисусом Христом ада последовало Его *воскресение* из гроба (*ἀνάστασις, τὸ ἀναστῆναι, ressurectio, ἔγερσις, τὸ ἔγερθῆναι, suscitatio*), – воссоединение Его человеческой души с пречистым телом, которое лежало во гробе, но восстало прославленным, светоносным и бессмертным. Воскресение, Иисуса Христа – истина, на которой, как на глубочайшем основании, зиждутся все наши христианские верования и упования. *Аще Христос не воста, тщя убо проповедание наше, тщя же и вера ваша*, говорит апостол (1Кор. 15:14). В событии телесного воскресения Иисуса Христа дается нам твердое удостоверение как в том, что Иисус Христос есть действительно обетованный Мессия, Богочеловек, так и в том, что Его явление в мире и служение роду человеческому имеют искупительное значение, и в частности, что Он есть Победитель смерти для всего человечества.

Воскресение Иисуса Христа служит важнейшим доказательством веры нашей в Иисуса Христа, как *истинного Сына Божия*, воплотившегося нашего ради спасения. На такое значение Своего воскресения указывал и Сам Иисус Христос. Так, когда иудеи, удивленные необычайною властью, которую Он показал, изгоняя из храма продающих и покупающих, спросили Его: *кое знамение являвши нам, яко сия твориши?* – то Иисус Христос преимущественно пред всеми чудесами указал на чудо Своего воскресения. *И рече им: разорите церковь сию, – разумея Свое тело, – и трети днѣми воздвигну ю* (Иоан. 2:18–19), т. е. воскресну в третий день. В другой раз на такое же требование знамения Он сказал: *и знамения не дастся, кроме знамения Ионы пророка* (Мф. 12:39). Подобным же образом на вопрос уверовавших в Него иудеев: кто Ты? – Он дал такой ответ: *егда вознесете* (т. е. на крест) *Сына человеческого, тогда уразумеете, яко Аз есмь, и о Себе ничесоже творю, но якоже научи Мя Отец Мой, сия глаголю*

(Иоан. 8:28), – конечно, потому, что за вознесением на крест имело последовать Его светоносное воскресение. Такое значения воскресения Иисуса Христа объясняется величием и чрезвычайностью этого события, ибо оно есть беспримерное чудо, выходящее из ряда всех других чудес, какие когда-либо видал и слышал мир, превосходящее все чудеса, которые творил и Сам Иисус Христос. Конечно, велики чудеса, совершенные Иисусом Христом в Его земной жизни, велико проявленное в них могущество над природой, над жизнью и смертью, над силами ада. Но все эти чудеса, даже и самое дивное из них, – воскрешение мертвых (к временной жизни), творили и пророки (Илия, Елисей, некоторые из апостолов), хотя не с таким полномочием, как Он. Но никогда не было и невозможно представить, чтобы кто воскресил самого себя. Воскреснуть самому, своею собственною силою, как воскрес Христос, – не в жизнь временную, а вечную, – это возможно только для Того, Кто, будучи человеком, в то же время есть Бог, Владыка жизни и смерти, Кто, поэтому, как имел власть положить душу Свою за других, так имел власть и опять принять ее (Иоан. 10:17–18). И потому самовоскресением Господа Иисуса Христа дано совершеннейшее удостоверение в том, что Он не только человек, но и истинный Бог, властвующий над жизнью и смертью; что если Его Бог послал в мир принести миру жизнь, то Он не мог оставаться во гробе: узы смерти не могли удержать Его, Начальника жизни.

Такое значение усвояли воскресению Иисуса Христа и Его апостолы. Ап. Павел говорит, что чрез воскресение от мертвых Он *наречен* (*δρισθέντος* т. е. определился, открылся) *Сыном Божиим* (Рим. 1:4), – тогда как до воскресения слава божества Его была сокрытою под покровом уничиженного человечества. Подобно этому и ап. Петр указывает, как на главнейшее доказательство Его божественности и божественного посланничества, на воскресение Его из мертвых: *твердо убо да разумеет весь дом Израилев, яко Господа и Христа Его Бог сотворил, сего Иисуса, егоже вы распяте, воскресив Его от мертвых* (Деян. 2:36; см. 24 ст.; 3:15–21. 26; 4:10–12; 5:29–32; 10:40–43). И вера самих учеников в Иисуса Христа, как

Богочеловека и Мессию, сделалась истинною и твердою только после того, как они убедились в действительности Его воскресения. Пока Христос находился с ними и они слушали Его учение и видели Его дела, они готовы были исповедовать Его: *Ты еси Христос, Сын Бога Живаго!* Но по осуждению и вознесении Его на крест, их вера поколебалась. На пути в Еммаус два ученика к рассказу об осуждении на смерть Иисуса Назарянина и о распятии Его присовокупляют: *мы же надеяхомся, яко Сей есть хотя избавити Израиля; но и над всеми сими третий сей день днесь, отнележе сия быша* (Лук. 24:19–22). Из последних слов видно, что в учениках Иисуса Христа до воскресения Его из мертвых не только не было истинной веры в Него, как Богочеловека, но даже и ложная вера в Него, как Освободителя от иноземной власти, под впечатлением крестной Его смерти, готова была исчезнуть. Истинное содержание и непоколебимую твердость их вера получила только после и вследствие воскресения Христова. Воскресение Христово произвело полный переворот в душе и в жизни Его учеников, было началом возрождения их к новой жизни и деятельности. Только после воскресения Христова они могли выступить с проповедью: *веруяй в Сына Божия имать живот вечный* (Иоан. 3:36), что Христос *вчера и днесь той же и во веки* (Евр. 13:8). Особенно ясно видимо значение воскресения Иисуса Христа для истинной веры в Него в истории обращения ап. Павла. Ни слово, ни дело Спасителя при Его земной жизни не касались слуха и во всяком случае – сердца Павла. Смерть Христа казалась ему положительным *σχάνδαλον* (1Кор. 1:23), судом Божиим, обличившим неправедность Назарянина пред праведностью иудейскою. Отсюда – его фанатизм против христиан и христианства. Но вот является ему воскресший Христос, и в душе Павла происходит переворот. Вообще, что вера в воскресение Иисуса Христа послужила основой для признания Иисуса из Назарета Богочеловеком и Спасителем мира как Его учениками, так и всем первохристианским обществом, это настолько неоспоримо, что согласно признают даже рационалисты, отвергающие действительность самого события воскресения.

Это же событие служило и продолжает служить главнейшею точкою опоры для веры христиан в богочеловечество Иисуса Христа во все последующие времена. И напротив, с отвержением чуда воскресения Иисуса Христа разрушается и вера в Него, как Богочеловека и Искупителя мира. Без Его воскресения гроб Его был бы вместе и гробом веры христианской. Христос умерший, но не воскресший, казался бы и Его ученикам, и всему миру удивительным явлением в истории человечества, человеком замечательного ума и редкой нравственности, Который владел необычайным даром чудотворений, мечтал о всестороннем обновлении мира, как Мессия, но смерть прервала все Его дело на земле. Как глубоко должен извратиться догмат о лице Иисуса Христа, а в связи с этим и учение о Его искупительном деле, равно умалиться значение для мысли и жизни возведенных Им истин веры и нравственности, с отрицанием Его воскресения, – лучше всего показывают нам все т. н. «жизни Иисуса» представителей новейшего рационализма.

Воскресение Иисуса Христа служит сильнейшим доказательством действительности совершенного Им дела *искупления*. Если бы Христос остался во гробе, то крест в глазах наших являлся бы только орудием позорной казни и смерти; тогда Его смерть не могла бы иметь никакого искупительного значения для уничтожения тяготеющего над родом человеческим осуждения, – оков смерти и греха. Тогда выходило бы, что совершеннейшая святость не сильнее смерти, и смерть не знамение греха. Он умер не за наши грехи, – искупительная жертва за грехи мира еще не принесена и не совершено наше спасение. Но если Он действительно воскрес, это значит, что грех и связанное с ним осуждение потеряли свою силу над человеком, значит, что принесенная Им жертва принята Богом, что Он уничтожил лежащее на нас проклятие и даровал все блага искупления.

Убеждая в действительности искупления вообще, воскресение Христова служит в особенности основанием веры в *победу Искупителя над смертью*. Смерть есть оброк греха. Христос, как чистый и безгрешный по Своему человечеству, не

имел никакой необходимости умирать, как не имел такой необходимости и Адам до своего падения. Смерть Его была смертью послушания, свободною жертвою любви (Филип. 2:6; Иоан. 10, 15, 18). По воскресении же Иисус Христос не имеет не только никакой необходимости смерти, но и самой возможности умирать, как говорит блаж. Августин³³³). Таким образом, Христос воскресением приобрел Своему человечеству невозможность смерти, полное и совершенное бессмертие, или, что то же, победил смерть, как говорит апостол: *Христос возста от мертвых, ктому уже не умирает: смерть Им ктому не обладает* (Рим. 6:9). Тело Его восстало бессмертным и славным, имеющим жить вечно новою, духовною, небесною жизнью. Иначе, если бы тело не явилось таким, то возможность смерти тела не была бы уничтожена.

Победа Иисуса Христа над смертью по отношению к Своему человечеству есть начало победы над смертью и для всего искупленного Им человечества. Он и воскрес, разумеется, не потому, что Ему Самому непременно надлежит быть вечным человеком, а потому же, почему благоволил воплотиться, пострадать и умереть, т. е. для рода человеческого, для того именно, что *подобает тленному сему обещися в нетление, и мертвенному сему обещися в бессмертие* (1Кор. 15:53). Он и Сам учил, что избавление человечества от телесной смерти или воскресение мертвых, – и не в жизнь временную, какъ было, напр., воскрешение Лазаря и других, но в вечную, – составляло важнейшую цель Его искупительного дела: *се же есть воля Пославшаго Мя, говорит Он, да видяй Сына и веруяй в Него имать живот вечный, и Аз воскрешу его в последний день* (Иоан. 6:40; сн. 39 и 54 ст. и 5:24–29). Своею искупительною смертью поправ смерть, как *наказание за грех* (после Его смерти она перестала иметь карательное значение; господство ее сделалось незаконным, ибо прекратилось состояние виновности и осуждения нашего), Своим воскресением из мертвых Он положил начало упразднения смерти и как *внешняго проявления зла, созданного грехом. Христос возста от мертвых, начаток (ἀπαρχή) умершим бысть*, говорит апостол (1Кор. 15:20). «Воскресши», объясняет слова апостола

преосв. еп. Феофан, «Иисус Христос воскрес, как *начаток умерших, первоорожденный из мертвых* (Кол. 1:18), за Которым и другие все родятся из мертвых в жизнь нескончаемую. Как в ветхом завете, когда приносили в храм Богу начатки, напр., первые снопы от жатвы, тем самым освящали все снопы и всю жатву: так Христос Господь, воскресши, освятил, благословил и утвердил воскресение всех, которые восстанут из земли, как колосья из семян»³³⁴). Более этого, – в воскресении Христовом положено *основание* воскресению всех; сила его так велика, что из него изыдет жизнь для всех, или – воскресение Христово есть в возможности уже воскресение всех. Апостол объясняет и то, почему воскресший Христос есть такой *начаток умерших*, в котором положено *основание* воскресения всех: *понеже человеком (δὲ ἀνθρώπου бысть, говорит он, и человеком (δὲ ἀνθρώπου) воскресение мертвых: якоже бо о Адаме (ἐν τῷ Ἀδὰμ) вси умирают, такожде и о Христе (ἐν τῷ Χριστῷ) вси оживут* (1Кор. 15:21–22). «Умирают все, кои от Адама», объясняет преосв. Феофан, «по той причине, что умерли уже в нем; и оживут все о Христе по той причине, что оживлены уже в Нем все. Умирание всех есть явление в действительности того, что в Адаме совершилось в возможности; и оживление всех будет исполнением в действительности того, что во Христе воскресшем положено в возможности»³³⁵). Это потому, что как повреждение грехом природы первого Адама было повреждение грехом *общей природы людей* (Рим. 5:12–14), так и восстановление Иисусом Христом достоинства человеческой природы было восстановлением достоинства *общей природы людей*, ибо каждый человек носит ту самую природу, которую Христос сделал вечной природой, так что по своей человеческой природе, как единосущной Христу, каждый человек необходимо является членом вечного тела Христова. Отсюда же, – как чрез поврежденную в Адаме общую природу людей воцарился *закон смерти*, так чрез восстановленное во Христе достоинство *общей природы людей* и воскресение этой природы вошел *закон всеобщего воскресения*, а самое Его воскресение является образом нашего будущего воскресения (1Кор. 15:47–49; Филип. 3:21).

Промыслом Божиим отложено всеобщее воскресение людей до кончины мира. Но воскресение Иисуса Христа служит залогом и удостоверением, что оно совершится. Если Он по смерти мог исполнить обетование о Своем воскресении, то теперь, будучи несомненно *живым* (Евр. 7:7; Апок. 1:18) и когда Ему *дадеша всяка власть на небеси и на земли* (Мф. 28:18), может исполнить и обетование о всеобщем воскресении, и несомненно исполнит. Слово Его истинно и верно (Апок. 3:15), и Сам Он говорил: *Аз живу, и вы живи будете* (Иоан. 14:19). С обетованием о воскресении мертвых стоит в теснейшей связи обетование об обновлении всей твари. В воскресении дается ручательство, что в соответствие с воскресением людей совершится и обновление видимой природы, дабы она могла быть удобною средою для жизни воскреснувших людей. И церковь, прославляя воскресение Христово, поет в пасхальной песне: *«ныне вся исполнишася света, небо же и земля и преисподняя; да празднует убо вся тварь возстание Христово, в нем же утверждаемся»*.

Заметим еще, что воскресение Христово служит сильнейшим удостоверением действительности всех чудес Иисуса Христа, совершенных Им в земной жизни. Все Его чудеса, о которых рассказывают евангелисты, совершенно понятны при вере в воскресение. Скорее мы должны были бы удивляться, если бы Тот, Кто Сам воскрес из мертвых, не сотворил при жизни никаких чудес.

II. Воскресение Иисуса Христа – действительное историческое событие, как действительны жизнь и смерть Его. Предвозвещенное в ветхом завете (Пс. 15:10; Мф. 12:39–40), предсказанное много раз Самим Иисусом Христом (Иоан. 2:19. 21; 10:17; Мф. 16, 21. 17; 9:23; 20:17–19), оно засвидетельствовано очевидцами, которым Иисус Христос *постави Себе жива по страдании Своем, во мнозех истинных знамениих, деньми чотыредесятьми являся им, и глаголя, яже о царствии Божии* (Деян. 1:3). Эти очевидцы описывают многие и из самых явлений Спасителя по воскресении, с указанием места и разных обстоятельств этих явлений³³⁶), с беспристрастием, не скрывая того, что они поверили

воскресению Христа Спасителя только после долгих сомнений, после того, как осязательно убедились в том, вложив свои персты в Его руку и свою руку в Его ребра (Иоан. 20:27; Марк. 16:14), путешествовали с Ним, видели Его вкушающим с ними пищу и питье (Иоан. 21:11). Однажды и одновременно пятьсот братьев видели воскресшего Господа (1Кор. 15:6). Павел, бывший до своего обращения гонителем христианства, сделался апостолом Христовым только после того, как удостоился явления воскресшего Господа, подобного явлениям прочим апостолам, убедившись в Его воскресении (Деян. 9:1–30; 22:1–21; 26:2–23; 1Кор. 15:8). Даже современные событию враги Христовы засвидетельствовали действительность Его воскресения. Они запечатали Его гроб, охраняли его, вообще сделали все, чтобы воспрепятствовать пропаже Его тела, желая на все времена и перед всем народом доказать ничтожность веры в Него. Показав мертвое тело, они могли бы заклеить Его именем «обманщика» (Мф. 26:63; 27:64). Но они сознаются, что не могут обличить во лжи Его учеников, проповедовавших о воскресении своего Учителя, и приказывают им только *молчать* (Деян. 4:14–40). Пустой гроб на третий день по погребении, при несомненной действительности смерти Иисуса, – новое решительное доказательство Его воскресения. Наконец, авторитетнейшим свидетельством о Христе, Его жизни, смерти и воскресении служит история первоначального христианства и живое, ясное и непрерывное предание церкви вселенской, заключенное в ее вероучении, богослужении, в святоотеческих творениях. Внезапная и решительная перемена в характере учеников Христовых, основание и быстрое распространение церкви Христовой, преданность Христу до мученичества необъяснимы без действительного события. Распятый, униженный Христос не мог стать Основателем церкви, победить мир, совершить его духовно-нравственное обновление. Если бы воскресения не было, то вера апостолов, вера всего мира в Распятого была бы гораздо большим чудом, нежели самое чудо воскресения; она была бы совершенно непонятною и исполненною противоречий. На лжи, обмане, самообольщении не может основываться и непоколебимо

существовать церковь. И это – главнейшее доказательство истины воскресения Христова.

Неверие с древнейших времен отвергало действительность воскресения Христова. Так как главнейшими препятствиями к отрицанию этого события служат *пустой гроб* Иисуса Христа на третий день погребения и *явления* воскресшего Господа ученикам, вызвавшие веру в Его воскресение, то усилия неверия направлены к тому, чтобы устранить значение этих доказательств воскресения Христова, единогласно засвидетельствованных евангелистами³³⁷).

Для устранения доказательного значения *пустоты гроба* отвергающие воскресение Христово придумали несколько объяснений. Так, еще иудейские первосвященники и старейшины говорили воинам, охранявшим гроб Спасителя: *скажите, что ученики Его, пришедши ночью, украли Его, когда мы спали, и потом сказали народу, что Он воскрес* (Мф. 28:13; 27:64). Такое объяснение пустоты гроба и воскресения повторяли иудеи первых веков³³⁸), повторяет и вся антихристианская полемика этого народа до настоящего времени; в XVIII в. оно высказывалось и в рационалистическом богословии (Реймарусом). Но это не только злонамеренная ложь, но и противоречие... Самые крайние противники христианства отвергают подобную клевету, – так много в ней разных несообразностей. Несправедливость объяснения этим способом исчезновения тела Христова из гроба была причиною появления в иудействе наряду с этим другого объяснения, по которому мертвое тело Иисуса Христа будто бы могло быть украдено или уничтожено другими (напр., садовником Иосифа, из опасения, чтобы посетители гроба не потоптали его овощей), а не знающие этого ученики, обманутые, сочли Его возвращенным к жизни могуществом Божиим³³⁹). Но и это объяснение столь неправдоподобно, что не имеет в настоящее время защитников.

Немного находит поборников в настоящее время и предположение (гипотеза) *мнимой смерти* Иисуса Христа, измышленное так называемым «вульгарным рационализмом» (Павлюсом), имевшее сторонников и в позднейшее время

(Шлейермахер, Бунзен, отчасти Гизе). Никто, говорят, не похищал тела Иисусова из гроба. Он Сам вышел из гроба. Он не умер на кресте, а впал в глубокий обморок, похожий на летаргический сон. В пещере, под влиянием ее прохлады и свежести, а также ароматов, возлитых на Него по иудейскому обычаю, Он пришелъ в Себя и затем выздоровел³⁴⁰). Но изнуренный болезнью и опасаясь врагов, Он должен был изредка и с большими предосторожностями, неожиданно и не надолго появляться в кругу учеников. Такое объяснение чуда воскресения Христова связано с рядом утверждений, невероятных физически (отрицание действительности смерти) и нравственно (особенно противоречие нравственному характеру Иисуса Христа, выдавшего Свое выздоровление за воскресение). Оно оставляет без ответа самое главное, именно – откуда и как произошла вера учеников Иисуса Христа в Его воскресение. Болезненный и полумертвый Иисус не мог произвести на них впечатление Победителя смерти и гроба, Начальника жизни, которое служило залогом воодушевления в последующей их апостольской деятельности³⁴¹).

Так неосновательными оказались усилия объяснить пустоту гроба без воскресения Христова. Конечно, не пустотою гроба вызвана вера учеников в воскресение; уверенность в воскресении имела для себя основание в явлениях Воскресшего, но она подтверждена и подкреплена пустым гробом и была бы невозможна без него.

В новейшее время признают действительность смерти Христовой, но стараются дать объяснение возникновению веры в действительность воскресения, – объяснить *явления Христа по воскресении* при отрицании действительности самого воскресения. Придумана т. н. *визионерная* (visio – видение) гипотеза, существующая в двух формах или видах.

По мнению одних из сторонников этой гипотезы, явления Иисуса Христа по воскресении не были явлениями действительно во плоти восставшего из гроба Иисуса Христа, а это были совершенно субъективные (призрачные) видения или галлюцинации, – плод расстроенного воображения учеников, которым в действительности ничего не соответствовало

(Штраус, Ренан, Гольстен, Ревилль и др.). Ученики Иисуса Христа никак не могли примириться со смертью своего любимого учителя. Уверенность их в мессианском достоинстве Иисуса Христа и горячая любовь к Нему заставляли их ожидать с напряжением славного воскресения Его, к чему они были подготовлены отчасти пророчествами ветхого завета, отчасти собственными словами Самого Христа при Его жизни. Такое напряженное ожидание учеников, как это часто бывает, разрешилось галлюцинациями, когда они свои собственные (субъективные) представления – образы воскресшего Христа – приняли за действительные внешние факты. Таким образом не явления Христа вызвали веру учеников в воскресение Его, но вера их в воскресение вызвала явления Христа. Но правдоподобность такого объяснения только кажущаяся. Необходимого психологического условия для возникновения галлюцинаций в данном случае совсем не было. Того напряженного ожидания воскресения Иисуса Христа, той веры, готовой обратиться в видение, которую предполагает гипотеза, у учеников совершенно не было. Напротив, после смерти Иисуса Христа они находились в угнетенном состоянии, которое исключало всякую мысль о Его воскресении. Они не только не утвердились в вере в мессианское достоинство Иисуса Христа, а готовы были сомневаться в Нем, что еммаусские спутники и прямо высказали явившемуся им Господу (Лук. 24:21). Они не только не ожидали воскресения Его, а отнеслись недоверчиво к самому событию воскресения Христова: не поверили женам, принесшим весть об этом, двум ученикам, шедшим в Еммаус, готовы были принять явившегося Христа Спасителя, за призрак, почему прибегали к осязанию Его и т. д. И странной, с научной точки зрения, галлюцинации подверглись ученики Иисуса Христа! Сложные или общие галлюцинации, обнимающие все чувства, являются большою редкостью, а обычно галлюцинация бывает или слуховою, или зрительною, или осязательною. Ученики же Иисуса Христа в одно и то же время созерцают Христа Спасителя, разговаривают с Ним, осязают Его. И это повторяется не раз, а в продолжение целых сорока дней, и не только у одиннадцати учеников, а более чем у пятисот братьев

(1Кор. 15:6). Заразительностью галлюцинаций, зависящей от общего одушевления последователей Христа, объяснить этого обстоятельства нельзя. Одушевление первохристианского общества не ослабело и после, а явления воскресшего Христа прекратились по истечении сорока дней.

Другая разновидность визионерной теории, выходя из общей мысли о связи загробного мира с людьми, живущими на земле, не отказывает явлениям воскресшего Христа апостолам в некоторого рода действительности (Вейссе, Фихте младший, Кейм, Лотце, Шенкель и др.). По своему существу эти явления были также видениями учеников, но в основе их было нечто действительное (объективное), именно – непосредственное соприкосновение духа Христова с душами учеников, невидимое сообщение им с неба о том, что Иисус Христос, умерший телом, жив духом. Очевидно, явления воскресшего Христа приравниваются здесь к явлениям душ умерших или посмертных призраков одного лица, находящегося в опасности или в момент смерти, другому, на значительных расстояниях, – сношениям одного лица с другим без всякого внешнего посредства и т. п. (явления так называемой «телепатии»)³⁴²). Эта гипотеза вытесняет другие рационалистические объяснения чуда воскресения Христова. Но она не объясняет, каким образом у учеников Иисуса Христа возникла уверенность в *телесном* воскресении Его. Уверенность эта никак не могла возникнуть из духовных Его явлений. Вера в явления душ умерших существовала и в то время. Однажды явление воскресшего Господа и сами апостолы склонны были принять за явление духа или души Его. Ев. Лука рассказывает: «Иисус стал посреди их и сказал им: мир вам. Они, смутившись и испугавшись подумали, что *видят* духа. Но Он сказал им: что смущаетесь и для чего такие мысли входят в сердца ваши? Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои: это Я; *осяжите Меня* и рассмотрите: ибо *дух плоти и кости не имеет, как видите у Меня*. И сказав это, показал им руки и ноги“; потом взял печеной рыбы и меда и *ел пред ними* (Лук. 24:36–43). Ничего подобного в телепатических явлениях не бывает; при этих явлениях всякая попытка осязать являющиеся образы

оканчивается тем, что они исчезают. Явления духа умершего Иисуса не могут объяснить и происшедшей в учениках перемены, их радости, ободрения, даже веры в Него, как Мессию. Духовное бессмертие не возвышало бы Иисуса в глазах учеников над людьми при их вере в бессмертие души вообще, не видели бы они в Нем победителя смерти. Наконец, почему апостолов, если бы они действительно телепатические явления (а также субъективные видения, или галлюцинации) приняли за явления телесно воскресшего Господа, не повели ко гробу Господню, чтобы, указав на лежащее там тело Его, сразу рассеять их собламаном? Очевидно – потому, что гроб действительно был пуст, а пуст потому, что Христос действительно восстал из мертвых.

Почему, – спрашивал еще Цельс, а за ним спрашивают и новейшие рационалисты,³⁴³) – Христос, если Он действительно воскрес, не явился всенародно и пред Своими врагами, так как следствием этого непременно была бы вера в Него? «Вопрос тщетный и суетный», говорит св. *И. Златоуст*. «Если бы Своим явлением Он мог всех обратить к вере, то не преминул бы явиться всем. Но Он никак не преклонил бы иудеев к вере, если бы явился им по воскресении: сему Он научает нас чрез Лазаря. Ибо когда Христос воскресил сего четверодневного мертвеца, то и тогда не только не обратил их к вере, но еще раздражил против Себя. Хотя они ничего не могли бы Ему сделать; однако с большим неистовством устремились бы к нечестию. Притом они подвергались бы и более жестокому наказанию, если бы Он явился им после Своих страданий. Потому то, щадя их, хотя Сам и скрывался от очей их, но в то время (для обращения их) и *открывался в знамениях и чудесах*. Так, слышать Петра говорящего: *во имя Иисуса Христа возстани и ходи* (Деян. 3:6) не менее значило, как и видеть Христа воскресшего. И что первое служило весьма сильным доказательством воскресения (Христово) и удобнее располагало к вере, нежели последнее, т. е. что сердца человеческие скорее могли быть утверждены в вере видением чудес, совершенных во имя Его, нежели явлением Его Самого по воскресении, – это явствует из следующего: Христос воскрес и явился Своим ученикам;

нашелся однако же и между ними один неверующий – Фома. Если же ученик оный не прежде поверил, как когда узрел самые язвы от гвоздей и копия, то, скажи мне, как уверовал бы в Него весь мир потому только, что все видели Его в то время воскресшим? Кто дерзнет утверждать сие? – Но не сей только, а и другие укажем примеры на то, что чудеса имели гораздо более силы убеждения, нежели явление Воскресшего пред очами других. Вот, когда народ услышал Петра говорящего хромому: *во имя Иисуса Христа востани и ходи*, – вдруг пять тысяч мужей обратились к вере во Христа (Деян. 4:4); а ученик, видевший Самого Воскресшего, оставался в неверии. Видишь ли, как это чудо скорее возбудило веру в воскресение? Но что я говорю о Фоме? Если хочешь знать, то и прочие ученики, увидев Господа по воскресении, не вдруг поверили». – «Народу, не знавшему неизреченного таинства, Он *показался бы привидением*. Если и сами ученики сначала не верили, приходили в смущение и нуждались в прикосновении рукою и в общении трапезы, то чего естественно следовало ожидать от народа? Потому то *воскресение неопровержимо и доказывается чудесами*, чтобы оно было несомненным не только для тогдашних людей, но и для всех последующих родов». ³⁴⁴).

§ 102. Вознесение Иисуса Христа на небо и отвержение для всех верующих в Него Царства Небесного. Действительность вознесения Христова

I. За воскресением Иисуса Христа последовало новое и высшее проявление Его царственной славы и могущества, – *вознесение на небо* с прославленным телом. Вознесение, как оно описывается апостолами-очевидцами, было событием *видимым*. В сороковой день по воскресении Господь вывел учеников из Иерусалима по направлению к Вифании, на гору Елеонскую, – у подошвы которой (в Гефсиманском саду) совершились предсмертные Его страдания. Преподав здесь последние наставления, Он *воздвиг руки Свои и благослови их* (учеников). И *бысть, егда благословляше их, отступи от них, и возношашеся на небо* (*ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν* – Лук. 24:50–51), или, по другому описанию: *зрящим же им взятыся, и облак подъят Его от очю их*. И когда они смотрели на небо во время восхождения Его, вдруг предстали им два мужа в белой одежде, и сказали: *мужие Галилейстии! что стоите, зряще на небо? Сей Иисус, вознесыйся (ὁ ἀναληφθεὶς) от вас на небо, такожде приидет, имже образом увидите Его идуща на небо* (Деян. 1:9–11). Получив от небесных вестников радостное обетование, ученики *поклонившася Ему и возвратишася в Иерусалим с радостью великою* (Лук. 24:52). Видимость события, без сомнения, имела целью убедить учеников в том, что они видят не призрак, не дух, а именно воскресшего из мертвых своего Учителя и Господа, с прославленною плотию восходящего к Отцу Своему. Таково было окончание видимого пребывания Господа на земле.

Что должно разуметь под небом, куда вознесся Искупитель мира? Св. Писание под небом разумеет не только видимое с земли «небо», – пространство, где находятся солнце, луна и звѣзды, но и некоторую совершенно особенную, отличную от видимого неба область бытия. Оно описывает его, как престол или преимущественное, особенное пребывание Бога (Пс. 2:4; 11:4; 103:19; 115:3; 123:1; ср. Деян. 7:49; Мф. 16:19; 19:21),

откуда Он воинствует с тьмами Своих ангел (Суд. 5:20) и куда достигают избранные (Мф. 6:20; 19:21; Лук. 6:23; 10:20; Евр. 10:34; 1Петр. 1:4; сюда же относится весьма важное место из Мф. 6:10: *да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли*). На основании этих свидетельств, под «небом», куда вознесся Спаситель, должно разуместь определенную, отличную от земли и атмосферного неба область видимого творения, – такую, куда не проникли грех, смерть и тление, и где, потому, пребывают св. ангелы и праведники, где дом Отца Небесного со многими обителями (Иоан. 14:9), где Бог может открывать и открывает сияние Своей славы во всей ее полноте. Говоря о Его восхождении в эту область бытия, Писание употребляет усиленные выражения. Господь, по слову Писания, не только *вошел в самое небо, да явится лицу Божию о нас* (Евр. 9:24), *но прошел небеса* (Евр. 4:14), *восшел превыше всех небес, да исполнит всяческая* (Еф. 4:10), – *вознесся на небо и сяде одесную Бога* (Марк. 16:19; сн. Деян. 7:56). Таким образом, Богочеловек вознесся в такое небо, которое есть по преимуществу жилище Божие, где пребывает Бог Отец и Дух Святой.

Иисус Христос, как Бог, не имел нужды в славном вознесении: живя на земле в образе раба, Он не разлучался недр Отческих, был на престоле со Отцем и Святым Духом. Слава вознесения Христова – слава воспринятого Им человеческого естества; человеческая плоть, прославленная и обоженная, взшла на небо и сделалась причастною вечной славы, величия и власти Сына Божия. Такое окончание видимого пребывания на земле Господа Иисуса является понятным и естественно-необходимым при вере в Иисуса Христа, как Богочеловека и Икупителя мира. В самом деле, Иисус Христос есть не простой человек, но Богочеловек, едиnorodный Сын Божий, для нашего спасения сшедший с небес и принявший человеческую природу навсегда во внутреннее единение со Своею божественною природою. По совершении на земле икупительного дела в образе раба и естественно было сошедшему с неба опять возвратиться туда, *идеже бе прежде* (Иоан. 6:62; сн. 3:13), к форме бытия,

свойственного Ему по природе, как Сыну Божию (Иоан. 17:5; 1:1–2), возвратиться к Отцу (Иоан. 14:28; 16:5. 16; 20:17) и возвратиться в воспринятой на вечные времена плоти. Понятно также, что вознесение на небо или возвращение к Отцу должно было совершиться по Его победоносном над смертью воскресении, ибо только с воскресением из мертвых, но не прежде, Иисус Христос осуществил в Своем лице ту цель, для которой была предназначена человеческая природа, – осуществил Собою бытие «прославленного человека». Тело Его восстало из гроба бессмертным и славным, как победившее смерть, и имевшим теперь жить новою, духовною, небесною жизнью. Наша непрославленная, подверженная греху и смерти земля не могла быть соответственным местом пребывания Богочеловека с прославленою человеческою природою. С другой стороны, только с таким окончанием земной жизни Иисуса Христа мирится и наше нравственное чувство. Иисус Христос из любви и послушания к Отцу смирил Себя, послушным был даже до смерти крестной. Вся Его жизнь послушания, все дела Его были прославлением Его Отца (Иоан. 14:16; 15:8). Прославлявший Бога Своего жизнью и деятельностью, особенно в крестной смерти, и Сам заслуживал быть прославленным от Бога Отца, так как эта слава снова вела к прославлению и Бога. И Сам Он пред Своими крестными страданиями молился Отцу: *Отче! прииде час, прослави Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тя... Прослави Мя Ты, Отче, у Тебе Самого славою, юже имех у Тебе прежде мир не бысть* (Иоан. 17:1. 5; сн. 13:31–32), т. е. возведи Меня в полное единение с Тобою и по человеческой природе. Равно и Бог Отец засвидетельствовал особым гласом с неба право Сына Божия на такое прославление по Его человеческой природе: *и прославих, и паки прослаблю* (12:28)! Вознесение Спасителя на небо с плотию и было продолжением того заслуженного Спасителем прославления по человечеству, которое началось в воскресении. Особенно же выражает эту истину ап. Павел. Иисус Христос, будучи Богом, – учит он, – смирил Себя и принял зрак раба, а посему (διό) и Бог Его превознесе, и дарова Ему имя, еже паче всякаго имене, т. е. за смирение и

послушание, с какими Он пришел и совершил возложенное на Него служение (Филип. 2:6–10). Видим Иисуса за приятие смерти славою и честью венчанна (Евр. 2:9). Ап. Петр говорил иудеям: Иисуса, Которого вы распяли, Сего воскреси Бог из мертвых... и Он десницею Божиею вознесется на небеса... Его Бог возвысил в Начальника и Спасителя (Деян. 2:32–35; 3:15; 4:10; 5:30–31).

Вознесение Иисуса Христа на небо, являясь прославлением Его Самого по человечеству, есть вместе открытие для всех верующих в Него свободного пути на небо, подобно тому, как воскресение Его есть победа над смертью для всего человечества. До вознесения на небо Господа небо – это жилище блаженства – еще не было отверсто для земнородных (Иоан. 3:13), и хотя в доме Отца Небесного обители мнози суть (Иоан. 14:2–3), в них однако не обреталось места для грешных потомков Адама; самые праведники ветхозаветные, по смерти, сходили душами своими в шеол (Быт. 37:35). Но Иисус Христос, примиривши людей с Богом, небо с землею, устранил преграду к восхождению на небо людей. Иду уготовати место вам, да идеже есмь Аз, и вы будете, говорил Он Своим ученикам (Иоан. 14:2–3). И Он вознесся на небо, как первенец наш, Которому должно во всем первенствовать (Кол. 1:18), явился на небо, как наш предтеча (Евр. 6:20), и, представив в Своем лице начаток искупленной и восстановленной Им природы человеческой, вознесением Своим открыл дотоле закрытые для людей вход в царство небесное. Бог, совоскресивший нас со Христом, и спосади на небесных во Христе Иисусе (Еф. 2:6; сн. Кол. 3:1–3). Самым делом это еще не совершилось, но несомненно совершится. Где глава, там должны быть и члены; глава – на небе, во славе, не останутся на земле, в унижении, и члены ее. Аще вознесен буду от земли, говорил Он, вся привлеку к Себе (Иоан. 12:32); идеже есмь Аз, ту и слуга Мой будет (12:26). И когда это спосаждение искупленного Им рода человеческого осуществится, жизнь воскресших со Христом и во Христе будет подобна жизни, начавшейся для Него после воскресения и вознесения: якоже облекухся во образ перстного, да

облечемся и во образ небесного (1Кор. 15:49). Тогда верующие в Него будут вместе с Ним и увидят славу Его (Иоан. 17:14), воссияют, как солнце, в царстве Отца их (Мф. 13:43). Тогда то осуществляются всеобщие стремления человечества к воссоединению с Богом (17:21–23).

II. Вознесение Иисуса Христа на небо – столь же действительное историческое событие, как и Его воскресение из мертвых. Отвергающие действительность воскресения Христова отвергают и действительность Его вознесения. В зависимости от взглядов на воскресение даются неверием и объяснения чуда вознесения Господня. Так, по иудейскому объяснению, ученики, похитившие тело Иисуса из гроба, разгласили молву, что Он воскрес и вознесся³⁴⁵). По мнению защитников «призрачной смерти» Иисуса Христа, остаток дней Своих Он прикрыл «таинственным мраком» и умер обычной смертью, а сторонники мифической школы рассказ о вознесении считают мифом, подобным, будто бы, тоже мифу о взятии на небо Илии и Еноха, – даже сказаниям греко-римской мифологии о вознесении на небо Геркулеса, Диониса, Персея. Создался миф о телесном вознесении Иисуса Христа на небо будто под влиянием убеждения учеников Его, что Иисус достоин прославления от Бога и действительно прославлен. Эта идея прославления Христа Богом усвоена была от апостолов верующими и с течением времени облеклась в форму рассказа о вознесении, как событию будто бы историческом³⁴⁶).

Скрытым основанием к отрицанию действительности вознесения Иисуса Христа, как и Его воскресения, для новейших противников служит, конечно, чудесность события, но представляются ими в оправдание этого отрицания и разные доказательства.

Так, указывают, что о вознесении Господа говорится только у ев. Марка и особенно Луки, но Матфей и Иоанн умалчивают об этом событии, не знают о нем, и потому, будто бы, что не было в действительности вознесения, а свидетельство Марка о вознесении неподлинно. Но, во-первых, из умолчания писателя об известном событии своего времени еще не следует, будто этого события не было, или он о нем ничего не знает. Во-вторых,

хотя у Матфея и Иоанна нет подробного рассказа о вознесении Господа, но у них имеются свидетельства, что оба они знали об этом событии. Заключительные слова евангелия Матфея: *дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли и се, Аз с вами есмь во вся дни до скончания века* (28:20) предполагают, что евангелисту известно об этом событии. Указание на то же событие можно видеть в приводимых евангелистом словах Спасителя: *отныне узрите Сына человеческого, сидящего одесную силы* (26:64, особенно при сравн. с Марк. 16:19). В евангелии Иоанна находятся и более прямые указания на видимое и чувственное вознесение Господа на небо. У него приводятся следующие изречения Господа: *никто же взыде (ἀναβέβηκεν) на небо, токмо сшедый с небесе Сын человеческий* (3:13), чем предполагается, что Он имеет и вознестись на небо. В том же евангелии приводятся изречения Господа: *узрите (θεωρεῖτε) Сына человеческого восходяща, идеже бе прежде* (6:62; сн. 8:21; 16:28); *восхожу (ἀναβαίνω) ко Отцу Моему и Отцу вашему, Богу Моему и Богу вашему* (20:17). Здесь не только указывается на вознесение, но объясняется и то, почему оно должно совершиться. Под вознесением Иоанн в евангелии понимает несомненно чувственное вознесение на небо, а не какое-либо духовное возвращение к Отцу, духовное прославление: *θεωρεῖν* – зреть, указывает на видение телесными очами (сн. 14:19), а равно и *ἀναβαίνω* – восхожу, поднимаюсь вверх, ведет к представлению о видимом, созерцаемом вознесении, каковым это событие и описывается в евангелии Луки. За знакомство Иоанна с событием говорят места из Апокал. 1:5–7; 12:5.

Что касается утверждения о неподлинности свидетельства ев. Марка и вообще заключения его евангелия (16:9–20), то это – ничем недоказанное предположение. Основания подлинности более тверды, чем это предположение³⁴⁷).

Таким образом, всем евангелистам известно о вознесении Господа, как оно известно и другим писателям (1Петр. 3:22; Деян. 3:25 и 5:31), и в частности – Павлу (Еф. 4:8–10; 1Тим. 3:16; Рим. 10:6; 1Кор. 15:7 и др.). Если же не во всех евангелиях подробно раскрывается об этом, то это объясняется тем, что

для евангелистов вознесение было событием, которое предполагалось воскресением, – за которым необходимо должно было последовать возвращение Его, как не подлежащего смерти, на небо, откуда Он пришел. Отсутствие, поэтому, повествования о воскресении Христа было бы необъяснимо ни у одного евангелиста, но опущение сказания о вознесении со стороны Матфея и Иоанна должно быть рассматриваемо просто так, как бы они, повествуя о явлениях Воскресшего, рассказывали одним явлением менее.

Указывают далее, что несогласимо вознесение тела, которое имело плоть и кости, принимало пищу, было осязаемым, с законами тяжести и с астрономиею, по воззрениям которой т. н. небо состоит из бесчисленных звездных миров. Но неуместно говорить о законе тяжести там, где речь идет о вознесении преображенной и прославленной плоти Христа, уже свободной от этого закона; этот закон не мог воспрепятствовать одухотворенной плоти Христа оставить землю и возвратиться во святая святых неба. Где действуют высшие законы и силы, там низшие теряют свою силу. Равно не имеют отношения к духу и все рассуждения о звездном небе. Откровение учит о вознесении на небо, которое превышает всех небес, где вездесущий Бог непосредственно раскрывает всю полноту Своей славы.

Примечание. Возражения отрицательной критики против вознесения Христова и евангельских сказаний о нем вызвали в среде протестантских ортодоксальных богословов гипотезу «многократного вознесения». Так, по мнению одного из защитников этой гипотезы (Греве), нужно признать несомненным с *догматической* точки зрения, что Иисус Христос прославлен Богом чрез вознесение на небо с прославленную телесностью, но с точки зрения *исторической* были, будто бы, три вознесения: одно произошло вскоре после явления Марии Магдалине (Иоан. 20:17–18), другое – вечером или ночью первого воскресного дня (Мрк. 16:19; Лук. 24:51), и третье – в сороковой день по воскресении, в заключение всех явлений Воскресшего (Деян. 1:9). Но утверждение многократности вознесения совершенно произвольно. Мысль о многих

восхождениях в славу или вознесениях Иисуса Христа несогласна ни с Писанием, которое свидетельствует, что Христос со Своею кровью *однажды* вошел во святилище и приобрел вечное искупление (Евр. 9:12) и знает *единичное* вознесение (Еф. 4:8; 1Петр. 3:32; Евр. 6:3; сн. Иоан. 17:5), ни с преданием церкви, которая в своих символах и богослужебной практике и всех памятниках предания говорит только об *одном* вознесении, – в сороковой день по воскресении.

§ 103. Вечное царствование Иисуса Христа по Вознесении

на небо. Вознесшийся во славе на небо Иисус Христос *сиде одесную Бога Отца* (Марк. 16:19) по самому Своему человечеству, ипостасно соединенному с Его божеством. Се, *вижу небеса отверста, и Сына человека одесную стояща Бога*, говорит *исполнь Духа; Свята* и *воззрев на небо* первомученик Стефан (Деян. 7:55–56).

Что значит «сидеть одесную Бога?» Сидение одесную царя, на языке Писания, означает не только участие в царских почестях (3Цар. 2:19. 22), но и участие в царском достоинстве, власти и управлении царством (3Цар. 3:6; Втор. 17:18; Марк. 10:37; Мф. 20:21). Сообразно этому «сидение» вознесшегося Сына человеческого «одесную Бога» указывает на получение Им славы, достоинства и власти над искупленным Им миром от моря до моря, и от конца до конца вселенной³⁴⁸). О восприятии такой власти свидетельствовал и Сам Он, когда говорил: *дадеса Ми всяка власть на небеси и на земли* (Мф. 28:18). Утверждали это и апостолы. Бог, учит ап. Павел, *воскресив Его от мертвых, посадил одесную Себе на небесных, превыше всякаго начальства, и власти, и силы, и господства, и всякаго имене, именуемаго не точию в веце сем, но и во грядущем* (Еф. 1:20–21). Бог *Его превознесе и дарова Ему имя, еже паче всякаго имене* (Филип. 2:8–10), т. е. превознес выше всякого достоинства существ сотворенных, дабы все – и святые на небе, и люди на земле, и страждущие в преисподней – признавали Его Владыкою и Богом, Судиею живых и мертвых (Кол. 1:18). Ап. Петр говорит о Нем, что Он *восшел на небо, пребывает одесную Бога, покоршымся Ему ангелам, и влаstem, и силам* (1Петр. 3:22). Так исполнилось с вознесением Иисуса Христа древнее пророчество о Мессии: *рече Господь Господеви моему: седи одесную Мене, дбндеже положу враги Твоя в подножие ног Твоих* (Пс. 109:1; см. 1Кор. 15:25).

Седение это, являясь прославлением Сына человеческого, вместе с этим является и продолжением Его служения делу

спасения мира, – делу восстановления и утверждения царства Божия. Облеченный, как Икупитель, царственным могуществом, Он получил полную возможность и на самом деле стал употреблять Свою власть к устройению царства Божия и побеждению врагов царства. В откровении это невидимое служение Икупителя, облеченного царскою властью, изображается в таких чертах.

I. Икупитель по вознесении на небо ходатайствует пред Богом за искупленное Им человечество, является посредником и заступником людей пред Богом. Христос – *ходатай новаго завета* (Евр. 9:15; 12:24), учит апостол, *не в рукотворенная святая* (святилище) *вниде..., но в самое небо, ныне да явится лицу Божию о нас* (9:24; Рим. 8:34; 1 Иоан, 2:1–2). В лице Его мы имеем *архиерея велика, прошедшаго небеса, архиерея милостиваго*, не такого архиерея, который не может *спострадати немощем нашим, но искушена по всяческим, по подобию разве греха*, который посему может и *искушаемым помощи*. Посему да *приступаем с дерзновением к престолу благодати, да приимем милость, и благодать обрящем, во благовременну помощь* (Евр. 4:14–16; 2:17–18). Он *спасти до конца может приходящих чрез Него к Богу, всегда жив сый, во еже ходатайствовати о них* (7:25). И Сам Он в прощальной беседе с учениками заповедал обращаться с молитвою о ходатайстве к Нему после Его прославления: *аще что просите от Отца во имя Мое, то сотворю, да прославится Отец в Сыне. Доселе не просите ничего во имя Мое; просите, и приимете* (Иоан. 14:13–14; 16:24). Это ходатайство Иисуса Христа состоит в предстательстве Его пред Богом Отцем силою икупительных заслуг Своих. «Ходатайствовать значит здесь (т. е. в Евр. 7:25), говорит св. Григорий Б., не отмщения искать, по обычаю многих ходатаев, но молит за нас в качестве посредника, как и о Духе говорится, что Он ходатайствует о нас (Рим. 8:26)... Ибо Он, как человек (потому что еще с телом, какое воспринял), и ныне молится о моем спасении, пока не соделает меня богом, силою Своего человечества... Так ходатая имамы Иисуса (1Иоан. 2:1)“. Не следует, конечно, при этом думать, «что Он унижается за нас пред Отцем и рабски

припадает»³⁴⁹). По словам блаж. Феофилакта, «то, что Он имеет тело, а не отложил его, – это самое и есть ходатайство и предстательство пред Отцем. Ибо, взирая на сие, Отец вспоминает о той любви к человекам, ради которой Сын Его принял тело, и склоняется к милосердию и милости»³⁵⁰).

II. Он обещал испросить у Бога Отца и ниспослать людям Духа Святого: *уне есть вам, да Аз иду. Аще бо не иду Аз, Утешитель не приидет к вам; аще ли же иду, пошлю Его к вам* (Иоан. 16:7; сн. 14:16). Согласно обетованию Своему, воссев одесную Отца, Он действительно ниспослал на оставшихся на земле апостолов Св. Духа. *Десницею убо Божиею вознесся, говорил ап. Петр в день Пятидесятницы, и обетование Святаго Духа прият от Отца, изливая сие, еже видите и слышите* (Деян. 2:33). Дух Святой ниспослан с тем, чтобы Он как с ними, так и со всеми верующими во Христа пребыл во век (Иоан. 14:16), наставляя их на *всякую истину* (Иоан. 16:13) и раздавая им на пользу разные дарования (1Кор. 12:7 и 11), усвая людям спасительные плоды искупления. Вообще от сидящего одесную Отца Искупителя ниспосылаются нам *вся божественныя силы, яже к животу и благочестию* (2Петр. 1:3). Бог *благословляет нас во Христе всяким духовным благословением в небесах* (Еф. 1:3)³⁵¹.

С ниспосланием Духа Святого и Сам вознесшийся одесную Отца Господь Иисус Христос никогда не прерывал, не прерывает и не прервет самых внутренних, а вместе самых животворных отношений к верующим в Него. Лишив их Своего видимого присутствия, Он всегда был, есть и будет оставаться невидимою главою созданной Им на земле церкви (Еф. 5:23–27). *Се, Аз с вами есмь во вся дни до скончания века* (Мф. 28:20). Чрез веру и любовь члены церкви – тела Его вступают в теснейшее нравственное единение с Ним, а чрез вкушение тела и крови Его в таинстве евхаристии становятся *сотелесниками* Его (Еф. 3:6).

III. Наконец, принявши, как Богочеловек, участие в господстве и мироуправлении Своего Отца, Он имеет в Своей божеской власти все средства направлять все события мира, все силы жизни, чтобы защищать и умножать Свое царство,

чтобы для всех послушных Ему быть *виновником спасения вечного* (Евр. 5:9), помогать верующим в борьбе с врагами спасения их, содействовать успехам евангелия всеми силами неба и земли. И царственная власть Его некогда должна преодолеть всех врагов Его царствия. *Подобает бо Ему царствовать, дóндеже положит вся враги под ногама Своима.* Он окончательно упразднит *всяко начальство, и всяку власть и силу*, т. е. царство сатаны. Последний же враг *испразднится смертью*. Тогда же последует и обновление неба и земли в *свободу славы чад Божиих*, и когда все будет покорено Ему, тогда последует суд Его над миром; после же этого и Сам Сын *покорится Покоршему Ему всяческая, – предаст царство Богу и Отцу* (1Кор. 15:24–28).

Предание царства Богу и Отцу будет последним действием Христа Господа, как Икупителя и Спасителя. К этому времени все предназначенные к этому царству войдут в него. – приложение искупительных и спасительных сил Его превратится, откроется непрерывное и нескончаемое действие их в спасенных и прославленных. Цель вручения царственной власти Икупителю будет достигнута, и самой той власти продолжаться нужды не будет, почему она и сложена должна быть и сложится: *Сын покорится Покоршему Ему всяческая, или что тоже – предаст царство Богу и Отцу*, т. е. окончится царствование Христа, как Икупителя³⁵²). Вместо него откроется новое и вечное царство, царство славы, ничем не омрачаемой, – царство Пресвятой Троицы, и вместе царство Господа Иисуса Христа, Сына Божия. И царствованию Его вместе со Отцем и Святым Духом не будет конца (Лук. 1:33; сн. Дан. 2:24). *И вострубил седьмый ангел, говорит новозаветный созерцатель будущих тайн Божиих, и раздались на небе голоса: царство мира сего сделалось царством Господа нашего и Христа Его, и будет царствовать во веки веков* (Апок. 11:15). Тогда осуществляются и все цели творения.

Глава III. О Боге-Освятителе

§ 104. Необходимость божественной помощи для усвоения людьми даруемого им во Христе и Христом спасения. Ниспослания Духа Святого и открытие нового порядка в истории домостроительства человеческого спасения. Содержания и разделение учения о Боге-Освятителе

I. Господь Иисус Христос, Сын Божий, Своим воплощением, жизнью, учением, смертью и прославлением по человечеству даровал или устроил все потребное для спасения людей. В лице Своем Он восстановил их единение с Богом; в Своем учении возвестил всем людям тайну спасения и указал прямой путь от смерти к жизни; принесением Себя в жертву приобрел для всех прощение и очищение грехов и мир с Богом; чрез Свое воскресение из мертвых разрушил державу смерти и ада и открыл для всех в Самом Себе начаток и источник новой нескончаемой жизни с Богом и в Боге, вместо прежней греховной, в удалении от Бога, а вознесшись на небо и сев одесную Бога Отца для всех людей стяжал в лице Своем право и возможность быть чадами Божиими и отверз всем вход в царство небесное. По Его заслугам все люди получили возможность быть спасенными. Но чтобы воспользоваться благами искупления, какие приготовлены и сосредоточены в лице Икупителя, люди должны сделаться *Христовыми* (1Кор. 3:23; Рим. 8:9). Спасительные Его заслуги могут вменяться и вменяются не всякому, а только тем, которые имеют со Христом духовное сродство, мыслят и действуют в духе Христа, подражают Его жизни (Рим. 6:5–11; 8:17; Гал. 4:19), находятся с Ним – новым Адамом в таком же неразрывном союзе (по духу), в каком каждый состоит (по плоти) с первым Адамом (Рим. 5:15–19), или в таком же единении, какое находится между лозою и ее ветвями (Иоан. 15:4–5), между главою и членами тела (1Кор. 12:12–27). Таковым, т. е. делающимся Христовыми, праведность Христова вменяется в их

собственную праведность; они очищаются от греха, примиряются с Богом, становятся сынами Божиими по благодати и сонаследниками Христу. Но собственными силами падший человек не может *совлечься ветхаго человека и облечься в новаго, созданного по образу Создавшего его* (Кол. 3:10; Еф. 4:22–24), не может из чада гнева Божия стать чадом Божиим и жить новою жизнью во Христе и со Христом, привиться ко Христу и соделаться членом Его тела. Сам собою он не может даже только *назвать Иисуса Господом* (1Кор. 12:3), – с истинною и живою верою. Для усвоения даруемого во Христе и Христом спасения падшему человеку нужна божественная помощь. И такая помощь дарована нам любовью Божиею ради заслуг Исккупителя.

II. Спаситель, оставляя мир, дал апостолам, а в лице их и всем спасаемым, такое обетование: *Аз умолю Отца, и иного Утешителя даст вам; Утешитель* (Παράκλητος, от παρακαλεῖν – призывать кого-нибудь, в частности – на защиту, на помощь, отселе – заступник, защитник, утешитель, заместитель или наместник; равняется латинскому –advocatus) – *Дух Святой, Его же пошлет Отец во имя Мое* (Иоан. 14:16. 26; сн. Деян. 1:4. 8). И это обетование исполнилось. В день Пятидесятницы Дух Святой явился в мир с дарами спасающей благодати, – явился видимым образом и ощутительно для души человеческой (Деян. 2:1–4), подобно тому, как и обитание среди людей воплотившегося Бога Слова было ощутительно для внешних чувств. Пребывая со дня Пятидесятницы и имея пребывать вечно в церкви, Дух Святой – Животворящий, Завершитель творчески – промыслительных действий Божиих при первоначальном творении и благоустроении тварного бытия, – устрояет и завершает на основе дела Христова и наше спасение. Он, «Дух Святой, от Бога исходящий, посредством Сына (δὲ Υἱοῦ) явившийся людям, Жизнь, в которой причина живущих, Святой Источник, Святыня, подающая освящение» (симв. св. Григория), привлекает (конечно, при соучастии Исккупителя и Бога Отца) нас ко Христу, усваивает нам все потребное для нашего спасения, уготованное нашим Исккупителем, производит воссоздание и оживотворение

каждого человека, переливает в нас, так сказать, струи животворящей жизни Христовой, прививает нас к Нему, как диких маслин, и чрез Христа всех приводит к Отцу.

С явлением в мир Духа Святого таким образом окончился один порядок в истории домостроительства нашего спасения и откровении лиц Святой Троицы и начался новый. Окончился порядок, исходящий от Отца чрез Сына к Духу Святому, начавшийся творением мира и ветхозаветными откровениями Сына чрез Духа пророческого, затем приведший к полному богооткровению Сына Божия с Его воплощением и совершенным Им искуплением и завершившийся ниспосланием на апостолов Духа Святого. Открывшийся новый порядок есть порядок, восходящий от Духа Святого чрез Сына к Отцу. Начавшись ниспосланием в мир иного Утешителя, Духа Святого, этот порядок продолжается приведением всех чрез Святого Духа ко Христу Спасителю, воплотившемуся Сыну Божию, и завершится приведением всех чрез Сына к Богу Отцу, Которому Сын и предаст Свое царство³⁵³). Мы живем в царстве по преимуществу Духа Святого или в периоде приведения всех Духом Святым ко Христу и чрез Христа к Отцу³⁵⁴).

III. Итак, в порядке домостроительства о спасении людей, за искуплением человека Сыном Божиим, следует *привитие* искупленного человечества к Искупителю силою Духа Святого, иначе, – усвоение человеку искупительных заслуг Иисуса Христа благодатью Св. Духа, или, что тоже, благодатное *оправдание* и *освящение* человека: ибо *аще корень свят, то и ветви* (Рим. 11:16).

При изложении учения об освящении человека или о *Боге-Освятителе* человека надлежит в частности раскрыть учение *благодати* Божией, как силе освящающей, и о богоучрежденном видимом устройстве способов воздействия спасающей благодати на человека применительно к его природе чувственно-духовной, – именно: о *церкви* с ее иерархией, как органе, чрез который совершается освящение человека, и о *таинствах*, как средствах освящения.

I. О благодати, как силе освящающей

§ 105. Учение откровения о благодати. Виды благодати. Односторонние понятия о благодати

I. Освящение человека или усвоение людям плодов искупления производит даруемая Богом по заслугам Искупителя *благодать* – χάρις, gratia (евр. *gen*, с суффиксом – *geni* и *geset*). Слово «благодать», означая вообще благой дар (от благого и по благодати), употребляется в св. Писании в различных значениях, но в новом завете почти исключительно в приложении к Богу, как Виновнику всех благ, и притом в двояком смысле: или в смысле *божественного свойства* в отношении к людям, или в смысле такой *божественной силы*, которая совершает спасение человека³⁵⁵).

Божие свойство, часто обозначаемое в новом завете словом благодать, есть любовь, благоволение, милость Божия, проявляющаяся в различных дарах и благодеяниях Божиих к людям. Так, в приветствии архангела св. Деве: *обрела благодать* (χάριν) у Бога (Лук. 1:30; сн. 2:40. 52; Деян. 7:46) слово χάρις означает, очевидно, благоволение Божие к пресвятой Деве. В приветствиях ап. Павла в начале многих из его посланий, в которых он желает христианам от Бога *благодати, милости и мира* или просто *благодати и мира*, словом благодать, сопоставляемым с милостью и миром, очевидно, обозначается благоволительное отношение Бога к людям, т. е. проявление Его свойства по отношению к ним. В этом же смысле ап. Петр называет Бога *Богом всякия благодати* (Петр. 5:10), Подателем *многообразных благодати* (4:10), а ап. Павел говорит о Нем, что *Он силен обогатить нас всякою благодатию* (2Кор. 9:8). т. е. различными благами, земными и духовными. Но особенно часто этим словом обозначается любовь Божия к *падшему человеку*, явленная в деле искупления человечества: *Бог облагодатствовал* (ἐχαρίτωσεν) нас в *Возлюбленном* (Еф. 1:6). *Во Христе явися благодать Божия спасительная* (ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἡ σωτήριος) *всем человеком* (Тит. 2:11; сн. 3:4). *Несте под законом, но под благодатию* (Рим. 6:14). Здесь, как и во многих других местах

(особенно Рим. 5 гл.), под благодатью разумеется все дело искупления со всеми его плодами и последствиями; оно и прямо называется у апостола Божиим даром (Θεοῦ τό δῶρον – Еф. 2:8) и благодатию Божиею и даром по благодати (ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι) единого человека Иисуса Христа (Рим. 5:15), как дело любви Божией, совершенное без наших заслуг (Еф. 2:4–5; Рим. 3:24; 11:5–6 и др.). Иногда же словом благодать обозначаются частные стороны и проявления искупительного дела Христова. Так, в ев. Иоанна благодатью названо данное чрез Иисуса Христа откровение, Его евангелие, напр., в словах: *Слово плоть бысть... исполни благодати и истины. От исполнения Его мы вси прияхом благодать возблагодарить (χάριν ἀντὶ χάριτος)... благодать и истина Иисус Христом бысть* (1:16–17; см. Лук. 4:22). Апостольская проповедь евангелия также не редко называется благодатью (Деян. 14:3. 26; 18:27–28; 20:24–25. 32; 1Петр. 5:12; Иуд. 4), а ап. Павел часто говорит о благодати в смысле откровения ему Христова и призвания к апостольству, напр. – что он принял *благодать и апостольство в послушание веры во всех языцех* (Рим. 1:5; см. 12:3; Гал. 2:9; Еф. 3:8; 2Кор. 1:15; Кол. 1:6 и др.).

Полнота любви Божией, явленная вообще в искуплении, изливается на людей и в форме живой и деятельной силы. Эта, изливающаяся по заслугам Искупителя сила любви Божией есть собственно благодать, которая усваивает людям плоды искупления, возрождает и вспомоществует им содевать свое спасение.

Понятие о благодати, как особой силе Божией, раскрывается в новом завете³⁵⁶). Здесь она прямо называется силою Божиею, силою Христовою. Так, Иисус Христос, повелевая апостолам *от Иерусалима не отлучатися, но ждати обетования Отца* о ниспослании Св. Духа, говорил им: *приимете силу (δυναμιν), нашедшу Святому Духу на вы* (Деян. 1:4. 8). При чрезвычайном явлении Своем ап. Павлу, после троекратной молитвы апостола об удалении от него жала в плоть, ангела сатаны, Он сказал: *довлеет ти* (довольно для тебя) *благодать Моя: сила (δύναμις) бо Моя в немощи совершается*. Св. апостол понял благодать именно как силу

Божью, живущую и действующую в нем: *сладце* (охотнее) *убо* похваляю *паче* в немощех моих, да вселится в мя сила (δύναμις) Христова (2Кор. 12:9). *Благодатию* Божиею, говорит он о себе, ставши апостолом из гонителя церкви Божией, *есмь*, *еже есмь*: и *благодать* Его, *яже во мне* (εἰς ἑμε – вселившаяся в него), *не тщя* (не тщетна) *бысть* (1Кор. 15:10). Об этой то благодати ап. Павел более других апостолов говорит в своих посланиях, как о такой силе, которая действует в человеке *могущественно* (ἐν δυνάμει – Кол. 1:29). которая *подкрепляет нас в немощах наших* (Рим. 8:26) и может сделать несравненно больше того, чего мы просим или о чем помышляем (Еф. 3:20; сн. 1:19). Она, таинственно и внутренне действуя на человека, начинает, и продолжает, и завершает спасение его среди данных условий земной жизни человека при соучастии однако его самого.

Сила эта даруется человеку независимо от достоинства и заслуги со стороны самого человека: она есть дар Божий чистый, изливающийся в сердца людей ради заслуг Икупителя. *Благодатию бо есте спасени чрез веру; и сие не от вас*, Божий дар (Θεοῦ τὸ δῶρον), – *не от дел, да никтоже похвалится* (Еф. 2:8–9). *Оправдаеми туне* (δωρεάν), *благодатию Его, избавлением* (διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως), *еже о Христе Иисусе* (Рим. 3:24; сн. Тит. 3:5–6). *Даром и по благодати* у ап. Павла выражения однозначущие: *если по благодати*, говорит он, *то не по делам; иначе благодать не была бы уже благодатью*. А *если по делам, то это уже не по благодати; иначе дело не есть уже дело* (Рим. 11:6).

Изливается в сердца людей этот дар по воле Бога Отца чрез Сына во Святом Духе. Во Святой Троице источник всех даров, подаваемых человеку, – естественных и сверхъестественных. Все лица Св. Троицы участвуют и в раздаянии благодати, почему крещение и совершается во имя Отца, и Сына, и Святого Духа.

В частности, Бог Отец, – первопричина всего сущего, Который и *избра нас в Нем* (Иисусе Христе) *прежде сложения мира...* и *нарек* (προορίσας) *нас во усыновление Иисус Христом в Него* (Еф. 1:4; сн. 1:2; 1Петр. 5:10; 1Кор. 1:3), есть источник

нашего освящения благодатью. По Его благоволению изливается благодать в сердца наша. Он послал в мир Духа Утешителя. К нему взывал Искупитель: *Отче Святый, святи их во истину Твою* (Иоан. 17:17; сн. 6:44; 1Сол. 5:23). Апостолы говорят, что *посла Бог Духа Сына Своего в сердца наша, вопиющая: Авва Отче* (Гал. 4:6; сн. Рим. 8:15), Бог (Отец) даде обручение (залог) *Духа в сердца наша* (2Кор. 1:22), что тела верующих – храм живущего в них Духа Святого, Которого они имеют *от Бога*, т. е. Бога Отца (1Кор. 6:19). Духа они называют *Духом Божиим* (Рим. 8, 9, 14; 1Кор. 3:16; Еф. 4:30). Поэтому и самая благодать часто называется *благодатью Бога Отца* (1Кор. 1:3; Еф. 1:6; 3:7; Кол. 1:3 и др.), *благодатью Бога* или *от Бога* (*χάρις ἀπο` Θεοῦ* – Рим. 1:7; 5:15; 15:15, 1Кор. 3:10; 2Кор. 1:2; 6:1; Гал. 2:21 и др.).

Сын, как Искупитель, заслужил для нас благодатные дары Св. Духа и есть *виновник* нашего освящения. По Его заслугам и ходатайству и во имя Сына послан Дух Святой. Без Его заслуг не был бы Он и ниспослан: *не у бе Дух Святый, яко Иисус не у бе прославлен* (Иоан. 7:39). *Благодать воцарилась к жизни вечной Иисус Христом* (Рим. 5:21; 6:23). Поэтому то и самая благодать называется благодатью, данною о Христе Иисусе (1Кор. 1:4; 2Тим. 1:9), *благодатью Христовою* (Гал. 1:6; сн. Рим. 16:24; 1Кор. 16:23; 2Кор. 13:13 и др.). *силою Христовою* (2Кор. 12:10), а Дух Святой – *Духом Христовым* (Рим. 8:9), *Духом Сына* (Гал. 4:6), а сам Сын изображается раздаятелем Св. Духа и Его даров верующим (Иоан. 7:37–38), называется *освящением* нашим и *освящающим* (1Кор. 1:30; Евр. 2:11; сн. Еф. 5:26–27).

Дух Святой, посланный в мир от Бога Отца Сыном, благоволил взять на Себя дело усвоения людям заслуг Христовых, и потому собственно Он есть *совершитель* нашего освящения. Излияние на спасенных благодати Божией и Христовой есть действие Св. Духа. Дух Святой совершает оправдание Им же привлекаемых ко Христу грешников, но не Сам Собою, а чрез сообщение правды Христовой, возрождает их в крещении (Иоан. 3:5; сн. Тит. 3:5; 1Кор. 6:11; 1Петр. 1:2–3), изливается в самое существо их (Тим. 3:6; 1Сол. 4:8), точнее – в

их сердца (2Кор. 1:22; Гал. 4:6; Рим. 5:5; 8:15), так что верующие становятся местом обитания Духа Божия; *Дух Божий живет в них* (Πνεῦμα Θεοῦ οἰκεῖ – Рим. 8:9; 1Кор. 3:16), а тела христиан – *храмы Св. Духа* (1Кор. 6:19). Это обитание (ἐνοίκησις) Духа Св. в спасаемых есть обитание *χαῖ οὐσίαν*, а не *χατ' ἐνεργείαν*. Дух Св. общается верующим, как выражались отцы церкви, οὐσιωδῶς, т. е. субстанциально³⁵⁷). Объемля Собою все существо спасаемого, Дух Св. воссоединяет его в Самом Себе с Господом Иисусом, а через Господа с Богом (Еф. 2:18). Дух Св., живущий в людях, и составляет основание благодати, а общение и причастие человека Духу Святому есть сущность благодати. Можно даже сказать, что благодать есть Сам Дух Святой, поскольку Он обитает и действует в человеке, почему и самые выражения: *благодать* и *Дух Святой*, *дар благодати* и *дар Св. Духа* являются в Писании взаимно-заменимыми³⁵⁸), и Самый Дух Св. называется *Духом благодати* (Τὸ Πνεῦμα τῆς χάριτος, – Евр. 10:29)³⁵⁹).

Свои спасительные действия в усвоении людям заслуг Искупителя благодать, по изображениям откровения, совершает, не уничтожая человеческой свободы, не действуя на нее неопреодолимо, но идет на встречу человеческой свободе с дарами искупительных заслуг Христовых, иначе, – устрояет спасение человека при соучастии его самого.

На основании указаний откровения таким образом можно дать такое понятие о благодати, как силе освящающей: благодать есть особая сила божественная, сила Духа Св., любовью Божиею даруемая людям ради заслуг Искупителя и усвояющая им эти заслуги внутренним таинственным действием на природу человека и совместно с ее естественными силами и способностями.

II. В чем состоит существо благодати, как особой силы Божией, Писание не определяет, не может определить этого и человеческий разум. Для разума непостижимы и физические силы в их существе, тем более это должно сказать о благодати – силе сверхъестественной. В откровении и опытах христианской жизни даются некоторые указания на таинственные действия этой силы на человека, постижимые

лишь отчасти, и на орудия и средства, чрез которые она сообщается. На основании этих указаний делают различие *видов благодати* с усвоением каждому виду благодати особых действий, равно и особых орудий, и средств ее действованиа в деле возрождения и спасения человека. Этим различием разъясняется более частными чертами и общее понятие о благодати.

Учение православной церкви о видах благодати выражено, хотя не вполне определенно, в «Послании восточных патриархов» (чл. 3). «Послание» различает два вида благодати: 1) благодать *предваряющую-просвещающую* (*χάρις προχαρατιχή-φωτιστική*) и 2) благодать *особенную* (*ιδίική*) – *оправдывающую*. О благодати *предваряющей* «Послание» учит, что она, «подобно свету, просвещающему ходящих во тьме, путеводит всех», «поспешествует ищущим ее, а не противляющимся ей», «доставляет им познание божественной истины», указывает «повеления, необходимо нужные для спасения», «учит делать добро, угодное Богу». Просвещающее действие этого вида благодати состоит, таким образом, в призывании человека ко спасению. Бог призывает всех людей ко спасению и способом естественным, чрез общий промысл Божий (*vocatio generalis per providentiam*), воздействующий на ум и совесть грешника чрезвычайными обстоятельствами его жизни, явлениями в природе, чудесами и прочими многоразличными путями, и ведет их к относительному созванию своей греховности и необходимости нравственной помощи свыше. *Или пренебрегаешь (ты), спрашивает ап. Павел всякого человека, как иудея, так и эллина-язычника, богатство благодати, кротости и долго-терпения Божия, не разумея, что благодать Божия ведет тебя к покаянию (Рим. 2:4)?* Но благодать, призывающая ко спасению чрез общий промысл, не есть действие силы Божией сверхъестественной, а есть тоже, что действие этих самых сил, поскольку они находятся под непосредственным, явственно несознаваемым, промыслительным воздействием божественной, вездеприсущей, всесодержающей и всеживотворящей силы, – это есть благодать Бога не как Спасителя и Освятителя человека,

но как Творца его и Промыслителя (тоже, что *lex naturae* или *gratia generalis* пелагиан и полупелагиан). Ее можно назвать благодатью *всеобщую* (предваряющую) или *промыслительную*. Она руководит только к покаянию, приготовляет к восприятию евангелия тех, которые не имеют возможности слышать евангелие Христово о спасении, есть тот свет, который светит во тьме заблуждений и пороков удалившегося от Бога человечества (Иоан. 1:5)³⁶⁰). В собственном же смысле под предваряющею или просвещающею благодатью, о которой говорит «Послание», правильнее разумеать благодать Бога, как *Искупителя и Освятителя*, которая чрез орудие слова Божия, чрез чтение и слышание (проповедь) евангелия, чрез окружающую христианскую среду и жизнь, поскольку они возвещают именно спасение во Христе, и другими способами, какими кто может уврачеваться, призывает и влечет ко спасению во Христе и действие которой предшествует человеческой свободе (предваряет). Плодом ее воздействий на человека является образование веропокаянных движений в душе грешника, совокупность которых составляет то, что называется *обращением*. При свободном склонении человека к голосу призывающей или предваряющей благодати даруется ему и более сильная помощь, и содействие – *особенная благодать*. Действие благодати особенной, учит «Послание», состоит в том, что она, «содействуя, укрепляя и постоянно совершенствуя (верующих) в любви Божией, оправдывает их и делает предопределенными» (ко спасению). Другими словами, действие ее, орудием которой служат *таинства*, заключается: а) в *оправдании* человека, как действительном внутреннем очищении его от грехов и б) в *освящении*, как искоренении всех греховных навыков и склонностей и возведении верующего на высшую степень нравственного совершенства.

Понятно отсюда, как должно смотреть как на те учения, в которых благодать *смешивается* с общими и внешними дарами Божиими и действиями Его промысла, так и на те, в которых она представляется *заменяющею* будто бы не существующую в человеке свободу. В древности такое смешение допускали *пелагиане* и *полупелагиане*, превратившие понятие о благодати

в понятие богодарованных средств, заключающихся в богоподобной природе человека, в откровении ветхого и нового заветов и в искуплении Христовом. Под благодатью они разумели не особенную силу или действие Духа Св. на человека при усвоении им спасения Христова, а 1) естественные дары, которые сообщены были человеку Богом при творении, особенно разум и свободную волю (*liberum arbitrium* с «возможностью не грешить», сохранившуюся без какого-либо повреждения и в падшем человеке), – благодать естественная (*gratia naturalis*, у полупелагиан – *lex naturae*); 2) ветхозаветный закон, научающий и возбуждающий человека к добру чрез посредство увещаний и обещанием будущих загробных наград (*gratia legis*), 3) откровение (учение) Иисуса Христа и пример высоко-нравственной жизни Спасителя (*gratia Christi*), воздействующие на человека лишь внешним образом в смысле одного просвещения разума без воздействия на волю. Это, по их взгляду, и есть та самая божественная помощь (*adjutorium*), которая главным образом, почти единственно для нас нужна и в сущности достаточна для нашего спасения. Учили они и о некоторой внутренне действующей на человека благодати Св. Духа (*gratia Spiritus Sancti*), но отвергали безусловную *необходимость* ее для спасения человека. Благодать Св. Духа, утверждали они, лишь только *вспомоществует* к более легкому исполнению того, что человек мог бы сделать, хотя не так легко, и без нее, собственными силами. Отсюда следовало, что христианин отличается от язычника только лучшим разумением воли Божией; для него лишь легче добродетель, чем для язычника, но и последнего всеильная свобода к добру может привести на путь истинных добродетелей, а потому и последний не должен быть лишен вечной жизни, в смысле низшей степени блаженства. Указываемые пелагианством виды благодати Божией, конечно, тоже суть дары Божией благодати, тем не менее по существу своему пелагианское учение является совершенным отрицанием благодати, как особенной силы Божией, действующей в человеке: место благодати, как силы Божией, вспомоществующей нам в содевании спасения, заняла

человеческая свобода с объективными дарами Божиими (*gratia legis, gratia Christi*). Мало этого, пелагианское лжеучение является отрицанием и самого искупления, ибо заслуги Иисуса Христа сводятся этим лжеучением только к возвещению евангельского учения и дарованию образца или примера нравственной жизни. Последним выводом отсюда является признание Искупителя простым человеком и Его дела – только человеческим делом. Это и сделали более близкие к нам и современные нам пелагиане, – социниане и рационалисты. Они так и смотрят на лицо Иисуса Христа и Его дело, и не отличают благодати от действий провидения вообще.

Противоположностью пелагианству является воззрение на благодать, раскрывавшееся блаж. *Августин*ом. Утверждая, что после падения грех в человеке стал господствующим началом, что свобода к добру утрачена и на место ее явилась *necessitas peccatum habendi*, блаж. Августин понимал благодать, как силу внутреннюю (*interna potestas*), которая заступила место уничтоженной грехом свободы, которая производит в душе грешника как самое желание добра и спасения, так и веру спасающую, и вообще устрояет все дело спасения; она действует на человека *непреодолимо* (*indeclinabiliter et insuperabiliter*), препобеждает даже и противоборствующую волю. Такое воззрение на благодать отчасти усвоено и лютеранством, а в реформатстве содержатся со всеми его крайностями, составляя вероисповедную его особенность.

Православное понятие о благодати, как силе Духа Святого (против пелагиан), усвояющей человеку заслуги Иисуса Христа и даруемой ради этих заслуг (против них же), идущей на встречу человеческой свободе со своими дарами, но не заменяющей в человеке свободы (против блаж. Августина и реформатства), свободно от крайностей как пелагианских воззрений, так и реформатских.

Понятием о благодати, как особой силе Божией, совершающей возрождение и спасение человека, существа разумно-свободного, дается указание, что при изложении учения о благодати требуется частнейшее раскрытие вопросов о спасительных действиях благодати на человека, об отношении

благодати к свободе, условиях оправдания и спасения со стороны самого человека. А так как не все эти вопросы разрешаются одинаково в различных христианских исповеданиях, то является необходимым сопоставление православного учения с учением инославных исповеданий в предметах разномыслия.

Примечание. От действий благодати возрождающей отличаются особые дарования благодати, которым преимущественно усваивается название *χαρίσματα*. Под этими дарованиями понимаются особенные силы и способности, представляющие или усиленные и возведенные на особенную высоту естественные предрасположения в человеке, или силы совершенно новые, в самой природе основания для себя не имеющие и сообщаемые Св. Духом непосредственно. Отличительный характер этих дарований состоит в том, что они даются не на личную пользу получающего (как дары благодати оправдывающей и освящающей), а на пользу общую, – на *служение церкви* (1Кор. 12:5). Нет ни одного дарования, которое давалось бы не для служения; равным образом как нет ни одного служения в церкви, для которого не нужно было бы соответствующее особенное дарование. – Сообразно двоякого рода потребностям церкви – постоянным и временным, можно различать и двух родов дарования: неизменно пребывающие в церкви и проявляющиеся только временно. К первым принадлежат те, которые необходимы для всегда пребывающих в церкви служении делу распространения веры и созидания спасения людей, т. е., служений слову проповеди и таинствам (указываемые ап. Павлом дары пастырства и учительства – Еф. 4:11; Рим. 12:7; 1Тим. 4:14–16): ко вторым – дары исключительные и необычайные, каковы, напр., неповторяемый в церкви дар апостольства и другие чрезвычайные дарования первенствующей церкви: дар языков и истолкования языков, дары исцелений, чудотворений, пророчества, различения духов (1Кор. 12:9–10. 28–30).

§ 106. Действия благодати предваряющей: призывание и обращение

Падший человек есть существо глубоко поврежденное и в теле и в душе грехом, и потому немощное, бессильное, с неистребимым однако влечением к добру, глубоко заложенным Творцом в его природу, с потемненным, но не уничтоженным образом Божиим в уме, сердце и воле. Возбудив к росту в себе семя добра, придти в чувство и сознание своей греховности и вступить на путь новой жизни, указываемый Исккупителем, одними собственными силами он немощен. Необходима для него помощь отвне, помощь Божия. Бог, как Промыслитель, не желающий смерти грешника, возбуждает дремлющие добрые силы человека, смутные его влечения к добру самыми разнообразными способами и действиями Своего общего промысла о людях. Но действия общего промысла не всегда бывают вразумительны для грешника, не всегда призывают к покаянию и обращению к Богу с мольбою о помиловании, а главное – не указывают на единственно возможный способ спасения, т. е. во Христе и чрез Христа-Исккупителя. Без указания же, что Господь относится к человеку *по великой милости Своей и по множеству щедрот Своих* (Пс. 50:1), грешник, не имея ничего сказать в свое оправдание (5–6 ст.), только трепещет Бога и готов скорее оставить всякую мысль о своем спасении и отдаться безбожию. Для него Бог – грозный, карающий Судия. Сам собою любви Божией он не поймет и к ней не обратится. Как обратиться с мольбою о помощи и прощении к Тому, о любви Кого не знают? *Преступления и грехи наши на нас, и мы истаяваем в них: как же мы можем жить* (Иез. 33:10)? Необходима для него, чтобы он мог просить у Бога помилования и начать свое спасение, особенная Божия помощь, особенные, ясные и сильные вещания о возможности для него прощения и спасения, вещания о спасающей любви Божией, явленной Богом во Христе и простирающейся на каждого грешника, о том, что эта любовь только и ждет со стороны каждого грешника обращения

к Богу с мольбою о прощении и помощи, чтобы помиловать всякого обращающегося. Эта помощь и даруется жаждущему спасения человеку грешнику благодатью Божиею, начинающе наше спасение, или предваряюще. Первое действие, которым благодать Св. Духа начинает наше спасение, есть *призывание* ко спасению, частнее, — к *покаянию*, т. е. отречению от зла, которое живет в человеке и должно быть уничтожено в нем, — это с одной стороны, а с другой, — к *вере* во Христа, как Икупителя, взявшего на Себя грехи мира, чтобы всех спасти, и как такого лица, в котором воплотилось добро и должно быть осуществлено в жизни человека.

Призывание людей к вере во Христа и покаянию совершается чрез слово о спасении во Христе, чрез проповедь евангелия, ибо и самая вера во Христа, которою человек познает любовь Божию, прежде всего от слышания, следовательно, сознания и известного понимания слова о Христе: *как веровать в Того, о Ком не слышали? Как слышать без проповедующаго?... Вера от слышания, а слышание от слова Божия* (Рим. 10:14. 17). Эта проповедь или слово Божие и есть именно *слово благодати* (Деян. 21:32), не звук только, но *дух и жизнь* (Иоан. 6:63), *живое и действенное явление силы* (Еф. 6:17); оно есть то доброе семя, из которого, по слову Самого Спасителя, вырастает царство Божие (Мф. 13 гл.); в нем заключается *сила* духовного освобождения, *сила божественной истины* (Иоан. 8:30–32), *сила нравственного очищения* (Иоан. 15:3) и *возрождения* (Иак. 1:18). Короче сказать: оно есть *сила Божия ко спасению всякому верующему* (Рим. 1:16), — явление самой спасающей благодати, сверхъестественной силы Божией. И где нет этой силы, где нет возвещения падшему человеку о спасении во Христе, там нет ни веры во Христа, ни покаяния, ни вообще спасения, там нет и церкви, как общества спасаемых на земле. Действие благодати, призывающей к покаянию и вере, началось вслед за падением первых людей в раю и совершалось непрерывно то словом непосредственно Самого Бога к людям (напр. Адаму в раю, ветхозаветным патриархам), то чрез Его пророков, то в лице Его едиnorodного Сына, то, наконец, чрез христианскую церковь, т. е. чрез призванных уже

(греч. наименование церкви – *ἐκκλησία* обозначает общество призванных и именно прежде всего к вере и покаянию). Притчи Спасителя о званых на брачный пир (Мф. 22:2–14), о делателях в винограднике (Мф. 20:1–16), о званых на вечерю (Лук. 14:10–24) изображают не что иное, как действия благодати, призывающей всех грешников к покаянию и вере, а чрез это и в царство Божие. Проповедь Иоанна Предтечи началась с призыва к покаянию: *покайтесь, приблизится царствие небесное* (Мф. 3:2). *Покайтесь и веруйте во евангелие* (Марк. 1:15, и Мф. 4:17), – были первыми словами в устах Спасителя к народу иудейскому. С призывания к покаянию и вере в Распятого и Воскресшего началась деятельность апостолов по сошествии на них Св. Духа (Деян. 2 гл.). *Оглашением и призыванием к покаянию, отречению от диавола и вообще от зла и к вере – нравственному сочетанию со Христом* начинается дело спасения и для каждого отдельного, естественного человека в православной церкви до сего дня (см. чин крещения).

Благодать, призывающая и влекущая ко спасению чрез проповедь о Христе, чтение и слышание слова Божия, действуя на рассудок, мало-по-малу проникает в глубь сердца человеческого и помогает человеческой воле пробуждением в ней хотения спасения. Слово Божие, представляя сознанию и чувству человека-грешника нравственный закон Божий, исполненный жизнью Христа Спасителя, начертанный и на скрижалях сердца человеческого, *освещает* пред ним всю глубину и прочность живущего в нем злого настроения, обнаружившегося и в неисчислимом множестве внешних действий, противных воле всеправедного и всемогущего Бога, и совершенных им по собственной воле, с сознанием их незаконности, вызывает в грешнике сознание и чувство *безответности* его пред правдою Божиею, но вместе *указывает* ему и то, как и где он может найти исход из своего греховного состояния. В человеке, если он не хочет погибнуть в отчаянии или ожесточиться во зле, появляются начатки *покаяния*, и не только покаяния, но и *веры*, но веры пока только догматической, веры, как согласия на принятие евангельской

проповеди, теоретического признания христианства, как религии богооткровенной, и для всех необходимой и спасительной, признания более умом, чем сердцем (*fides historica, assensus, notitia*). И такая вера, вера в содержание евангелия, в спасение благодатью, исполнение обетования, конечно, необходима для спасения, ибо *без веры невозможно угодить Богу: веровати же подобает приходящему к Богу, яко есть, и взыскающим Его мздовоздаятель бывает* (Евр. 11:6; см. Иак. 2:19). Однако такая вера не есть еще вера спасающая (Иак. 2:14), а есть только первоначальная, подготовительная ступень к вере спасающей. Кром рассудочного признания божественного достоинства за проповедью о спасении во Христе (без этого вера не была бы верою разумною), необходимо *веровать сердцем* (Рим. 10:10; Деян. 8:37). Сердечно верующий, движимый побуждениями своего сердца, проявляет свою веру в жизни по вере. Тогда вера достигает совершенства (Иак. 2:22), становится проникающею все наши духовные силы: и волю, и ум, и чувство. Так верующий не слушатель только учения Христова, а слушатель и исполнитель вместе. Он принимает Христа всеми силами души, готов последовать за Ним, всецело предаться Ему, как своему Богу и Спасителю, в своих мыслях, чувствованиях и делах. Такая всецелая преданность человека Спасителю мира и готовность последовать за Ним и есть *спасающая вера* (*fiducio, fides salvifica*)³⁶¹). Само собой понятно, что при такой вере и покаяние становится столь же *всецелым* отвержением и отвращением от греха, живущего в человеке (от греховного я), чтобы всецело отдаться Христу и Его делу. Об имеющем такую веру Спаситель говорит, что *веруяй в Онъ не будет осужден, а не веруяй уже осужден есть, яко не верова во имя едиnorodнаго Сына Божия* (Иоан. 3:18). По другим наставлениям Спасителя, эта вера не есть только признание Сына Божия Светом миру, но она есть вместе *хождение во свете* (Иоан. 3:18–20; 8:12; 9:5), т. е. преданность Ему, последование за Ним; веровать в Него значит находиться в таком же отношении к Нему, в каком овцы находятся к доброму пастырю: они знают его, слушаются голоса его и идут за ним, но не бгнут от него, как от наемника (10:3–4. 27). К этой вере Он

призывал, когда говорил: *приидите ко Мне,... возьмите иго Мое или крест Мой на себя, научитесь от Мене,... следуйте за Мною* (Мф. 11:28; 10:38; 19:21; Марк. 8:34 и др.), что потому узнают яко Мои ученицы есте, аще любовь имате между собою,... аще заповеди Моя соблюдите (Иоан. 13:35; 14:15: сн. 1Иоан. 2:3).

Такая вера не может быть действием одного естественного слышания проповеди евангелия, или чтения слова Божия, а есть плод внутреннего, неосязаемого, сверхъестественного или благодатного воздействия на человека при чтении и слышании слова Божия. Многие видели Иисуса Христа во время земной Его жизни, слышали Его учение, были свидетелями Его дел, но не уверовали в Него, не приняли виденного и слышанного, – даже ученики Его, пока не получили Св. Духа. *Много званых, мало же избранных* (Мф. 22:14). Слово апостолов о кресте и о всем деле искупления для одних было *соблазном*, для других *безумием* (1Кор. 1:23), и потому *не вси послушаша благовествования* (Рим. 10:16). И церковь Христовую широко возвещается евангелие, но не всеми оно принимается; есть люди и даже цѣлые народы, которые *ушима тяжко слышат, и очи свои смежиша, да не когда узрят очима, и услышат ушима, и сердцем уразумеют, и обратятся* (Мф. 13:15; Ис. 6:9–10). В учении Спасителя и наставлениях апостолов эта вера и изображается, как плод особого воздействия Божия на призываемых ко спасению, – на тех, которые склоняются последовать голосу призывания ко спасению.

Так, Спаситель говорил неверовавшим в Него иудеям в беседе о хлебе животном: *не ропщите между собою: никто же может приити ко Мне, аще не Отец, пославый Мя, привлечет (ἐλκύσῃ) его... Есть писано во пророцех: и будут вси научени Богом. Всяк слышавший от Отца и навыв (μαθὼν – научившийся) приидет ко Мне* (Иоан. 6:44–45). Нельзя, следовательно, человеку самому собственными силами прийти к Спасителю; для этого нужно не только внешнее научение, проповедь, но и предварительное действие силы Божией, внутреннее влечение падшего человека ко Христу со стороны Самого Отца небесного. Ученикам, также роптавшим и

соблазнявшимся учением о хлебе животном, Он сказал: *никтоже может прийти ко Мне, аще не будет дано ему от Отца Моего* (65 ст.). Когда ап. Петр исповедал Его: *Ты еси Христос, Сын Бога живаго*, Он сказал ему: *блажен еси Симоне, вар Иона, яко плоть и кровь не яви тебе, но Отец Мой, Иже на небесех* (Мф. 16:17), т. е. живая вера и исповедание ближайшего и постоянно внимавшего проповеди Господа Иисуса ученика была следствием внутреннего просвещения от Отца. По Его же наставлениям, нужно действие и Самого Христа Спасителя, ибо без Него ничего невозможно сделать: *без Мене не можете творити ничесоже* (Иоан. 15:5; сн. Евр. 12:2).

Так учили и апостолы. В книге Деян. ап. повествуется, что когда Лидия, женщина из г. Фиатир, слушала разговор ап. Павла с собравшимися в молитвенном доме женщинами. *Господь отверзе ей сердце внимати глаголемым от Павла*, вследствие чего она приняла проповедь апостола, уверовала во Христа и крестилась (Деян. 16:14–15), т. е. с достижением проповеди до ее внешнего слуха коснулось ее сердца и действие благодати к уразумению и принятию проповеди. По словам апостола Павла, *никтоже может реши Господа Иисуса, точию Духом Святым* (1Кор. 12:3). Он же, называя христиан *званными* (Рим. 1:6; 1Кор. 1:2), учит, что *Бог спас и призвал нас званием святым* (2Тим. 1:9), веру, по началу и происхождению ее, называет *плодом Духа* (Гал. 5:22; сн. Рим. 12:3; 1Кор. 12:9), *данною от Бога* (Филип. 1:29; 1Кор. 3:5; Еф. 6:23), о христианах говорит, что они – *верующие по действию державной силы Божией* (Еф. 1:19; сн. 28; 6:23; 1Кор. 2:5). По словам ап. Петра, *Бог призвал нас из тьмы в чудный Свой свет* (1Петр. 2:9; сн. 2Петр. 1:1).

Возникновение в душе падшего человека покаяния и веры составляют и начало христианской жизни, начало спасения во Христе, или его *обращения*. Обращение человека, сознавшего свою безответность пред всеправедным Богом за свою греховность и бессилие выйти из греховного состояния возлагающего надежду на спасение лишь во Христе, и есть не что иное, как, с одной стороны (отрицательной), – отвращение человека от живущего в нем зла, ненавидение его, т. е.

покаяние, а с другой (положительной) – *вера* во евангелие и всецелая преданность Христу и готовность последовать за Ним. Обращение в этом смысле называют обращением *внутренним* или субъективным (*conversio subjectiva*). За этим внутренним обращением человека благодать Божия совершает и *внешнее* обращение человека (*conversio objectiva*), – возрождение его водою и Духом, или, частнее, оправдание и освящение, которыми и завершается процесс *обращения*.

§ 107. Оправдание и освящение

Обратившийся ко Христу, т. е. покаявшийся, уверовавший во Христа и не колеблясь пред церковью засвидетельствовавший о своем отречении от зла (от сатаны и всех дел его) и готовности и решимости последовать за Христом (сочетаться со Христом) делается способным и удостоивается нового и высшего дара милосердия Божия: Бог изливает в душу падшего, а ныне обратившегося человека чудеса любви Своей, которые неизмеримо выше всех чудес, когда-либо совершившихся над телом человека или в области внешней природы, – чрез крещение водою и Духом Он совершает в ней то, что называется *оправданием* и *освящением*, одним словом – *возрождением*.

Оправдание (δικαίωσις, justificatio) состоит в том, что в силу заслуг Христа Спасителя благодатью Святого Духа не только снимается с падшего, но верующего человека *осуждение*, или проклятие Божие за грехи – врожденный, наследуемый от Адама, и произвольные, но и самым делом он *очищается* от всякого греха, иначе, – праведность Христова вменяется ему в собственную праведность. Отец дарует отпущение грехов, Сын возьмет их и от греховной скверны очищает Дух Святой, как разъясняли богопросвещенные отцы церкви. Вследствие того, что оправдание состоит не в снятии только с человека осуждения за грех, или прощении греха, как вины, (объявления его правым пред судом Божиим в юридическом смысле), а и в действительном уничтожении всего греховного в человеке, так что он и в существе своем становится чистым и правым пред Богом, как бы облачается в правду Христову, оправдание водою и Духом является вместе и *освящением* (ἁγιασμός, – которое означает акт, чрез который лицо или предмет становится ἅγιος). Оправдание и освящение таким образом в сущности совпадают, неотделимы одно от другого: падший человек, действием Божией благодати очищаемый от того, что греховно (ἁγιάζειν в Писании употребляется в значении делать святым, очищать то, что греховно), действительно делается праведным, а посему и

оправданным, т. е. освобожденным от греха, как вины; равно как и наоборот: с него снимается вменение и осуждение за грех, потому что он действительно соделался святым (освященным), обладающим действительно праведностью, или невинностью, какую обладал Адам до падения, т. е. в смысле неимения вины по отсутствию самого греха³⁶²). Вследствие того, что удостоенный оправдания чист и невинен пред Богом, он, не смотря на то, что сам ничего не сделал истинно доброго, чувствует полное умиротворение своей совести, ничем ни возмущаемой, мир своего нравственного чувства, более того: блаженство или *радость о Св. Духе*.

Оправдание и освящение человека есть чистый дар милосердия Божия, ничем не заслуженное чудо искупления человека. Христос Спаситель для того и принял зрак раба, дабы Своею праведностью даровать оправдание нам, безответным пред Богом. Покаянная вера, обуславливающая собою это чудо, сама возможна под влиянием благодати, ничем незаслуженной, и ни в каком случае не может давать мысли о какой-либо заслуге или *праве* человека на оправдывающую благодать: она есть только способность человека принять в себя этот ничем не заслуженный великий дар милосердия Божия.

На оправдание и очищение от грехов, как на одно из благ, которые принесет с собою Мессия, предвозвещалось еще в ветхом завете. *Аз есмь, Аз есмь, заглаждаяй беззакония твоя Мене ради, и грехи твоя, и не помяну*, – говорит Бог чрез пророка Исаию (43:25; сн. 59:20–21; 27:9; Рим. 11:26–27). По предсказанию пр. Даниила, с пришествием Мессии *запечатаятся греси, и загладятся неправды, и очистятся беззакония и приведется правда вечная* (9:24), – тогда Бог, говорится у пр. Михея, *погрузит неправды наша, и ввергнет в глубины морские вся грехи наша* (7:19).

Но яснейшим образом учение о даровании оправдания и освящения обратившимся ко Христу выражено, конечно, лишь в новом завете. Так, иудеям, возбужденным проповедью ап. Петра о Распятом и Воскресшем и вследствие того спрашивавшим, что нам делать? апостол отвечал: *покайтесь, и да крестится кийждо вас во имя Иисуса Христа во*

оставление грехов (*εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*), – и примете дар Святаго Духа (Деян. 2:38). Тех же иудеев, по поводу исцеления хромого, он призывал: *покайтесь и обратитесь, да очиститесь от грех ваших* (3:19). На иерусалимском соборе тот же апостол, говоря об оправдании язычников, выражался, что Бог верою очищ (*χαθαρίσας*) сердца их (Деян. 15:9). Под оправданием и освящением апостол, очевидно, понимает, не одно лишь невменение грешнику грехов его (прощение вины), а действительное очищение от них.

Ап. Иоанн, уча об Иисусе Христе, что Он есть *очищение* (*ἰλαστήριος*) о гресех наших, не о наших же точию, но и всего мира (1Иоан. 2:2), что кровь Его очищает (*χαθαρίζει*) нас от всякаго греха (1:9), что Им грехи людей *вземлются* (Иоан. 1:29), говорит: *аще исповедаем грехи наша, верен есть и праведен, да оставит (ἄφῃ) нам грехи наша, и очистит (χαθαρίσῃ) нас от всякия неправды* (1:9), – простит и действительно очистит нас, а не сочтет только нас очищенными, на самом же деле оставшимися будто бы в нечистоте, только прикрытой как бы извне праведностью Христовою.

Ап. Павел, изображая состояние оправдания, в которое поставлены после своего обращения коринфяне, между прочим говорил им: *и сими*, т. е. повинными в разнообразных языческих пороках и преступлениях (идолослужении, блудодеянии, лихоимстве и под.) *неции бесте, но омыстесь, но освятитесь (ῥυιάσθητε), но оправдистесь (ἐδικαιώθητε) именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего* (1Кор. 6:11). Ясно, что апостол соединенное с омытием (в крещении) освящение и оправдание верующих Духом Св. во имя Иисуса Христа научает понимать, как дарование действительной и внутренней праведности и святости, как действительно и противопоставленное этой праведности прежнее порочное их поведение. Он же учит, что кровь Христова *очищает совесть нашу от мертвых дел* (Евр. 9:14), что в крещении человек *умирает для греха*, чтобы впредь не работать греху (Рим. 6:2–3; см. еще Тит. 3:5–7; Еф. 1:4; 5:25–27).

В других местах Писания оправдание и освящение человека Божиею благодатью в силу его веры называется *обновлением, новым рождением или возрождением, воскресением* из мертвых, а человек, оправданный и освященный, – *новым* (Еф. 11:22–24; Тит. 3:5–6), *возрожденным* (Иоан. 3:5. 7; 1Петр. 2:2), *воскресшим* (Рим. 6:4; Еф. 5:14), в противоположность ветхому и мертвому, каков человек естественный – вне благодати, а также – *новым творением. Аще кто во Христе, нова тварь; древняя мимоидоша, се, быша вся нова* (2Кор. 5:17; сн. Гал. 6:15; Еф. 2:10; Иак. 1:18). Всеми такими наименованиями предполагается действительное очищение человека от греха, а не одно лишь снятие проклятия за грех.

Возрождением и освящением падшего человека Духом Святым полагается начало воссоединению падшего человека с Богом, каковое составляет и цель искупления. В тайне возрождения и освящения совершается *привитие* уверовавшего ко Христу, подобно тому, как дикая маслина прививается к доброй маслине и, привившись, делается причастною к корню и сокам последней (Рим. 11:17). Возрожденный становится членом тела Христова (Кол. 1:18; Еф. 4:15–16), ветвью виноградной лозы – Христа (Иоан. 15:1–8), облекается во Христа (Гал. 3:27), делается Христовым (1Кор. 3:23; Рим. 8:9). Единение со Христом в возрожденном достигает такой степени, что Христос представляется не только обитающим в них (Еф. 3:16–17; 2Кор. 13:5; 1Кор. 6:15–17), но и живущим с ними единою жизнью, подобно тому, как и в нем Самом Бог и человек составляли единую ипостась: *живу же не к тому аз, но живет во Мне Христос* (Гал. 2:20), говорит ап. Павел; *прилепляйся же Господеви один дух есть с Господем*, т. е. Иисусом Христом (1Кор. 6:17). Прививаемые Духом Христовым ко Христу, оправданные и возрожденные вместе суть и храмы Духа Святого, – *Дух Божий и Христов живет в них* (1Кор. 3:16–17). Чрез такое сочетание в тайне возрождения со Христом, воплотившимся единокровным Сыном Божиим, Богом во плоти, и приобщении Его жизни возрожденные становятся *причастниками божественного естества и жизни* (2Петр. 1:4) и сынами Божиими; *тем, которые приняли Его, верующим во*

имя Его, Он дал власть быть чадами Божиими (Иоан. 1:12–13). Дух, Которым они водятся и Который даруется в тайне освящения, есть Дух усыновления, Которым взываем: Авва, Отче! Сей Самый Дух спослушествует духови нашему, яко есмы чада Божия (Рим. 8:15–16). Усыновляемые Богу Духом Св. чрез Христа вступают в ближайшее таинственное общение и единение и с Богом Отцем (Иоан. 17:21; Еф. 2:18), а в месте с сим вводятся в обладание всеми благами искупления.

§ 108. Благодать, сохраняющая и возвращающая духовную жизнь

В возрождении водою и Духом полагается лишь только начало новой, христианской жизни от нового родоначальника – Иисуса Христа и вместе начало восстановления человека, подобно тому, как и естественное рождение является лишь началом жизни, или – точнее сказать – переходом от одного образа жизни к другому. Возрожденный есть новый человек, новая личность в том лишь смысле, что в его я зла не существует, и определяющим началом его нравственной жизни становится вместо греха, как было в ветхом человеке, новое начало – правда. Но это не значит, что в оправданном не осталось никакого следа прежде созданных им в себе злых качеств, будто, следовательно, злое пожелание или возбуждение ко злу изнутри духовного организма оправданного исчезло. Природа души с ее силами и особенностями в благодатном возрождении не претворяется в новую и иную, свободную от наследственного греховного повреждения: остатки ветхой жизни или ветхого человека, следы созданных прежде злых качеств, жало греха, т. е. возможность и склонность ко греху, хотя, конечно, обессиленная и ослабленная, остаются в человеке возрожденном. Исторгнутый из центра духовного организма нового человека, из его я, но продолжая жить в не безвинных влечениях, склонностях и привычках, нажитых прежде, грех, хотя бы и ослабленный, готов всегда возбудить и привлечь к себе волю возрожденного, действует на него в качестве *силы искушающей* (Иак. 1:13–15). Победить и истребить в себе остатки ветхого человека, очистить свою душевно-телесную природу от греха, развить и совершенствовать начало, зародыш или семя новой жизни, обратить праведность, дарованную в крещении водою и Духом (объективную праведность) в праведность, созданную свободными усилиями духа (субъективную), достигать меры полного возраста Христова и исполняться всею полнотою Божию (Еф. 3:19) и составляет для возрожденного основную

задачу всей его земной жизни. Выполнить эту задачу одними собственными силами человек не в состоянии. Необходимо дальнейшее действие благодати на человека, дальнейшая ее помощь ему и содействие, необходимы не только для сохранения, укрепления и возвращения духовной жизни, но и для пребывания в ней до конца, даже по утверждению в вере и добродетели, вообще – на всех ступенях духовно-благодатной жизни. Церковь отвергла учение пелагиан, будто благодать вообще не необходима для спасения, и что если она и имеет значение в деле спасения человека, то лишь значение вспомогательного или облегчающего его труд пособия³⁶³). И эта благодатная помощь для содействия верующими всего земного спасения – *вся божественная силы, яже к животу и благочестию, действительно даруются им.*

В наставлениях Иисуса Христа и апостолов говорится часто как о необходимости для содействия спасения благодати, так и о том, что действием благодати, конечно, в союзе с человеческою волею, совершается преуспевание христианина. Так, Иисус Христос учил: *якоже розга не может плода сотворити о себе, аще не будет на лозе, тако и вы, аще во Мне не пребудете. Аз есмь лоза, вы же рождие: иже будет во Мне, и Аз в нем, той сотворит плод мног, яко беъ Мене не можете творити ничесоже* (Иоан. 15:4–5). Этими словами показывается, что уверовавший не может приносить никаких христианских плодов, не может *творити ничесоже*, если не пребудет на лозе – Иисусе Христе, и не будет питаться, подкрепляться и возрастать Его непосредственною животворящею силою. Потому то Он молил Отца небесного о самих Своих апостолах: *Отче святыи, соблюди их во имя Твое* (17:11), – *святи их во истину Твою* (17 ст.), и в частности молил о Петре: *Аз молихся о тебе, да не оскудеет вера твоя* (Лук. 22:32), а всех нас научил молиться: *Отче наш... не введи нас во искушение, но избави нас от лукаваго* (Мф. 16:13).

Ап. Павел учит, что самое наше хотение, желание спасения и исполнение желания, не говоря уже о нашей деятельности, зависит от помощи одушевляющей и укрепляющей верующего благодати Божией. *Увещевая со страхом и трепетом*

содевать спасение, он замечает однако: Бог бо есть действуяй в вас, и еже хотети, и еже деяти о благоволении (*ὕπερ τῆς εὐδοκίας* – по Своей благой воле; Филип. 2:12–13), в противоположность тому, как грех, живущий в человеке, направляет все помышления сердца на зло. Действие этой силы Божией, вспомоществующей содеванию спасения, апостол уподобляет таинственному действию силы природы, произращающей растения, которая важнее и выше насаждения и орошения (евангельской проповеди): аз насадих, Аполлос напои, Бог же возрасти. Тем же ни насаждаяй есть что, ни напаяй, но возвращаяй Бог... Богу бо есмы споспешницы (соработники у Бога), Божие тяжание (а вы – Божия нива), Божие здание есте... Храм Божий есте, и Дух Божий живет в вас (1Кор. 3:6–7. 9. 16).

Всякое духовное добро, совершаемое христианином, совершается при содействии этой силы: плод духовный, т. е. Духом Божиим в нашем духе порождаемый, есть любви, радость, мир, долготерпение, вера, кротость, воздержание (Гал. 5:22). Духом Божиим христианин крепко утверждается во внутреннем человеке, т. е. делается сильным по духу и достигает такой веры, которую Христос вселяется в его сердце (Еф. 3:16–17). Дух наполняет сердца упованием и утешает как во внутренних скорбях и искушениях, так и во внешних лишениях и огорчениях (Рим. 15:3). Дух способствует нам в немощех наших, и закону ума нашего подает силу против закона, сущего во удах наших (Рим. 8:26), помогает преодолевать самые сильные искушения (2Кор. 12:9), научает нас даже молитве: о чесом бо помолимся, яко же подобает, не вемы, но Сам Дух ходатайствует о нас воздыхании неизглаголаннскими (Рим. 8:26). Духом Божиим утверждается в душах людей царство Божие, которое есть правда, мир и радость о Дусе Святе (Рим. 14:17).

Сила Божия, руководя и поддерживая нас в течение всей нашей жизни, и завершает наше спасение. Верующие силою Божиею соблюдаемы (есте) чрез веру во спасение, готовое явитися в последнее время (1Петр. 1:5). Начный дело благо (обращение) в вас, совершит (будет совершать) е даже до дне

Иисусе Христова (Филип. 1:6), – утвердит вас даже до конца неповинных в день Господа нашего Иисуса Христа (1Кор. 1:8). Ап. Иуда воздает славу Богу, могущему сохранить (верующих) без греха и без скверны и поставити пред славою Своею непорочных в радости (24 ст.).

Понятно отсюда, почему апостолы в своих благожеланиях христианам так часто и первее всего выражают желание ниспослания им спасающей благодати от Бога, напр.; *Сам Бог мира да освятит вас всесовершенных во всем (во всей полноте), и всесовершен ваш дух и душа и тело в пришествие Господа нашего Иисуса Христа да сохранится (1Сол. 5:23), или: Бог же всякия благодати, призвавый вас в вечную Свою славу о Христе Иисусе, мало пострадавшия, Той да совершит вы, да утвердит, да укрепит, да оснует (1Петр. 5:10), – да совершит вы во всяком деле блазе, сотворити волю Его, творя в вас благоугодное пред Ним Иисус Христом (Евр. 13:21), – да утешит сердца ваша и да утвердит во всяком слове и деле блазе (2 Сол. 2:16; сн. Рим. 15:13; Кол. 1:9–11).*

§ 109. Отношение благодати к свободе

Господь Иисус Христос спас нас, приняв человеческое естество в единую ипостась Свою для того, чтобы обожить, возвысить его до возможной степени, без уничтожения однако его свойств и без подавления естественных его проявлений и действий, и тем показал, каков должен быть человек, воссоздаемый *по Его образу* (Рим. 8:29; Еф. 4:13), и как совершается наше богообщение, как действует в нас сила Божия, сила Христова. «Эта божественная сила проявляется в немощи нашего естества как всесильная, но без уничтожения нашей свободы, без подавления или устранения наших естественных сил, напротив, с предоставлением им свойственного им поприща деятельности. Божественной благодати принадлежит преобладание в содевании нашего спасения, подобно тому, как во Христе – божественной воле над человеческою. Но как в Нем, новом Адаме, преобладала божественная воля, но при существовании, проявлении и свободном подчинении ей воли человеческой, естественных человеческих хотений и действий, так и в нас, создаваемых по образу Его, могущественное действие божественной благодати не сопровождается насилием и подавлением наших человеческих сил, а ведет к свободному подчинению их высшей силе и совместному с нею нашему подвигу³⁶⁴). Это так и должно быть по всеобщему закону отношений Бога к существам разумно-свободным. Спасая падшего, но сохранившего свободу, «Бог не влечет его на небо, как невольника в темницу, потому что это было бы недостойно и Бога, и неба, и бесполезно для неочищенного человека, который, принеся с собою землю или ад, не мог бы устоять в несродном общении с чистыми блаженными силами»³⁶⁵).

Так и учит откровение о действии силы Божией, возсозидающей человека по образу Сына Божия, в отношении ее к свободе.

В речах Иисуса Христа человек изображается как существо совершенно свободное, могущее подчиняться действию на него

божественной силы и свободно развиваться при ее всесильной помощи в данном ею направлении, или противиться действию божественного Его слова, учения и чудес и ожесточаться все более и более. О том же говорит вся история земной жизни Христа Спасителя, полная проявлений как доброй, так и злой человеческой воли, при обилии божественной Его любви, обращенной ко всем, к грешникам же и врагам Его в особенности. В частности, в притчах: о сеятеле (Мф. 13:3–23), о царстве Божием (13:24–50), о царской вечери (22:1–14; Лук. 14:16–24) изображается различное, зависящее от самих людей отношение их к евангельской проповеди. Свобода человеческой воли видна из обращения Спасителя к Иерусалиму, *не восхотевшему* быть собранным в лице своих чад вокруг Него, подобно птенцам под крылья матери (Мф. 23:37; Лук. 13:34), т. е. утверждается тоже, что и в притче о царской вечери: *званные не хотяху приити* (Мф. 22:3). О крайнем проявлении противной Богу злой человеческой воли или о состоянии ожесточения говорится во многих местах, в особенности по поводу исцеления бесноватых и объяснения этих чудес фарисеями (Мф. 12:22–45) и по поводу нераскаянности городов, в которых наиболее было явлено *сил* Христовых (Мф. 11:20–24). Поэтому, признавая необходимым участие человеческих сил в содеянии спасения, Христос Спаситель требовал известных усилий ума, сердца и воли Своих слушателей. Он говорил, чтобы они вникали в божественное (Мф. 11:15; 13:14–15), чтобы наблюдали, как слышат: *блюдите, что слышите* (Марк. 4:24), чтобы хорошо обсуждали слышанное (Иоан. 7:24). Говорил о преуспевании, о внутреннем возрастании в истине и ведении (Марк. 4:23–25; Мф. 13:12 и 9; Лук. 8:17; Иоан. 8:31–32). Научал, что требуется пробуждение и ощущение чувства греховности, почему и призывал к покаянию, что необходима вера, нужны и усилия воли; нужно входить тесными вратами (Мф. 7:13–14); нужно исполнять волю Божию, а не веровать только (21–22 ст.); нужно взять крест, нужно самоотвержение (10:38 ср. 16:24; 19:21; Марк. 8:34), т. е. высшее проявление человеческой воли. Царство Божие есть удел употребляющих усилие (Мф. 11:12).

Апостолы также постоянно внушали верующим о необходимости веры, покаяния, бодрствования, непрестанного к себе внимания и неусыпных трудов при содевании спасения, которое должно совершиться *со страхом и трепетом* не смотря на то, что *Бог действует* в них (Филип. 2:12–13). Ибо можно отвергать и затворять сердце при слышании евангельской проповеди: *се, стою при дверех и толку, аще кто услышит глас Мой и отверзет двери, вниду к нему и вечеряю с ним, и той со Мною* (Апок. 3:20). *Днесь, аще глас Его услышите, не ожесточите сердец ваших* (Евр. 3:7–8; 4:4). Человек может противиться Духу Св., как обличал в этом иудеев первомученик Стефан: *жестоковыйнии и необрезанныи сердца и ушесы, вы присно противитесь Духу Святому, якоже отцы ваши, тако и вы* (Деян. 7:51; см. Ис. 66:4), Он может и угашать в себе уже действующую силу Божию: *Духа не угашайте* (1Сол. 5:19); может оскорблять и тем удалять от себя Духа Божия: *не оскорбляйте Духа Святаго, Им же знаменаетесь в день избавления* (Еф. 4:30). И напротив, человек может восходить *от веры в веру* (Рим. 1:17), от веры человеческой, которая есть не что иное, как согласие ума и воли на евангельскую проповедь, к вере, как дару Духа Св. (1Кор. 12:9), к вере, *любвию поспешествуемой* (Гал. 5:6; Иак. 2:24), оплодотворяемой Духом Божиим для дел, для которых мы и созданы, *да в них ходим* (Еф. 2:10). И Дух Божий не насильно влечет нашу свободу к такому совершенствованию, но *способствует* (συναντιλαμβάνεται) нам *в немощех наших* (Рим. 8:26). Посему апостолы убеждают не только не противиться благодати, а тем более не пребывать в бездействии, но и употреблять усилия для духовного исправления и преуспевания своего, делать себя органом благодати Божией. *Споспешествующе* молим, увещевает ап. Павел, *не вотще благодать Божию прияти вам* (2Кор. 6:1). Он убеждает *возгревать дар благодати* (2Тим. 1:6), *возрастать в зрелость мужа, в меру полного возраста Христова* (Еф. 4:11. 13), *возмогать о Господе* (6:10), *исполняться Духом* (5:18).

Таким образом, спасение человека совершается не одними действиями благодати, но и действиями человеческой воли и

всех сил человеческих. Но как именно действует сила Божия на немощные человеческие силы, что нужно усвоить ей и что им и в каком объеме? На первый вопрос Сам Спаситель отвечает отрицательно: *Дух, идеже хочет, дышет, и глас Его слышиши, но не веси, откуда приходит и камо идет* (Иоан. 3:8). Дело Божие в человеке также трудно проследить, как произрастание семени в земле и превращение его в траву и колос (Марк. 4:26–29). Тоже дает понять и ап. Иоанн, называя действие силы Божией *семенем Божиим* (1Иоан. 3:9) в душе человеческой, как бы в земле. Одно можно сказать, что действие этой силы изображается как *совместное* с действием наших сил, как *более их могущественное*, преобладающее над ними и подчиняющее их, если не встретит в них сопротивления, и найдет соизволение. Св. Писание приписывает Господу *отвержение сердца* внимать проповеди ап. Петра (Деян. 16:14), *дарование, еже о Христе, не токмо еже веровати, но еже по Нем страдати* (Фил. 1:29). Оправдание и освящение человека, или его возрождение – всецелый дар благодати. Сила же Божия, руководя и поддерживая возрожденного в течение всей его жизни, и завершает наше спасение. Без нее человек не может *творити ниче соже*. Высочайший пример и образец объединения благодати и свободы представляет нам в своем лице ап. Павел. Он в таких чертах изображает осуществившееся в его духовно благодатной жизни и служении это единство: *благодатию Божию есмь, еже есмь; и благодать Его, яже во мне, не тща бысть, но паче всех их (апостолов) потрудихся; не аз же, но благодать Божия, яже со мною* (1Кор. 15:10). Здесь апостол говорит, 1) что благодать Божия, вселившаяся в него (*εἰς ἐμέ*; ср. 2Кор. 12:9 – *да вселится в мя сила Христова*), сделала его тем, что есть, но 2) что и он *потрудихся* и 3) что все это сделала благодать *с ним* (*σὺν ἐμοί*). Сказано *со мною*, а не «во мне», чтобы кто-либо не подумал, что благодать сделала все одна за него и вместо него. И при всем том существует сильный перевес на стороне благодати: *благодатию Божию есмь, еже есмь... не аз же, но благодать Божия* ³⁶⁶). Эти слова апостола могут служить как бы библейскою новозаветною формулою, выражающею и это

преобладающее, господственное влияние на нас силы Божией и соучастие наших, хотя и слабых сил в содействии спасения.

Так учили о взаимоотношении благодати и свободы и опытнейшие в духовной жизни – древние отцы и учителя церкви вселенской. «У восточных отцов, говорит отечественный исследователь их учения, согласовались и в полной гармонии развивались идеи, лежащие в основе учения православной церкви (об отношении благодати к свободе): идея *преобладания*, могущественнейшего, всеобъемлющего действия в нашем спасении благодати Божией, затем идея *неприкосновенности*, охранения самою благодатью и направления ею человеческой свободной воли, и, наконец, идея *совокупного действования* силы Божией и сил человеческих от начала спасения и до конца его. Ни одна из этих идей не подавляла другую и они нормально развивались»³⁶⁷). В подтверждение приведем несколько свидетельств из святоотеческих творений.

Св. Григорий Богослов учит: «так как есть люди, думающие о своих хороших поступках так много, что все приписывают себе самим, а не Тому, Кто сотворил и умудрил их, – не Подателю благ, то слово Божие учит таковых, что нужна Божия помощь и для того, чтобы *пожелать добра*, тем более самое (по произволению) *избрание* должного нечто божественное, дар Божия человеколюбия. Ибо надобно, чтобы спасение зависело как от нас, так и Бога»³⁶⁸). Еще: «добродетель не есть дар только великого Бога, почтившего Свой образ, потому что нужно и твое стремление. Она (с другой стороны) не произведение только твоего сердца, потому что нужна превосходнейшая сила... К преуспеянию моему нужны *две доли от великого Бога, именно первая и последняя, также одна доля и от меня*. Бог сотворил меня восприимчивым к добру, Бог подает мне и силу, а в середине – я текущий на поприще»³⁶⁹).

Св. Василий Великий пишет: «человеческое начинание относительно доброго не совершается без помощи свыше, а благодать свыше не снизойдет на того, кто не прилагал к тому старания. Напротив того, в совершении добродетели должно

соединиться то и другое: и человеческое усердие, и помощь, по вере, нисходящая свыше»³⁷⁰).

Св. *Иоанн Златоуст* говорит: «я знаю, что иная та вера, о которой апостолы говорили: *приложи нам веру* (Лук. 17:5), и иная та, по которой все мы называемся верными, не совершая чудес, а имея познание благочестия; но и здесь (т. е. при этом виде веры), нужна помощь Духа. Лука о некоторой женщине пишет, что (Господь) *отверзе сердце ея внимати глаголемым от Павла*. И Христос говорит: *никто же приходит ко Мне, аще не Отец привлечет его*. Но если это дело Божие, то грешат ли неверующие, когда ни Дух не помогает, ни Отец не влечет, ни Сын не руководит? И о Себе Самом Он (Христос) говорит: *Аз есмь путь*, выражая, что для приведения к Отцу нужно Его руководство. Итак, если Отец влечет, Сын руководит, Дух просвещает, то грешат ли те, которые не привлечены, не руководимы, не просвещены? Грешат, потому что они сами не оказали себя достойными получить это просвещение. Посмотри, почему это случилось с Корнилием: он не собственными силами обрел это, но призвал его Бог. Потому что он (Корнилий) сделал себя того достойным. Потому-то и Павел, беседуя о вере, сказал: *сие не от вас, Божий дар*. Бог не оставляет и тебя без добрых дел. Хотя не от Него зависит привлекать и руководить, но Он ищет благопокорливой души, и тогда оказывает Свое содействие. Вот почему и Павел в другом месте говорит: *сущим по предуведению званым*. Ибо не по принуждению бывает добродетель и спасение наше. Хотя большая часть и почти все зависит от Бога, но Он нечто малое предоставил и нам, чтобы назначение венцов сообразовалось с личным достоинством каждого»³⁷¹) явился благодатный повод к увенчанию (нас). «Благодать, хотя она и благодать, спасает пожелавших, а не тех, которые не хотят ее и отвращаются от нее, постоянно против ее восстают и противятся ей»³⁷²).

В духе святоотеческих представлений и на основании глубокого изучения их наш знаменитый подвижник-богослов, преосвященный *Феофан* изображает в таких чертах совместность действий благодати и свободы в процессе человеческого спасения, начиная с призывания и продолжая

периодом преуспевания. «Вместе со словом благовестия, призывающим ко спасению чрез слух уха, пишет он, приходит благодать в душу и возбуждает ее. Но *возбуждает только мысли и чувства*. Коль же скоро надо образоваться желанию и склонению воли вследствие того, она *отступает* и *ждет*, что изберет хозяин души. Когда образуется желание и склонение произволения, она *снова приходит* на помощь и помогает установиться тому, на что склонилось произволение. Так образуется сокрушение о грехах, желание избавиться от крайности, в какую они поставляют, вера в предлагаемый образ избавления, решение, принимаемое вследствие того и приступление к таинствам. Во всех сих моментах благодать Св. Духа идет *вслед за произволением*. Не будь его, благодать Божия не станет своею силою, против воли производить, то, что должно зависеть от движений произволения. Когда же, наконец, благодать, действовавшая *доселе совне*, осеняя, *в таинстве входит внутрь и сочетается* с душою человека, то тут не требуется уже особое движение произволения. Оно приготовилось к сему всем предыдущим и отверзло себя для благодати преданием себя Господу в конечном решении». – «Решение – главный момент в нравственном строе обращающегося ко Господу; но пока оно еще не запечатлено таинственно благодатью, дотоле оно непрочное, ненадежное, бессильно. Почему вслед за ним предлагается св. крещение. Что дается в крещении, то есть дар Божий, который подается однако не безусловно. Условие – сказанное решение по вере. Ради сего по вере решения благодать Божия входит внутрь чрез таинство и сочетаясь там с духом человека, держащим то решение, и закаляя сие решение, полагает *семя и зародыш* новой духовно-благодатной жизни. Свое личное решение, слабое по себе, облекается здесь силою свыше... Тут благодать и свобода сочетаются во едино и потом уже неразлучно действуют во все течение жизни, если не разлучит их опять прившедши какой-либо грех»... «Отселе *благодать* пребывает уже *неразлучно со свободою*, но действует все так же, как и прежде, вспомоществуя и укрепляя желание и силы ко

спасению, но никогда не касаясь *святилища свободы*, – ее произвольного выбора и склонения»³⁷³).

§ 110. Значение веры и добрых дел в содевании человеком спасения

Личное, свободное участие христианина в содевании своего спасения после оправдания и освящения его водою и Духом, которое даруется ему в силу одной его покаянной веры, иначе, – усвоение им плодов дарованного водою и Духом оправдания и освящения в последующей за крещением жизни, при спасающих действиях на него благодати, может и должно выражаться и осуществляться в вере, споспешествуемой (действующей) любовью. «Веруем, учат восточные патриархи, что человек оправдывается не просто одною верою, но *верою, споспешествуемую любовью*, т. е. (поясняют они, имея в виду односторонность протестантского учения об оправдании единою верою, без дел) *через веру и дела*. Признаем совершенно нечестивою мысль, будто вера, заменяя дела, приобретает оправдание о Христе: ибо вера в таком смысле могла бы приличествовать каждому, и не было бы ни одного неспасающегося, – что, очевидно, ложно. Напротив, мы веруем, что не призрак только веры, а сущая в нас *вера через дела* оправдывает нас во Христе. Дела же почитаем не свидетельством только, подтверждающим наше призвание, но и плодами, которые соделывают веру нашу деятельною, и могут по божественному обетованию доставить каждому заслуженную мзду, добрую или худую, смотря потому, что он соделал с телом своим»³⁷⁴).

В учении Спасителя и наставлениях апостолов утверждается необходимость для спасения как веры, так и добрых дел или жизни по вере.

Проповедь о спасении человека верою проникает собою весь новый завет и составляет его главное и наиболее утешительное содержание. *Приблизися царствие Божие, покайтесь и веруйте во евангелие* (Марк. 1:15); *аще не покаетесь, погибнете* (Лук. 13:3), учил Спаситель. *Иже веру имет и крестится, спасен будет; а иже не имет веры, осужден будет* (Марк. 16:16). Он, Свет истинный, тем,

которые приняли Его, даде область чадом Божиим быти, верующим во имя Его (Иоан. 1:12), и смысл всего домостроительства в том и состоит, да всяк веруяй в Онъ – воплотившегося Сына Божия не погибнет, но имать живот вечный (3:15–16), что се есть дело Божие, да веруете в Того, Его же посла Отец (6:29), и воля Пославшего Его такова, да всяк видяй Сына и веруяй в Него имать живот вечный (40 ст.). Евангелие цель свою имеет в том, чтобы люди уверовали, яко Иисус есть Христос, Сын Божий, и верующе живот имели во имя Его (20:31). И веруяй в Онъ не будет осужден, а не веруяй уже осужден есть, яко не верова во имя едиnorodнаго Сына Божия (3:18; сн. 36 ст.).

Ап. Петр пишет христианам: вы, Его же (Иисуса Христа) не видевше любите, на Него же ныне не зряще, верующе же, радуетесь радостью неизглаголанною и прославленною, приемлюще кончину вере вашей (достигая наконец верою вашею) спасения душ (1Петр. 1:8–9). Ап. Павел учит: благовествование Христово Божия сила есть во спасение всякому верующему, иудею же прежде и еллину. Правда бо Божия в нем является от веры в веру, яко же есть писано: праведный же от веры жив будет (Рим. 1:16–17). Аще исповеси усты твоими Господа Иисуса и веруеши в сердце твоём, яко Бог Того воздвиже из мертвых, спасешися: сердцем бо веруется в правду, усты же исповедается во спасение (10:9–10). Уведевше же, яко не оправдится человек от дел закона, но токмо верою Иисус Христовою, и мы во Христа Иисуса веровахом, да оправдимся от веры Христовы, а не от дел закона (Гал. 2:16). Все бо сынове Божии есте верою о Христе Иисусе (3:26). Благодатию есте спасени чрез веру (Еф. 2:8). Без веры невозможно угодити Богу (Евр. 11:6).

На ряду с такими свидетельствами о необходимости веры для спасения, даже о вере, как едином условии спасения, новый завет учит о недостаточности одной веры для спасения. Так, Иисус Христос говорит: не всяк глаголяй Ми, Господи, Господи, внидет в царствие небесное, но творяй волю Отца Моего, Иже на небесех (Мф. 7:21 и след.). Как на отличительный признак Своих последователей и главную их

обязанность Он указывает на самоотвержение и несение креста, на последование за Ним, на подражание Ему: *аще кто хочет по Мне ити, да отвержется себе, и возьмет крест свой, и по Мне грядет (Мф. 16:24)*. Образ дах вам, говорил Он, показав пример смирения в умовении ног Своих учеников, да якоже Аз сотворих вам, и вы творите (Иоан. 13:15). Возьмите иго Мое на себе и научитесь от Мене, яко кроток есмь и смирен сердцем: и обряцете покой душам вашим (Мф. 11:29).

Ап. Иоанн говорит: *глаголяй в Нем, т. е. в Иисусе Христе пребывати, должен есть, якоже Он ходил есть, и сей такожде да ходит (1Иоан. 2:6)*. Сия есть заповедь Его, да веруем во имя Сына Его Иисуса Христа и любим друг друга, якоже дал есть заповедь нам (3:23).

Ап. Павел учит, что мы для того и искуплены Иисусом Христом, чтобы творить дела благие: *Того бо есмы творение, создани во Христе Иисусе на дела благая, яже прежде уготова Бог, да в них ходим (Еф. 2:10)*, что благодать для того и дарована нам, да отвергшися нечестия и мирских похотей, целомудренно и праведно и благочестно поживем в нынешнем веце (2Тим. 2:11–14), что не по вере только, но и по делам воздаст Господь людям в будущей жизни (Еф. 6:8; Рим. 2:6; 2Кор. 5:10; 9:6 и др.), и посему убеждает: *достойно благовествованию Христову жительствуйте (Фил. 1:27)*. По словам того же апостола: *обрезание ничтоже есть, и необрезание ничтоже есть, но соблюдение заповедей Божиих (1Кор. 7:19; сн. Гал. 5:6)*. *Аще имам всю веру, яко и горы представляти, любви же не имам, ничтоже есмь (1Кор. 13:2)*.

С особенною же силою показывается бесплодность мертвой, т. е. недейательной веры ап. Иаковым, который говорит: *от дел оправдается человек, а не от веры единыя (Иак. 2:24)* *Кая польза, братие моя, аще веру глаголет кто имети, дел же не имать? Еда может вера спасти его? Аще же брат или сестра нага будут и лишены будут дневныя пищи, речет же им кто от вас: идите с миром, грейтесь и насыщайтесь, не даст же им требования телеснаго, кая польза? Такожде и вера, аще дел не имать, мертва есть о себе... Ты веруеши,*

яко Бог един есть, добре твориши. И беси веруют и трепещут (14–17. 19 ст.).

Понятно, почему содеяние человеком своего спасения может совершаться и совершается не иначе, как *верую, поспешествуемой любовью*, т. е. верую, которой сопутствует, как ее следствие и наилучшее обнаружение, любовь к Богу и Господу Иисусу и ближним ради Его, иначе верую, действующую сама из себя и по себе в любви (*πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, med.. среднего залога, – Гал. 5:6)³⁷⁵). Нет другого имени под небесем, кроме имени Богочеловека-Искупителя, о котором бы можно спастись, т. е. освободиться от греха, оправдаться пред Богом, а чрез освобождение от греха избавиться от проклятия и смерти. Ни собственные усилия человека в делании добра, или исполнение дел закона, ни жертвы, ни обрезание, ни происхождение от Авраама, на чем основывали свою уверенность в оправдании иудеи и к признанию чего увлекали первенствующих христиан, не могут доставить человеку оправдания и спасения (см. особ. Рим. 1:17–5 гл.; Гал. 2:11–5:12). Как бы кто ни успевал в делании добра, какие бы подвиги ни предпринимал, «пусть он будет праведник, но будь он хоть тысячу раз праведник, он человек, пред Богом он все-таки виновен, – он не может быть чист от скверны»³⁷⁶). Его праведность только еще яснее даст ему возможность видеть свою вину пред вечным законом правды Божией. *От дел закона не оправдится всяка (никакая) плоть; законом бо познание греха (Рим. 3:20). Христос ны искупил есть от клятвы законныя, быв по нас клятва (Гал. 3:13)*, – вот в Ком единственная надежда на спасение для людей, которые все до одного *согрешиша и лишени суть славы Божия (Рим. 3:22–26)*. Только в Нем и чрез Него они могут познать, что Бог есть не грозный Судия, а любящий Отец, готовый спаси каждого кающегося грешника, обращающегося с мольбою о помиловании, а действительно познает любовь Божию, прощающую грешника, только тот, кто верует, что Иисус, пострадавший и распятый, есть действительно Сын Божий, посланный Отцем для спасения грешников, что Он готов взять на Себя грехи всякого грешника, лишь бы он с верою обратился

к Нему за помощью. Только верующий может обрести спасение. Так объясняется необходимость для спасения веры в Исккупителя и во все содержание Его откровения.

Но истинно спасающая вера в христианине не может быть лишь теоретическим признанием или только созерцанием спасающей любви Божией, явленной в искуплении. В познавшем не умом только, но и сердцем, что возможно и даруется спасение лишь во Христе, и действительно ищущем спасения, с верою необходимо соединяется отречение от зла, возненавидение его (покаяние). Там нет искреннего желания спасения, где нет самоосуждения, т. е. когда не тяготит человека греховное состояние³⁷⁷). Мало этого, познавший верою во Христа любовь Божию и сам не может не стремиться к Богу, не отвечать всеми силами своей души на Его любовь любовью же. Вера «вселяет в нас искупляюще-спасающего Христа и потому действует в нас со всею спасительностью непременно по подобию исторического подвига Христова».³⁷⁸) Как Сам Господь есть сама любовь, так и «истинно-христианская вера обязательно действует из себя самой и без всякого внешнего понуждения любовью и именно любовью Христовою.» Истинно верующий становится готовым и способным, при содействии благодати Божией, на всякие подвиги самоотверженной любви к Богу и ближнему: кто, спрашивает ап. Павел, *разлучит ны от любве Божия* (к Богу)? *Скорь ли, или теснота, или гонение, или глад, или нагота, или беда, или мечь? Но во всех сих препобеждаем за Возлюбльшаго ны* (т. е. Его силою). *Известихся бо* (ибо я уверен), *яко ни смерть, ни живот, ни ангели, ни начала, ниже силы, ни настоящая, ни грядущая, ни высота, ни глубина, ни ина тварь кая* *возможет нас разлучити от любве Божия, яже о Христе Иисусе Господе нашем* (Рим. 8:35, 37–39). Христос Спаситель о проявлениях этой любви говорит: *аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет* (Иоан. 14:23), а по словам ап. Иоанна: *сия бо есть любы Божия* (к Богу), *да заповеди Его соблюдаем* (1Иоан. 5:3; сн. 2:5). Другими словами, такая вера необходимо проявляется в жизни, согласной с верой, т. е. в добрых делах: «как огню свойственно есть согревать, воде орошать, свету просвещать, так вере

живой свойственно есть дела добрая показывать»³⁷⁹). Кто говорит, что верует, а жизни, согласной с верой, не имеет, т. е. не стремится к святости чрез побеждение в себе ветхого человека и исполнению в делах воли Божией, тот не имеет и истинной веры во евангелие: *глаголяй, яко познах Его (Бога Испытателя) и заповеди Его не соблюдает, ложь есть, и в сем истины несть* (1Иоан. 2:4).

Таков смысл откровенного учения о значении веры и добрых дел в деле нашего оправдания и спасения, или об условиях оправдания и спасения со стороны самого человека. Оправдывает человека собственно вера, но только настоящая, истинная вера, та, которая, действуя на волю человека, приводит человека к истинной жизни, побуждает его содевать свое спасение, иначе, – когда становится твердым убеждением, определяющим поведение человека. Посему можно сказать, что вера спасает делами, что добродетель необходимо не только в смысле следствия, но и условия спасения³⁸⁰), но, конечно, не в том смысле, чтобы делами человек зарабатывал себе спасение, что дела суть какие-либо заслуги, обязывающие Бога по правде воздавать за них вечными наградами. Дела сами по себе, в качестве внешних поступков или отдельных подвигов, не имеют в христианстве значения. Без веры никакие дела и не могут спасти человека. Поведение здесь ценится только, как выражение соответствующего настроения души, известного направления воли, хотя в свою очередь и влияет на образование этого настроения. Праведность духа, нравственное возрождение, а оно невозможно без веры, дает человеку вход в царство небесное, а не праведность, подобная праведности книжников и фарисеев (см. нагорную беседу Спасителя, особенно Мф. 5:20–22. 27–28. 38–39). *Если я раздам все имение свое, и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, – нет мне в том никакой пользы* (1Кор. 13:3; см. Рим. 4:2). Поэтому-то и может случиться, что две лепты, принесенные вдовицей, явятся ценнее множества приношений богачей (Лук. 21:1–4), а грешник мытарь окажется ближе к Богу, чем праведный фарисей (18:10–14), пришедшие в единоедесятый час и ничего не

сделавшие получают равное вознаграждение с трудившимися
весь день и перенесшими зной дневной (Мф. 20:1–16).

§ 111. Римско-католическое учение об оправдании и спасении человека

Учение об оправдании и спасении тесно связано с учением о первородном грехе и искуплении от греха. Сущность греха и искупление поняты католицизмом односторонне, с примесью пелагианских воззрений на состояние природы падшего человека. Понятно, что односторонним явилось и р.-католическое учение об оправдании и спасении с подобною же примесью пелагианства. К христианской религиозно-нравственной жизни католицизм применил правовые отношения, унаследованные им от древнего, языческого Рима, в котором право (*jus*) было основой и определяющим началом жизни, и истолковал учение об оправдании и вообще о спасении прямо с точки зрения правовых отношений между Богом и человеком. Таковое, т. е. чисто правовое воззрение на оправдание и спасение, как и на связанные с ним истины веры христианской, оформлено было в век схоластики, а утверждено в борьбе с протестантством в вероопределениях тридентского собора³⁸¹).

По р.-католическому учению, сущность первородного греха состоит не столько в повреждении духовно-телесной природы человека, которая и по грехопадении осталась почти такою же, какою и была (полупелагианство), сколько в том, что грехом своим человек *оскорбил Бога*, навлек на себя его праведный гнев и лишился благодати, «дара первобытной праведности» (*donum supernaturale, donum superadditum*), «узды», сдерживавшей страсти. Понятно, что вследствие этого искупление должно было иметь своею главною целью возвращение человеку благодати. Но благодать могла быть возвращена только возвращением к нему благоволения со стороны Бога, Которого человек оскорбил своим грехом. Таким удовлетворением Богу за нанесенное Ему оскорбление и были воплощение и смерть Сына Божия. Сын Божий принес не только полное удовлетворение оскорбленному величию и правосудию Божию, но и бесконечно превосходящее самую вину человека.

Не будь надобности в этом удовлетворении, не было бы надобности и в воплощении Сына. – для восстановления человека в невинное состояние достаточно было возвратить ему дар благодати, потерянный чрез грех. При сохранившихся почти неповрежденными грехом силах и возвращении дара первобытной праведности он в состоянии и сам собственными трудами и подвигами *заслуживать* или приобретать *право* на получение наград от Бога, или вечного блаженства. Соответственно с такими представлениями о грехе, искуплении и состоянии природы падшего человека оправдание и спасение человека совершается, по р.-католическому учению, не заслугами только Христа Спасителя, но и заслугами самого человека. Человек может сделать даже больше, чем сколько нужно для его личного спасения, как и Христос сделал более, чем сколько нужно для удовлетворения правды Божией за грехи людей. Раскрывается это учение таким образом.

I. Иисус Христос заслужил благодать Божию, освобождение от осуждения за грех и вечное блаженство для всего человечества. И она даруется людям ради Его заслуг, ибо без благодати они не могли бы оправдаться и спастись. При содействии этой благодати, т. н. *предваряющей*, вследствие возбуждения или прикосновения ее к сердцу человека, мгновенно разрешающего свободу от связывающего ее греха, человек готовится к оправданию в крещении³⁸²). Это благодатное возбуждение происходит при призывании человека ко спасению, тогда, когда он слышит благовестника и *"верит"* в истинность того, что свыше открыто и обетовано, а также и особенно в то, что нечестивый оправдывается Богом по благодати Его, избавлением о Христе Иисусе»³⁸³). Поэтому вера в смысле *доверия* к словам благовестника, или «самого твердого согласия на все открытое свыше»,³⁸⁴) есть первое действие благодати в душе обращающегося грешника. Дальнейшие действия предваряющей благодати суть: сознание человеком своей греховности, страх пред правосудием Божиим, надежда на помилование, любовь к Богу, отвращение от грехов, покаяние, решимость принять крещение, начать новую жизнь и

соблюдать заповеди Божии, – все это вместе взятое составляет момент *приготовления* (dispositionis) к *оправданию*³⁸⁵).

На этой подготовительной к оправданию ступени, учат некоторые из римских богословов, человек уже может совершать духовные подвиги, – добрые дела, которые являются как бы *заслугами*, за которые Бог затем в крещении дает ему благодать оправдания. Таким добрым делам усвояют название *merita de congruo*. Они совершают не при помощи благодати оправдания, а при помощи естественных сил самого человека и принимаются Богом за заслуги как бы из чувства приличия (*ex congruo*)³⁸⁶).

За приготовлением следует самое *оправдание* в т. крещения, или т. н. *влитие благодати* (*infusio gratiae*). В этом таинстве Бог вливает в человека Свой сверхъ-естественный дар (*supernaturale donum*), или Свою благодать, которая освящает и обновляет его природу и чрез то освобождает от всех его грехов – первородного и личных, а вместе с тем и от всех наказаний – временных и вечных. Человек становится не по имени лишь только, но и на самом деле праведным, вследствие влития в него благодать³⁸⁷).

За оправданием в таинстве крещения, учит католицизм, начинается *второе оправдание* (*secunda justitatio*), в котором праведный делается еще праведнее (*justus efficitur justior*), иначе называемое *увеличением святости*, полученной в первом оправдании, посредством доброделания в последующей жизни³⁸⁸).

В первом оправдании человеку дается известная степень святости, достаточная для получения права на загробное блаженство. Но Бог «не желал, чтобы Христовы заслуги приносили нам пользу без всякого содействия с нашей стороны»³⁸⁹), и потому, по определению Божию, и человеческое делание должно иметь свое место и свое значение. Святость или праведность, даруемая в крещении, как не произвольная (собственно *infusio gratiae*), для всех равна, но сохранить ее в себе и увеличить, чтобы за это получить тем большую награду, это уже дело человека (хотя не без помощи Божией). Своим старанием, своими усилиями или *добрыми делами* человек

может к усвоенной им Христовой заслуге прибавить еще собственную, и, таким образом, увеличить самостоятельно свой венец. При этом правовая точка зрения католицизма на спасение сказалась грубо-механическим представлением нравственной деятельности человека. Дела понимаются исключительно в смысле *суммы внешних поступков*, служащих обнаружением внутренней святости. Бог, по смыслу р.-католического учения, ищет не святости, как общего *устроения души*, а *обнаружения* этой святости во вне: оправдывают человека именно дела. Делами человек заслуживает новый дар сверхъестественный (*supernaturale donum*), т. е. Бог, видя добродетель человека, прибавляет в награду за него той святости и праведности, которую Он излил на человека при оправдании³⁹⁰), и этим дает человеку возможность делать еще больше добрых дел, чтобы снова заслужить приращение святости, или тем более оправдаться и т. д.³⁹¹). Достигнутая таким образом святость в свою очередь заслуживает блаженство за гробом, а добрые дела, совершаемые при помощи *влитой* благодати, суть заслуги в собственном смысле – заслуги не *de congruo*, а *merita de condigno*, т. е. такие заслуги, которые человек *может прямо предъявить* Богу, как дающие неотъемлемое право на получение вечной жизни, и за которые Бог дарует вечную блаженную жизнь, как нечто *должное*. Правда, рассуждает кардинал Беллярмин, они получают начало «*ex gratia Dei*», но тем не менее со стороны человека они – заслуги «*ex iustitia*». Человек не может требовать чего-либо от Бога, потому что все – Его, но по условию (*ex pacto*), по которому Бог не хочет требовать дел наших от нас даром, но желает воздать награду *пропорционально делам*, мы можем *требовать* от Него награды (*vere possumus ab Eo mercedem exigere*). Раб не может требовать от своего господина какой-либо награды, хотя все, что приобретает, приобретает своему господину, но если господин захочет отдать рабу труды его и обещает еще за них награду, то раб *по праву* будет требовать награды за дела свои. Дела праведников, впрочем, утверждает кардинал, составляют заслуги и по своему достоинству или

существо, а посему не по условию только (или конвенции), но и по самой сущности своей достойны награды³⁹²).

Блаженство вечной жизни, даруемое людям достойным, таким образом является не даром только Божиим, а и *наградой*, даже более *платою* (*merces* – то, чем оплачивается чей-нибудь труд или дело, как бы некоторая цена последнего) за земные подвиги и труды человека³⁹³).

Но римский католицизм, увлекаемый правовой точкою зрения на спасение, не удовольствовался признанием добрых дел человека заслугами пред Творцом. Придумана им еще возможность *сверхдолжных дел*. Вопреки словам царя – пророка: *широка заповедь Твоя зело* (Пс. 118:96), католицизм считает закон Божий таким ограниченным, что можно не только легко выполнить его, но сделать многое и свыше его требований. Закон, по понятиям р.-католика, делится на *заповеди* (*praescripta*) и *советы* (*consilia perfectionis* – советы совершенства, а также – *consilia evangelica*). Заповеди предлагаются всем без исключения христианам, а советы – это, так сказать, высшая мораль, обязательная только для желающих достигнуть высшего нравственного совершенства, но неисполнение их не вредит вечному спасению. Исполняя заповеди, человек делает должное, сам для себя заслуживает спасение, а следуя советам, он совершает сверхдолжное, и не только заслуживает для себя лично вечную жизнь, но может заслужить ее и для других³⁹⁴). Учение о сверхдолжных делах, очевидно, составляет лишь завершение правового воззрения р.-католической церкви на оправдание. Если в деле приготовления к оправданию человек еще не облагодатствованный оказывает заслуги (*de congruo*), то притязание человека на заслуги должно увеличиваться в той степени, в какой увеличивается его облагодатствование. Получив благодать крещения, человек оказывает заслуги в собственном смысле (*merita de condigno*). Но с возрастанием в благодати, с получением дара постоянного пребывания в ней, заслуженность человеческих дел становится преизбыточною: человек оказывает заслугу сверхдолжные (*merita superabundantia* или *supererogatoria*), которых достаточно не только для наследования им личного блаженства, но для

заслужения вечной жизни и для тех, у коих собственных добрых дел не достаточно. Таковы заслуги святых людей. Заслуг святых так много, что они вместе с заслугами Христа Спасителя составляют *неисчерпаемую сокровищницу сверхдолжных дел* (thesaurus supererogationis operum aut meritorum). Из этой сокровищницы, находящейся в распоряжении Римской церкви, церковь в лице своего главы-папы в праве брать заслуги в желаемом количестве и вменять их другому лицу³⁹⁵). Отсюда возникли т. н. *индульгенции*.

Таково в основных чертах учение Римской церкви об оправдании и спасении человека: у благодати и веры она отняла почти всякое значение и силу в оправдании. Вера только знакомит христианина с Богом. Благодать лишь помогает ему в его самостоятельной деятельности. И только эта последняя имеет все достоинство в деле оправдания: человек сам начинает его, сам и заканчивает. Пелагианские представления о состоянии природы падшего человека, оставшейся почти неповрежденною, должны были привести к пелагианским же и заключениям. Если человек при помощи влитой благодати крещения сам содевает свое спасение и даже заслуживает, то оставалось сделать только один шаг к тому, чтобы совсем отвергнуть значение благодати в деле спасения. Применение же к религиозно – нравственной жизни правовых отношений сообщило всему этому учению внешне юридический характер: человек зарабатывает себе спасение, как наемник в доме Отца, никогда не могущий быть Его сыном, а Бог дарует блаженство в качестве платы за наемнический труд. Чем и как живет душа наемника, обновляются ли его дух и сердце, – это является при правовом мировоззрении второстепенным.

II. Юридическое понимание дела оправдания и спасения человека с сильным наклоном в сторону пелагианства уже показывает, почему р.-католическое учение об оправдании и спасении не может быть признано истинным. Из частных положений этого учения ограничимся объяснением неправоты лишь некоторых, главнейших.

Так, основная мысль, проникающая все это учение, будто человек выслуживает свое спасение, есть мысль ложная. На

самом деле спасение человека есть дар Божий, дело Его неизреченного милосердия. *Благодатию есте спасени чрез веру, и сие не от вас, Божий дар... Оправдаеми туне, благодатию... не по делом нашим, но по благоволению Божию, и благодати, данной нам о Христе Иисусе*, – вот как научает откровение веровать в тайну нашего спасения и оправдания (Еф. 2:8; 2Тим. 1:9; Деян. 15:11 и др.). Преувеличенные представления о самодеятельности и разных видах заслуг человека в устроении спасения являются умалением великого дела Христа Спасителя. Без Его заслуг ни за какие дела не было бы нам даровано спасение, а Его заслуги достаточны для спасения всего мира и на все времена.

Ту веру, которую р.-католики называют оправдывающею, на самом деле нельзя признать таковою. Вера р.-католиков есть лишь «твердое согласие иа все, что открыто Богом», следовательно, есть простое знание, вера рассудочная (*notitia, assensus*), а не вера сердца, не нравственное начало жизни и деятельности, иначе, – есть вера мертвая, формальная, могущая быть бесплодною и все-таки оставаться верою³⁹⁶). Она и нужна человеку только для того, чтобы узнать Бога и Его требования, за исполнение которых назначаются Им милости и награды. Этим и исчерпывается все значение веры. Такое понятие о вере принято католицизмом, очевидно, лишь для того, чтобы возможно было отделить от веры дела и признать за ними значение личных заслуг пред Богом, каковое отделение было бы затруднительно при понятии об оправдывающей вере, как живой, обнаруживающейся в делах³⁹⁷). Можно подумать, что настаивая на независимости веры от дел, римская церковь опасается, как бы не уронить достоинство дел и не отдать на разграбление свою «сокровищницу сверхдолжных дел».

Р.-католический взгляд на добрые дела христианина, как на заслуги пред Богом, есть взгляд неправильный. В самом деле, Бог есть существо бесконечное и всесовершенное, всемогущий и всеблагий Творец человека, а человек – существо тварное, не только ограниченное и немощное, но и грешное, самое бытие которого сохраняется благодатью Творца. Возможно ли же допустить, чтобы он мог совершать какие-то такие заслуги пред

Богом, за которые Бог должен воздавать человеку блаженством, как чем то должным, заслуженным? Думать так не только нечестиво, но и безумно. *Разве может человек, спрашивает Елифаз, доставлять пользу Богу? Разумный доставляет пользу самому себе. Что за удовольствие Вседержителю, что ты праведен? И будет ли Ему выгода от этого, что ты содержишь пути свои в непорочности (Иов. 22:2–3)?* «Бог, говорит блаженный Августин, не нуждается и в самой человеческой праведности, и все то, в чем выражается истинное почитание Бога, полезно человеку, а не Богу. Не скажет, конечно, никто, что был полезен источнику, когда пил из него, или свету, когда видел его»³⁹⁸). «Человек, вразумляет св. Григорий нисский, это слабое и кратковременное существо, хорошо уподобляемое траве (Пс. 102:14), сегодня существующий, а завтра нет, – верит, что достойно почтил Божеское естество! Это подобно тому, как если бы кто зажегши тонкую нить из пакли, подумал, что он этой искрой увеличивает блеск солнечных лучей»³⁹⁹). Представления о делах, подобные р.-католическим, возможны были разве в нравственном сознании ветхозаветного иудея, который, живя под законом и упоая оправдаться от дел закона, готов был измерять свою праведность и заслуги пред Богом количеством выполняемых им предписаний закона, но совершенно несовместимы с духом жизни обновленного во Христе человека, живущего под благодатью и оправдываемого заслугами Христовыми и верою. В христианах, совершающих заповедь Божию, и не бывает сознания и чувства, что они совершают какую-либо заслугу пред Богом, обязывающую Бога вознаградить нас. Они веруют, что если спасаются, то спасаются заслугами Христа Спасителя, верою в Него, а дела являются лишь необходимым следствием и наилучшим обнаружением этой веры, выражением благодарности и послушания нашему Искупителю. Думать иначе значило бы приравнивать свои дела к заслугам Искупителя, отрицать свою безответность пред Богом, считать себя имеющим право на заключение договора (конвенции) с Богом, как равного с равным и предъявлять Ему Его долговые обязательства и требовать от Него уплаты долга.

Далее, все добрые дела христианина суть *плоды Духа Святаго* (Гал. 5:22), даруемого по заслугам Испытателя. Без Мене не можете творить нечестно, учил Спаситель. Но если дела суть дары Божии, то есть ли здравый смысл в признании их заслугами, за которые Бог должен нас награждать? *Что имаша, егоже неси приял?* говорит апостол. *Аще же приял еси, что хвалишиися, яко не прием* (1Кор. 4:7)? «Если бы Бог, говорит преп. *Макарий египетский*, вступил с нами в суд, то не нашлось бы ничего, по истинной правде человеку принадлежащего; потому что и имения и все мнимые блага земные, при которых человек может делать добро, и земля и все, что на ней, и тело самое, и самая душа принадлежит Ему. И не только все прочее, но и самое бытие человек имеет по милости. Поэтому какая же у него собственность, которою по праву мог бы он похвалиться и оправдаться»⁴⁰⁰)? «Ты никогда не будешь щедрее Бога, пишет св. *Григорий Богослов*, хотя бы и пожертвовал всем, что имеешь, хотя бы отдал вместе с имуществом и самого себя: ибо и то самое, чтобы отдать себя Богу, человек получает от Него же. Сколько ты ни уплатишь Ему, все еще больше того будет оставаться на тебе, и ничего не дашь ты своего, поскольку все от Бога. И как нельзя опередить своей тени, которая постольку подвигается вперед, поскольку мы идем вперед и всегда в равном расстоянии нам предшествует; как нельзя телу вырасти выше головы, всегда над ним возвышающейся: так и нам невозможно превзойти дарами своими Бога. Ибо мы ничего не даем такого, что не принадлежало бы Ему, или что было бы вне круга Его щедрости. Помысли, откуда в тебе бытие, дыхание, разумение? Откуда то высочайшее преимущество, что ты знаешь Бога, надеешься царствия небесного?»⁴⁰¹) «Что воздадим милосердому Богу, спрашивает св. *Ефрем сирийский*, за все сии блага и дары, за то, что снишел Он с небес от Отца, или что ради нас воплотился во чреве, или что за нас был заушен? Чтобы воздать за одно заушение, то если бы мы тысячи лет жили на земле, ничем не могли бы вознаградить за сию Божию милость»⁴⁰²). «Не дар даешь (Богу, подвизаясь в добре), говорит св. *Кирилл иерусалимский*, ибо ты прежде получил от Него, но воздаешь за

дар, воздавая должное Тому, Который распят за тебя на Голгофе»⁴⁰³). «Дети, объясняет св. Тихон задонский, какое ни делают почтение и угождение отцу своему, должное ему, яко родителю, воспитателю и промыслителю, воздают, иначе бы неблагодарны были; тако христиане, как ни тщатся угождать небесному Отцу, должное воздают и тем заслужить ничего не могут; но что от Бога получают, туне получают. Богу бо за благодеяние Его к нам показанное и показуемое никак и ничем не можем воздать, но всегда пред Ним должниками остаемся»⁴⁰⁴).

Правовым р.-католическим воззрением на дела утверждается, что награды в вечной жизни за дела – заслуги будут «пропорциональны» делам. Конечно, награды должны быть пропорциональны заслугам. Но можно ли говорить о «пропорциональности», или лучше – равенстве между делами – заслугами и наградами, когда все спасение человека совершается заслугами Исккупителя, и без них было бы невозможно, когда самые дела – плоды Духа, хотя совершаемые при участии свободы? Мало этого. Что такое земная жизнь в сравнении с загробным блаженством? Ничтожная капля в сравнении с целым океаном. Если, следовательно, дела человека имеют какую-нибудь ценность, то во всяком случае не для получения вечного блаженства. *Аще Авраам от дел оправдася, имать похвалу, но не у Бога (Рим. 4:2)*. Кратковременное земное делание не соответствует вечному и нескончаемому блаженству: *кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу (2Кор. 4:17)*. Но время и вечность противоположны между собой не только по своей продолжаемости, количественно, – еще более они несравнимы между собой по своему содержанию, по своему качественному различию. Какие бы труды ни предпринимал человек, какие бы страдания он ни претерпел, все это – ничто в сравнении с тем блаженством, которое он за это получает: *око не виде, ухо не слыша и на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Бог любящим Его (1Кор. 2:9)*. Можно ли в виду этого утверждать «пропорциональность» между земным трудом и вечным

воздаянием? Не должно быть речи о равенстве между земными делами и вечным воздаянием и вот почему. Если измерять отношения между Богом и человеком правовой меркой и последовательно до конца ее держаться, то нужно признать, что, как всякое дело доброе дает человеку хоть призрак права на награду, так, с другой стороны, всякий грех с необходимостью требует удовлетворения, так сказать, платы за себя (как католики и учат действительно), следовательно, отнимает и последний призрак права на какую-нибудь награду от Бога. Грех – принадлежность не одних только несовершенных; он есть явление всеобщее, и каждый без всякого колебания может сказать о себе: *как оправдается человек пред Богом? Вот Он и слугам Своим не доверяет и в ангелах Своих усматривает недостатки: тем более в обитающих в храминах из брения, которых основание прах, которые истребляются скорее моли (Иов. 9:2; 4:18–19).* «Пусть, говорит св. И. Златоуст, будет кто-нибудь праведник, но будь он хоть тысячу раз праведник, и достиг до самой вершины, так, чтобы отрешиться от грехов, он не может быть чистым от скверны; хотя бы он был тысячу раз праведник, но он – человек»⁴⁰⁵). Где же здесь возможность требовать от Бога какой-нибудь награды, какого-нибудь удовлетворения, когда с нашей стороны происходит только нарушение завета с Богом, только увеличение и без того великого долга? «Знай, говорит св. Тихон задонский, что мы никакого добра у Бога не заслужили, но напротив того, всякого наказания достойны, и какое бы наказание ни было, грехи наши большего еще достойны»⁴⁰⁶).

Но не оправдывается ли р.-католическое усвоение добрым делам значения заслуг всеобщим убеждением христиан о загробном воздаянии и прямым учением св. Писания и Предания церкви о загробных наградах святым и наказаниях грешников? Конечно, оправданный делает добро имея убеждение в том, что он удостоится, как верный и добрый раб, небесной награды. Если бы не было этого убеждения, тогда бы и добродетельная жизнь была невозможной. «Кто захотел бы принимать на себя столь горькие труды, если бы не имел сладкой надежды во Христе»? спрашивает св. Кирилль

*александрийский*⁴⁰⁷). И в св. Писании во многих местах добрые дела представляются как бы дающими право на вечное блаженство. Сам Иисус Христос весьма часто, убеждая Своих слушателей к той или другой христианской добродетели, к христианскому поведению вообще, указывал на то, что за такое поведение последует награда на небесах (напр. Мф. 6:1–6), что не останется без награды подача и единой чаши студеной воды (Мф. 10:41–42). Апостолы загробную награду сравнивают с наградой на ристалищах, с венцом победителей (1Кор. 9:24–25; Фил. 3:14; 2Тим. 4:8; 1Петр. 5:4 и др.). Равно удерживая христиан от каких-нибудь пороков, Иисус Христос и апостолы нередко указывают на наказание, какое постигнет грешников (Мф. 10:36; 22:13; 25:41–46; Лук. 12:47; Рим. 2:9; 2Кор. 5:10; 1Солун. 4:3–6 и др.). Тоже встречается часто и в святоотеческих творениях⁴⁰⁸). Правовым пониманием нравственной жизни эти места объясняются в том смысле, что добрыми делами люди заслуживают вечное блаженство, их дела есть как бы цена, плата за него со стороны человека. Но откровение учит, что Сын Божий пришел не для того, чтобы Ему служили, но чтобы *послужить* и *дать душу Свою* за нас (Мф. 20:28), что Отец небесный готов всех миловать, лишь бы они обратились за этой милостью (Мф. 7:7–11; Лук. 6:35) и дарует Сам все для нашего спасения. Отцы церкви разъясняли, что в нашем спасении действует милость Божия, готовая всегда дать даже более, чем требуется. Наше личное участие в своем спасении как бы пропадает пред величием Того, что делает для нас и в нас Господь, – так что вполне точно выражает православное учение о спасении св. *Афанасий*, говоря, что «все спасение наше приписывать должно милости Божией»⁴⁰⁹). Посему же, признавая необходимыми дела для спасения, отцы церкви тем не менее спасение приписывали не делам, не заслуге, а исключительно милости Божией. «Вечный покой, говорит св. *Василий В.*, предстоит тем, которые в здешней жизни законно подвизались, – покой не по заслуге дел воздаваемый, но по благодати великодаровитого Бога, даруемой уповавшим на Него»⁴¹⁰). Св. *И. Златоуст*, объясняя слова апостола: *дарование Божие – живот вечный* (Рим. 6:23), пишет: «апостол

не сказал, что она (жизнь вечная) есть награда за нашу заслугу, но – *дарование Божие*, показывая, что мы освободились (от смерти) не сами собою и получили не долг, не награду, не воздаяние за труды, но все это произошло по благодати. И отсюда видно преимущество благодати, потому что она не только освободила нас и не только привела к лучшему, но и совершила все это без наших усилий и трудов, ...даровала чрез Сына»⁴¹¹). «Все доброе и спасительное, соделанное для нас Богом, говорит св. *Григорий нисский*, совершенно по благодати и благости, а нами не подано никакой причины к оказанию нам добра»⁴¹²). Поэтому о добрых делах христианина можно лишь сказать, что «Бог по Своему милосердию вменяет их человеку в заслугу» и дарует вечное блаженство, но не то, что они сами по себе суть заслуги человека пред Богом, обязывающие воздавать блаженством, как чем-то должным. Отсюда понятно, что не с правовой точки зрения, но по внешнему закону равного вознаграждения должно объяснять и указываемые места Писания и творений святоотеческих о будущем воздаянии праведникам и грешникам. Во многих случаях слово Божие и отцы церкви, указывая человеку на вечное блаженство праведников и вечные мучения грешников, хотят выразить лишь ту мысль, что святость есть истина, а грех – ложь, и потому первая имеет в себе залог торжества, вечна, а второй необходимо должен привести к гибели, к посрамлению. Другими словами, – это убеждение в том, что наш святой Бог есть единый истинный Бог и Его закон есть единый истинный закон бытия, Его учение – истина, почему Он не допустит чтобы зло на веки торжествовало, что восторжествуют истина и добро: *спасение Божие пребудет вечно и правда Его не престанет* (Пс. 51:6). Поэтому то мы и должны держать всегда в уме «чаяние жизни будущего века», чтобы наша жизнь по вере имела смысл. Если не будет того дня, когда можно будет *видеть различие между праведным и нечестивым, между служащим Богу и не служащим* (Мал. 3:18), в таком случае правы те, которые говорят: *тщетно служение Богу и что пользы, что мы соблюдали постановления Его?... потому что в этом мире лучше устраивают себя делающие беззакония*

(ст. 14–15.), – «да ямы и пиемы». Это не наемническое нежелание делать добро иначе, как за плату, а прямое требование здравого смысла, потому что в противном случае добродетельный человек не может дать отчета в своем уповании. Вот почему необходимо при учении о добродетели указывать на следующее за нее вечное блаженство, – будущее торжество добра.

Есть, конечно, в Писании и у отцов церкви прямые попытки побудить человека к доброделанию обещанием наград. Но это вытекает не из существа учения, не из мысли, что добрые дела – заслуги, а имеет происхождение случайное, обусловленное степенью развития людей, уступкою обычному человеческому настроению. Истинные христиане, в которых пребывает помазание от Святаго и которые не имеют нужды, чтобы кто учил их (1Иоан. 2:27), горя любовью ко Христу, исполняют волю Его. Но проповедникам истины приходилось обращаться главным образом к грешникам, обленившимся нравственно, себялюбцам, которым нельзя объяснить величие и красоту добродетели самой в себе. Необходимо было, следовательно, прежде всего указывать, что и для благоденствия пребывать во грехах пагубно, что прогневать Бога не только прискорбно и стыдно, но и страшно, и напротив, что труды в здешней жизни будут сторицею вознаграждены в жизни будущей. Это т. н. второстепенные побуждения к добру и уклонению от зла, – для нравственно немощных. «Если ты раб, говорит св. Григорий Богослов, бойся побоев. Если наемник, одно имей в виду – получить. Если стоишь выше раба и наемника, даже сын, стыдись Бога, как Отца: делай добро, потому что хорошо повиноваться Отцу. Хотя бы ничего не надеялся ты получить, угодить Отцу само по себе награда»⁴¹³). Доброделание из-за награды или из-за страха, это, по выражению св. отца, – «кормчество». Источник такого доброделания, по словам св. И. Златоуста, в себялюбии, в отсутствии любви к Богу и Христу. «Что ты говоришь, малодушный, жалкий человек? – восклицает святитель: – тебе предлежит нечто сделать угодное Богу, и ты стоишь с заботою о награде? Если бы тебе, сделавши это, предлежало впасть в геенну, то и тогда разве следовало бы

уклоняться, а но с великою готовностью приниматься за делание добра? Ты делаешь приятное Богу, и ищешь еще другой награды? Истинно не знаешь ты, какое великое благо угодить Богу; потому что, если бы ты знал это, то никакой другой награды не сравнял бы (с этим благом). Разве не знаешь, что награда тебе будет больше, когда ты станешь делать должное, не надеясь на награду?»... И еще: «о, беспечность, о, неблагодарность! Мы, которые всегда живем во грехах и пороках, если когда-либо сделаем какое-либо и малое добро, то, по примеру безрассудных рабов с большою мелочностью высчитываем и со строгой точностью определяем вознаграждение, если только дело заслуживает какой-нибудь платы. Но ты получишь большую награду, если станешь работать не в надежде на награду. Ведь говорить об этом и точно высчитывать – это занятие свойственное больше наемнику, нежели благоразумному слуге. Должно все делать для Христа, а не для награды. Потому Он и угрожал геенною, и обещал царство, чтобы мы возлюбили Его⁴¹⁴). Неодинаковость загробного воздаяния праведным и грешным, таким образом, не может служить основанием для учения о добрых делах, как заслугах.

Венцем и завершением правового воззрения Римской церкви на оправдание служит учение о сверхдолжных делах и особой сокровищнице этих дел. Ради этой сокровищницы с индульгенциями собственно измышлена и теория об оправдании добрыми делами – заслугами. Учением о сверхдолжных делах святых ниспровергается дело спасения людей, совершенное Иисусом Христом. Все люди спасаются единственно заслугами Иисуса Христа, которые безмерны и не нуждаются ни в каком прибавлении, ибо Он есть воплотившийся Сын Божий. На самом деле и нет и не может быть никаких сверхдолжных человеческих дел. Иисус Христос, возвестив людям совершеннейший закон нравственной жизни, указал им такой идеал добра: *будьте совершенны, якоже Отец ваш небесный совершен есть* (Мф. 5:48), а в Самом Себе явил совершеннейший образец святости, которому христиане должны подражать (1Иоан. 2:6; 1Петр. 2:21; Еф. 5:2), – подражать в том

смысле, что и в христианине должны быть те же чувствования (внутреннее настроение), какие и во Христе Иисусе (Фил. 2:5–8). В силу этого человек не должен удовлетворяться достижением какой-либо определенной ступени совершенства, а должен безостановочно восходить от силы в силу, *дондеже достигнем вси в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова* (Еф. 4:13; сн. Фил. 3:14–15), стремиться к совершенному освобождению от греха и непреткновенности в добре. Но такое нравственное состояние, имеющее открыться в день Христов (Фил. 1:9–10), свойственно не настоящей, а будущей жизни. На земле самые лучшие христиане, достигшие, сколько можно судить людям, наибольшей высоты нравственного совершенства, сами менее всех других знают о своей высоте; напротив, приближаясь к своей цели, они со всею искренностью и более чем когда-либо говорят о своем личном недостоинстве, и своего очищения, прощения своих грехов ожидают единственно от милующей благодати Божией (1Иоан. 1:8–10; сн. Фил. 3:13–14). Каким же образом можно говорить о добре сверхдолжном, когда человек не в состоянии сделать и должного? В обличение такого самомнения Спаситель говорил: *егда сотворите вся повеленная вам, глаголите, яко раби неключими есмы* (мы рабы ничего не стоящие), *яко, еже должны бежом сотворити, сотворихом* (Лук. 17:10).

Защитники сверхдолжных дел для обоснования этого учения разделяют нравственный закон Христов на заповеди и советы. Первые общеобязательны для всех, последние – необязательны, а предлагаются лишь для ищущих высшего совершенства, для исполнивших заповеди. Выполняя советы, последние совершают добро сверхдолжное. Такое понимание евангельского закона встречается и в произведениях православных писателей, но оно неправильно⁴¹⁵). Никто не может утверждать, что он заповеди исполнил, и может уже приступить к совершению сверхдолжного добра. Стремление к достижению высшего совершенства – общехристианский долг. Любовь к ближним должна простираться до самопожертвования; любовь к Богу должна проникать все сердце, всю душу, и разумение христианина (Мф. 22:37). О

сверхдолжном совершенстве, о сверхдолжной любви не может быть и речи; для этого человек должен стать выше своей природы.

Сторонники сверхдолжных дел основание для этого своего мнения видят в некоторых местах Писания, в которых будто бы лишь условно, для ищущих сверхдолжного совершенства, предъявляются некоторые особенные, не общехристианские требования, как-то: об отречении от собственности, или нестяжательность, напр., богатому юноше (Мф. 19:21), об отречении от семьи, или девство, и об отречении от собственной воли, или безусловное послушание (то и другое предполагают вытекающим из требования Спасителя следовать за Ним, и кроме того ссылаются на Мф. 19:11–12 и 1Кор. 7 гл.). Но в указанных местах предъявляются требования не сверхдолжного, а общехристианского совершенства; это *условные заповеди*, которые однако обязательны для некоторых, для тех, которые могут не иначе достигать общехристианского совершенства, как под условием их исполнения. Богатый евангельский юноша, не свободный от фарисейского (номистического) понимания закона Божия, как видно из евангельского рассказа, не иначе мог вступить на путь истинного исполнения заповедей Божиих, как под условием отречения от собственности, ибо его богатство было для него своего рода идолом, богом, препятствовавшим ему вступить на истинный путь спасения. Слова Спасителя об отречении от богатства было лишь побуждением для него вникнуть в свое внутреннее состояние, познать, что он не стоит на истинном пути к совершенству, а если хочет стать на этот общеобязательный путь, то должен устранить препятствие к тому – свою привязанность к богатству. Подобными же условными заповедями являются и наставления об отречении от семьи и послушании.

§ 112. Лютеранское учение об оправдании человека и его условиях

Крайности р.-католического учения об оправдании, в особенности учение о добрых делах, как заслугах, и применение его к церковно-религиозной жизни вызвали протест со стороны реформации XVI в. С отрицания индульгенций и связанного с ними всего учения Римской церкви об оправдании началась и самая реформация⁴¹⁶). Вместо отвергнутого р.-католического учения протестантство (лютеранство и реформаторство) провозгласили новое учение об оправдании, противоположное р.-католическому, однако не менее одностороннее и также проникнутое духом чисто юридических представлений об отношениях между Богом и человеком. Это есть учение о том, что *человек оправдывается единою верою* (*per solam fidem*), – разумеется, без дел или независимо от дел, с пониманием самого существа оправдания в чисто юридическом смысле. По слововыражению формула об оправдании единою верою является как будто взятою у ап. Павла (Рим. 3:28; 4:5–6; Еф. 2:8–9), но под нею скрываются понятия и воззрения на оправдание, осуждаемые откровением. Чтобы убедиться в этом, раскроем, I) что такое лютеранская и вообще протестантская оправдывающая вера, II) в чем состоит или как понимается протестантством самое оправдание (его сущность), и, наконец, III) в каком отношении по этому учению находятся добрые дела к оправданию и вере⁴¹⁷).

I. По происхождению своему оправдывающая вера, как и все обращение человека, учит протестантство, есть дар Божией благодати. В грехопадении так глубоко повреждены силы человека, что он сделался не способным к деятельному и совместному с благодатью участию в своем обращении и возрождении. Он стал в нравственном отношении соляным столпом, в который была превращена жена Лота (выражение Лютера), безжизненною статуею, без глаз, без чувств, без сердца. До своего обращения он есть не более, как камень, пень, земляная глыба в отношении к действиям благодати; к

восприятию ее он не может подготовить себя никакими усилиями воли⁴¹⁸). Напротив, он способен лишь противиться действиям благодати, и в этом отношении является даже худшим камня или пня⁴¹⁹). Посему Сам Бог действием Духа Святого начинает и производит *обращение* (conversio) падшего человека, т. е. совершает «такое изменение в его разуме, сердце и воле, что человек (разумеется, действием Св. Духа) делается способным воспринять сообщаемую благодать»⁴²⁰). Через проповедь евангелия Он *влечет* (trahit) человека ко спасению⁴²¹). Благодать, приходящая со словом о спасении во Христе, пробуждает в нем скорбь о грехе, производит веру в Исккупителя и оправдывает уверовавшего, иначе – «Господь в обращении посредством влечения (tractionem, id est motum et operationem) Св. Духа из людей противящихся и не желающих (спасения) делает желающих». Воля самого человека «при обращении находится в чисто пассивном состоянии (pure passive se habere), т. е. по отношению к божественной благодати в возбуждении ею новых стремлений» в душе обращаемого, и только «после того, как Дух Св. совершит возрождение и обращение, изменит и возродит волю человека *исключительно* Своею божественною силою и действием (sola sua divina virtute et operatione), эта новая воля человека является орудием и органом Бога Духа Святого, так что она не только воспринимает благодать, но и содействует Св. Духу в следующих Его действиях», имеющих целью спасение человека⁴²²).

Предметом (объектом) оправдывающей веры служит не вера лишь вообще во все то, что возвещается в слове Божиим и излагается в символах веры. Такая вера (называется она в символических книгах лютеран – fides generalis) недостаточна для оправдания; как бесы, веруя, трепещут, так и в человеке эта вера производит только страх суда Божия. Главный предмет оправдывающей веры, делающей ее спасительною (fides salvifica или justificans), – это субъективная уверенность спасаемого человека в том, что Христос принес достаточную жертву умиловления не просто за грехи людей вообще, а именно и за его *личные грехи*, желает его *личного* спасения, что ради этой жертвы Он прощает его именно грехи (отсюда

наименование спасающей веры – *fides specialis*), иначе спасающая вера есть твердое упование на заслуги Христа и присвоение их верующим самому себе, *уверенность в своем личном спасении*.⁴²³) Эта вера и производит то, что тот, кто имеет такую веру, из преступника, каков падший и вообще всякий человек до появления в нем веры, становится в очах Божиих человеком оправданным. Чтобы придать оправдывающей вере больше жизненности, действенности, протестанты заявляют, что эта вера не есть лишь познание умом евангельской вести о спасении (*notitia*), и принятие ее умом, как истины или факта (*assensus*), но обнимает и волю и чувство или сердце (есть *fiducia*), ибо верующий знает и чувствует, что искуплен именно он, желает личного своего искупления и вверяет свое спасение, всего самого себя Христу⁴²⁴). Поэтому спасающая вера совсем не легкая вещь, – она требует высшего напряжения воли и даже превышает силы человека⁴²⁵). Об этой же вере в символических книгах протестантства говорится, что она есть вера живая, а не мертвая⁴²⁶), – такая, что за нею непременно следуют добрые дела⁴²⁷); «не может быть, чтобы эта святая вера оставалась праздною»; она есть «корень добрых дел»⁴²⁸). Она ни в каком случае не мыслима в человеке, преданном греху⁴²⁹). Однако она не есть вера, действующая любовью в православном смысле (по терминологии западного богословия, – не есть *fides caritate formata*, или просто *fides formata*), или такая вера, которая необходимо соединялась бы с проявлениями в деятельности, необходимо побуждала и требовала бы для оправдания нравственной работы со стороны спасающегося. Эта работа с оправдывающей верой не имеет ничего общего и к оправданию не относится. Чтобы быть оправдывающей, вера должна оставаться «исключительно воспринимающей, должна только и единственно полагаться на жертву, независимую от нашей личности, но всецело удовлетворяющую Бога»⁴³⁰). Протестантам казалось и кажется, что учением о вере, действующей любовью, разрушалось бы учение об оправдании единою верою (т. н. солифидизм). Но вследствие этого отрешения от деятельности оправдывающая протестантская

вера лишена нравственного характера; пусть она не есть мертвое знание (*notitia, assensus*), пусть она есть уверенность даже и сердца в личном спасении во Христе (*fiducia*), во всяком случае она не есть живое, деятельное нравственное начало, а чисто пассивное, созерцательное, не выходящее из пределов субъективности, внутреннее состояние души, сближающее ее с одною из форм знания. Вся нравственная сущность ее сводится лишь к тому, что верующий отвергает свою греховную личность и принимает дары оправдания Христова, но не усваивает ей значения положительной, живой нравственной силы. Даже если признать ее и богатою *возможностью* дел, то во всяком случае во время оправдания эта вера есть только отвлеченная, умственная и оправдывает именно своей умственной стороной. И в самом протестантском богословии наиболее распространенное название веры, выражающее ее истинно-протестантскую сущность, есть наименование ее *ὄργανον ληπτικόν*, и самое обычное определение веры – то, в котором она признается органом от Самого «Бога установленным и Его благодатью даваемым, которым человек берет с протянутой ему Богом руки благодать слова и таинств (*ληπτικός* – способный брать, получать),... принимая в себя отдающегося ему Христа и сам отдаваясь Христу, его зовущему»⁴³¹). По сравнению Кальвина, вера есть сосуд, содержащий в себе Христа, по сравнению других – открытый рот, электрический проводник, плуг (сравнение Эбрарда), пустая просящая рука (сравнение Вангемана) и т. п.⁴³²). «Вера оправдывает или спасает не тем, что она есть дело ценное само по себе, но только тем, что она воспринимает обетованное милосердие», спасает, следовательно, внешне, ради правды и святости Христовой, которую она усваивает или вменяет человеку⁴³³). Она есть *causa instrumentalis vel subjectiva*, а не *causa efficiens, justificationis*.

II. Соответственно с понятием об оправдывающей вере протестантское учение и о *существовании оправдания*. Так как оправдывающая вера есть лишь пассивно воспринимающий орган оправдания, а не живое определяющее начало нравственной жизни и деятельности, то она может служить основанием явлению только внешне-судебному, а не

нравственному. В этом, т. е. формально-юридическом смысле протестантством и понимается сущность благодатного оправдания. Оправдывать – *δικαίου*, *justificare*, рассуждают протестанты, значит объявлять кого-либо правым по силе власти на то, а не вследствие действительной правоты объявляемого лица, т. е. это есть чисто юридический термин. В этом смысле будто бы употребляли слово «оправдание» языческие писатели, греческие и римские, в этом смысле употребляется слово «оправдать» и в Св. Писании, и не только ветхого, но и новго завета. В таком же значении, т. е. «не делать из нечестивого праведным», а в судебном смысле (*sensu forensi*) – провозглашать праведным, считать или объявлять праведным (*justum aestimare, diclarare, pronuntiare*), принимается это слово в символических книгах протестантства и по отношению к благодатному оправданию грешника ради заслуг Иисуса Христа⁴³⁴). А посему и оправдание – *δικαιοσύνη*, *jistificatio*, как обозначение акта оправдания грешника пред Богом, означает объявление (*die Gerechterklärung*) его по суду оправданным, освобождение ради заслуг Искупителя от греха, как вины, и ответственности (наказаний) за грех, вменение чужой праведности в собственную (*imputatio alienae justitiae, justitia imputativa*)⁴³⁵), но грех, как грех, как глубоко проникшая его природу порча или сила зла, остается в нем. Во внутреннем существе оправданного никакого нравственного изменения не происходит. Он остается и после оправдания в крещении таким же грешником, каким был и до крещения, но только грех более не вменяется ему в вину. Бог относится к нему, в силу заслуг Иисуса Христа, как будто он не согрешил, а напротив, – исполнил закон, или как будто бы заслуга Христа была его собственной⁴³⁶). Отсюда различие между оправданным в крещении и не крещенным состоит лишь в том, что до крещения и появления оправдывающей веры грешник не знал, что вина за грех снята с него заслугами Искупителя, а после крещения и в силу оправдывающей веры он знает об этом. Праведность Христова не переходит на верующего внутренним образом (*totam justitiam extra non esse*), а только покрывает его неправду,

которая остается в нем, находится во внешнем отношении к нему⁴³⁷).

Но если оправдание состоит лишь в одном прощении греха, снятии лишь вины за грех, то не становится ли Бог неправедным Судиею, объявляя человека праведным, тогда как на самом деле он не очищен от греха? Или Бог не в силах действительно очистить от греха того, кого объявляет или признает праведным? Как может действительный грешник примириться с Богом, быть сыном Божиим, сонаследником Христу? Какой же смысл имеет учение откровения о необходимости нравственного возрождения человека, освобождении от рабства греху, достижении святости и действительном освящении верующих? Эти и подобные возражения против протестантского учения о существе оправдания, лишь только оно появилось, начали выставлять и р.-католики и многие из самих протестантов (напр. Озиандер с последователями). Отрицать силу и значение за возражениями против внешне-судебного понимания оправдания протестантство не могло. Посему были и есть попытки придать внешне-судебному оправданию жизненный и нравственный характер, связать с оправданием и освящение. Наиболее обычно прибегают в этом случае к учению о таинственном субстанциальном *единении Христа с верующими*, по силе их веры как бы в них вселяющегося, (теория, известная под именем *unio mystica*), так что верующий составляет едино со Христом (Гал. 2:20; Римл. 4:23–25). Потому-то вера и есть *ὁργανον ἡλπιχόν* преимущественно, что ею «принимается Христос». Лютер выражает это в следующих словах: «через веру ты так соединяешься со Христом, что из тебя и из Него делается как бы одна личность». Если чрез веру Христос и верующий соединяются в одну личность и личность человеческая исчезает бесследно во Христе, то оправдание перестает быть внешним юридическим актом со стороны Бога, ибо на замену грешной человеческой личности является Сам безгрешный Христос с Его праведностью. Сам Христос внутри его становится его праведностью, заняв место его грешной личности, заменяет вполне его личную праведность, приобретаемую

освящением⁴³⁸). Но теория о таинственном единении со Христом в протестантском смысле не оправдывается ни учением слова Божия, ни голосом христианской совести, а потому не устраняет возражений против юридического характера учения об оправдании. Посему многие думают устранить эти возражения т. н. *психологическою теориею освящения*⁴³⁹). Оправдание, говорят, есть единичный и законченный акт, освящение (слагающееся из возрождения – *renovatio* и освящения в собственном смысле – *sanctificatio*), напротив, – развивающийся процесс; первое есть прощение греха, второе – нравственное усовершенствование. Оно (освящение) естественно следует за оправданием. Богатство благодати Божией, являемой человеку в оправдании, возжигает в человеке ответную любовь к Богу, или благодарность, на почве которой естественно вырастает в оправданном человеке *добрая воля*, т. е. отвращение ко греху, любовь, а вместе с нею и сила к добру. Чрез это в оправданном «рождается новый человек и умерщвляется ветхий» (*renovatio*)⁴⁴⁰). Вот почему возрожденному естественно не грешить и заботиться о своем совершенствовании, – стремиться к святости. Освящение таким образом есть не более, как следствие, вытекающее из оправдания чисто психологическим путем, чрез посредство сознания своего долга и обязанности. По смыслу этого учения выходит, что спасающая или оправдывающая деятельность Божия завершается, как скоро человеку прощен грех и внушено сознание об этом прощении; с этого времени она заменяется деятельностью самого человека, состоящею в постепенном нравственном преобразовании и очищении человека. Но возможно ли представлять жизнь оправданного, а тем более весь процесс так понимаемого освящения делом одного человека, когда *Бог есть действующий в нас и еже хотети, и еже деяти* (Фил. 2:13)? Способен ли человек при наличной греховности, особенно при таком глубоком повреждении его природы, как представляют это повреждение протестанты, выйти из-под неизбежного влияния греха в своей сознательной жизни? Одного сознания благодати Божией и преступности греха далеко для этого недостаточно. Сознание обязательности добра

и отвращения ко греху свойственно и естественному человеку (Рим. 7:18–23). Наконец, если бы освящение совершалось указанным чисто психологическим путем, без посредства благодати, то приобретенная таким образом праведность не была ли бы собственной праведностью человека, а приобретение ее – самооправданием (пелагианство)? А отсюда следует, что психологическая теория освящения не устраняет несообразностей протестантского понимания сущности оправдания, что оправдание человека нужно понимать не в смысле только снятия вины за грех, но и очищения человека от греха, т. е. нельзя ставить оправдание в безусловную независимость от освящения, иначе – что оправдание и освящение составляют один нераздельный акт.

III. Слово Божие и христианское нравственное сознание убеждают, что христианин может содевать спасение лишь при собственном доброделании, вспомоществуемый Божиею благодатью. Естественно, что и протестантство, настаивая на оправдании человека одною верою, должно было так или иначе решить вопрос о значении добрых дел в содевании христианином своего спасения. Вопрос этот для реформаторов был одним из труднейших для разрешения в определенном смысле. Если вера в заслуги Иисуса Христа есть единственное средство оправдания, то нужны ли дела? Если нужны, то примиримо ли это с учением о единой оправдывающей вере? Если же не нужны, то не будет ли это явным нравственным антиномизмом? В лютеранстве этот вопрос вызвал продолжительные колебания и споры. Опасаясь повторить р.-католическое учение о добрых делах, как заслугах, и тем разрушить свое понятие о вере, реформаторы решительно отвергли за добрыми делами значение условия спасения: верою воспринимается даруемое ради заслуг Христовых оправдание, а не делами. В увлечении полемикой по этому вопросу они доходили до утверждения, что подвиги благочестия для спасения не только не нужны, но даже вредны, что присутствие греха в человеке производит то, что самое лучшее доброе дело оказывается грехом, что и «праведник грешит, делая добро»⁴⁴¹). На деле такая проповедь привела ревнителей

реформации к нравственной распущенности, к антиномизму. Это последнее вынудило виновников немецкой реформации внести поправки в свое первоначальное воззрение на добрые дела. Лютер стал утверждать, что кто не совершает добрых дел, у того нет веры, ибо вера по необходимости должна проявляться в благочестивой жизни, и настоятельно внушать своим последователям о необходимости благочестивых упражнений (особенно в большом и малом катехизисах). А Меланхтон обнаружил попытку примирить отрицательное и положительное воззрения на добрые дела, признав их не только необходимыми по оправдании, но даже заслугами, только не для оправдания и вечного спасения, а для получения различных наград на небе и на земле⁴⁴²). Но эта попытка не встретила сочувствия в протестантском мире. Его примирительное воззрение казалось повторением патетического взгляда на добрые дела, умалением заслуг Христовых, которых достаточно для спасения, призывом к наемническому доброделанию и пр. Возникли в лютеранстве продолжительные споры, закончившиеся полной победой строгих последователей Лютера над их противниками в вопросе о добрых делах, т. е. отвергнуто было всякое значение добрых дел для оправдания и спасения человека. Такое решение было внесено и в «Формулу согласия», заключительную символическую книгу лютеранства. Указав, что одни из богословов утверждают, что «добрые дела необходимы для спасения» и без них «никто не может спастись», другие, напротив, учат, что «добрые дела вредны для спасения» (*ad salutem esse perniosa*), «Формула согласия» дает им такое решение: «веруем, учим и исповедуем, что значение добрых дел должно быть отрицаемо (*penitus excludenda sint*) не только в том случае, когда дело идет об оправдании верою, но даже и в том, когда рассуждение идет относительно вечного спасения (*de salute nostra aeterna disputatur*), согласно очевидному свидетельству апостола (именно Рим. 4:6–8 и Еф. 2:8–9)»⁴⁴³). Итак, продолжает в другом месте названная символическая книга, если мы «веруем, учим и исповедуем», что «грешник оправдывается пред Богом, то это значит, что он благодатью Божиею освобождается (от виновности) всех своих грехов и от

праведного осуждения, усыновляется Богом и делается наследником вечной жизни без всяких наших заслуг добрыми делами, имел ли он их, имеет, или будет иметь, – ради единственно только заслуги и совершенного послушания, величайших страданий и воскресения Господа нашего Иисуса Христа, послушание Которого нам вменяется в правду»⁴⁴⁴).

Так установлено было учение, извращающее нравственную сущность христианства, отнимающее у человека основания и побуждения к доброделанию. Избегая крайности католицизма, протестантство впало в другую крайность, совершенно зачеркнуло внутреннюю сторону оправдания. Правда, протестанты всех времен постоянно говорят, что они требуют добрых дел⁴⁴⁵), что они признают их необходимыми для того, чтобы вера была живою, которая одна оправдывает, – что обвинение, будто они проповедуют учение, опасное для нравственности, основано или «на непонимании или же на злом искажении протестантского учения»⁴⁴⁶). Но все это только прорывающийся голос совести, только уступка требованиям природы человеческой, – уступка, не оправданная в учении. Не смотря на все эти заявления, необходимость доброделания остается необоснованной, поскольку побуждения к нему положены не в спасении, а вне его: в чувстве долга, благодарности Богу и т. п.⁴⁴⁷). В самом деле, разум, если он будет стоять лишь на правовой точке зрения, всегда имеет право спросить: если мои дела решительно не имеют значения для Бога, в смысле какой-нибудь ценности, то могут ли они считаться воздаянием благодарности Богу, и есть ли какой смысл в подобном исполнении никому не нужного долга? А так как ответ на этот вопрос может быть только отрицательный, то само собою падает необходимость сознательного и намеренного доброделания. Жизнь оправданного теряет нравственный характер.

Таково протестантское учение об оправдании единою верою без дел (т. н. *реальный* или *материальный принцип* протестантства). Провозглашено оно было лютеранством, но усвоено и реформатами. Оно то и составляет тот средоточный пункт, из которого развиваются и объясняются все частности

протестантской вероисповедной системы, ее главный член (Hauptartikel): «если падет наше учение об оправдании, говорил Лютер, то пропало все дело реформации»⁴⁴⁸). Это воззрение разделяется ортодоксальным лютеранством и до наших дней.

IV. Однако этот «главный член» является и основным уклонением протестантства от богооткровенного учения об оправдании. Несостоятельность этого учения очевидна уже из того, что оно изъясняет спасение (весь процесс его), как и римский католицизм, с чисто *правовой* точки зрения, при крайних при этом представлениях на повреждение природы падшего человека, и приходит к выводам чисто антиномистическим в понимании как существа оправдания, так и условий оправдания и спасения со стороны самого человека.

Протестантство, по понятным побуждениям, старается представить свидетельства св. Писания для обоснования своих воззрений, – иначе оно не было бы христианским вероисповеданием, – но эти свидетельства могут только лишь казаться благоприятными для протестантства, а не суть таковы и на самом деле.

В защиту своего учения о *существе оправдания* протестантство указывает главным образом на то, что слово «оправдывать» – *δικαίου*ν есть судебный термин, имеющий значение объявлять, считать праведным, а отсюда и слова: «оправдание», «праведный» или оправданный – *δικαιοσύνη* и *δικαίος* выражают мысль о признании или объявлении человека праведным при наличной его греховности. Но нельзя признать правильным понимание выражений «оправданный», «правый», «праведность» исключительно в таком (т. е. только декларативном) смысле даже и в тех случаях, когда они употребляются в речи о признании кого-либо правым с точки зрения суда или суждения; правота в последнем (внешнем) смысле может соединяться и нередко соединяется с действительною правотою, действительным свойством признаваемого правым, и объявляющий кого-либо правым, если он только не лицемерит, считает его на самом деле таковым, т. е. действительно правым. Иначе, главное в понимании *δικαίος* – согласие поведения с нормой, с правом, с законом, а признание

и объявление правым хотя и может входить в понятие праведности, но как не существенный, второстепенный и даже случайный момент; признание кого-либо *δίκαιος* необходимое условие, предполагает реальное свойство⁴⁴⁹). То уже злоупотребление настоящим смыслом слова, когда объявляют правым того, кто не прав в действительности (Пс. 57:2). Совершенно произвольно утверждение протестантов, будто в судебно – декларативном смысле употребляются указанные выражения в Св. Писании, когда говорится и о религиозно-нравственной жизни человека и благодатном его оправдании. Напротив, в ветхом завете *δίκαιος* – тот, кто есть таков, каким быть должно по закону Божию, верный закону, исполняющий волю Божию (Притч. 12:25; 20:8; 30:12; Исх. 18:21; Ис. 61:8; 57:1), т. е. кто таков и пред судом Божиим, а не оказывается лишь выполняющим волю Божию. Во всем ветхом завете нет ни одного места, где слово *δίκαιος* значило бы признанного Богом праведным, в действительности же неправедного. Ссылаются на те места, в которых высказывается надежда, что Бог по Своей правде помилует и оправдает тех, которые не могут оправдаться пред судом Его, и следовательно, неправедны. Правда, в ветхом завете не мало таких мест (напр. Пс. 32:5; 35:11–12; 68:7; 90:14–15; 102:17; 111:1; 129:3–4; 142:1–2; Ис. 40:1; 54:7–14 и др.), в которых признается, с одной стороны, наличная греховность человека, а с другой – оправдание его пред Богом, но первая представляется наличным состоянием человека, а второе – служит предметом молитв, надежды и веры в то, что придет время, когда грешные люди станут праведны и оправдывающим будет Бог посредством преобразования их внутреннего существа. Нет и в новом завете таких мест, в которых под праведностью (*δικαιοσύνη*) разумелась бы праведность лишь в декларативном смысле (нельзя считать такими местами Лук. 18:9 и Евр. 11:4). *δικαιοσύνη* и *δίκαιος* употребляются в новом завете для обозначения действительного свойства человека и слова апостола: *послушанием единого праведны будут мнози* (Рим. 5:19; сн. 1:17; Гал. 3:11; Евр. 10:38), выражают ту мысль, что праведностью одного Иисуса Христа многие сделаются

действительно праведными, праведными по самому существу своему, в соответствие с тем, как в лице Адама сделались на самом деле грешными.

Нельзя признать правильным протестантское понимание и слова *δικαιοῦν* – *оправдывать* исключительно в логическом значении: "считать" или «объявлять справедливым». Это не исключительное и не основное значение слова. Из него нельзя вывести значения «осуждать» и «наказывать», какое оно имело очень часто у греков. Вернее и естественнее, сообразно с производством глагола (от *δίκη* – способ или обычай, как норма поведения или отношения, право, правовой порядок), считать основным его значением: «делать справедливое», или «восстанавливать правое», или, наконец, обнаруживать и признавать уже существующую (независимо от акта *δικαιοῦν*) справедливость. В переводе LXX *δικαιοῦν* употребляется и в приложении к судебной практике, и к религиозно-нравственной жизни. В первом случае им обозначалась правота внешне-юридического характера, и признание ее имело место главным образом в суде (напр. Втор. 25:1; 2Цар. 15:4; Пс. 81:3; Ис. 43:9; 50:8; Притч. 17:15 и др.). Но как скоро иудеи переходили с юридической точки зрения на нравственную и религиозную, то уже отказывались признавать свою праведность и весьма ясно говорили о невозможности достичь праведности и оказаться праведными пред Богом. Поэтому *δικαιοῦν* в религиозно-нравственном смысле с объектом *δίκαιος* употребляется обыкновенно с отрицанием. Лишь редко допускали они возможность делать праведными сердце или душу (Пс. 72:13; Иер. 3:11), и еще реже говорили они о возможности оправдания своими силами (Сир. 18:22). Они имели надежду на оправдание лишь в будущем, во дни Мессии, когда они станут *δίκαιοι*, и *δικαιοῦν* будет Бог, а не они сами. В новом завете *δικαιοῦν* употребляется исключительно в религиозно-нравственном смысле (большею частью с объектом *δίκαιος*), а не в судебном, следовательно, не для обозначения судебного-практического оправдания, а того религиозно-нравственного *δικαιοῦσθαι*, от которого отказывались благочестивые ветхозаветные писатели и источник которого они видели в Боге. *Δικαιοῦν* здесь означает

акт, который или производит *δίκαιος* на место *ἄδικος*, т. е. делает праведным (Рим. 3:24–26. 30; 4:5; 5:1; 8:33; Деян. 13:39; Апок. 22:11 и др., особенно в посл. Римл., 1 Кор. и Гал.), или обнаруживает и признает уже существующую праведность человека (напр. Лук. 10:29; Мф. 12:37; 1Кор. 6:11; Рим. 5:1. 9; 6:24; Гал. 2:17 и др.), праведность не мнимую, внешнюю, но действительную, внутреннюю (Иоан. 1:7; Еф. 1:4; 5:25; Кол. 1:22; Евр. 9:13–14 и др.), почему оправданных никто не может ни обвинять, ни осуждать (*ἐυκαλεῖν*, *κατακρίνειν*, противоположаемые у ап. Павла *δικαιοῦν* в Рим. 8:33–34). Бог и не может объявлять *ἄδικος* за *δίκαιος*⁴⁵⁰).

Защитники понимания благодатного оправдания в смысле лишь признания человека праведным, без действительного очищения его от греха, приводят в подтверждение некоторые отдельные изречения из посланий ап. Павла. Места эти следующие.

Верующему во Оправдающего нечестивца вменяется вера его в правду (λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην – Рим. 4:5; сн. 3 ст. – вменися – ἐλογίσθη – ему (Аврааму) в правду т. е. вера его). Смысл этих выражений объясняют так: вера становится в счет (λογίζεσθαι τι εἰς τι имеет значение вменить что-нибудь во что-нибудь, ставить что-либо в счет чего-либо) недостающей праведности, имеет цену ее, хотя и не есть сама праведность. Отсюда праведность, говорят, есть не что иное, по учению ап. Павла, как простое вменение или зачисление праведности человеку, но не действительная праведность. Представленное толкование правильно, но вывод из него произволен. Что по указанным местам сущность оправдания состоит во вменении веры в праведность, а не в действительной праведности, – это верно. Но из всей IV гл. Римл. видно, что здесь идет речь о том оправдании, которое имело место в ветхом завете. В нем не было и не могло быть оправдания в смысле действительной внутренней праведности, ибо прощение грехов дано лишь после смерти Спасителя (Евр. 9:15). Вера ветхозаветных людей была надеждою на будущее оправдание, когда имело совершиться явление правды Божией. Она и могла быть поставлена в счет еще не существующей

праведности, недостаток которой зависел не столько от самого человека, сколько от Бога, назначившего определенное время для явления Своей правды⁴⁵¹).

Указывают, далее, на Рим. 4:6–8, где на основании слов Давида о прощении грехов (7–8 ст.; Пс. 31:1–2), апостол говорит, что и *Давид называет блаженным человека, которому Бог вменяет (λογίζεται) праведность*, независимо от дел. Но здесь апостол, верный исторической точке зрения, изображает, как представлял себе оправдание Давид. Нет, конечно, никакого основания эти не полные, не ясные предчувствия ветхозаветного праведника считать за полное выражение учения апостола о сущности оправдания. Это было бы своего рода анахронизмом.

Еще менее оснований видеть подтверждение юридического понимания оправдания в таких изречениях апостола, как: *Бог по вере оправдывает нечестивца (Рим. 4:5), оправдывается Богом верующий, а не делающий, по благодати, а не по заслуге (Рим. 4:4–5), никто не оправдывается делами закона (Рим. 3:20; Гал. 2:16; 3:11), а оправдывается от (ἐκ) или чрез (διὰ) веру (Рим. 3:22; 5:1) и др.*⁴⁵². Лишь недостаток более твердых, положительных данных вынуждает усвоить им смысл, противный общему духу и смыслу учения ап. Павла о действительном оправдании по вере в Искупителя⁴⁵³).

Также напрасны попытки протестантизма обосновать на св. Писании и свое одностороннее учение о *вере спасающей*. Как видели, Писание, когда учит об оправдании верою, понимает веру живую, деятельную, обнимающую все существо человека, а не ту мысленную, теоретическую, бездеятельную веру, о которой говорят протестанты и с которою считаются несовместимыми дела, как условие спасения человека. Места Писания, преимущественно из посланий ап. Павла, в которых они видят выраженным свое учение об оправдывающей вере без дел, на самом деле не содержат этого учения. Указываются ими преимущественно следующие: *мыслим верою оправдаться человеку, без дел закона (Рим. 3:28); не оправдится человек от дел закона, но токмо верою Иисус Христовою; не оправдится от дел закона всяка плоть (Гал. 2:16). Благодатию есте*

спасени чрез веру, и сие не от вас. Божий дар; не от дел, да никтоже похвалится (Еф. 2:8–9). Но этими выражениями не отрицается значение добрых дел, а только утверждается та мысль, что человек не может спастись сам собою, своими собственными силами и делами, своим исполнением предписаний ветхозаветного закона. Известно, какое нравственное значение апостол усвоял этому закону. Он учил: *законом бо познание греха... Закон привниде, да умножится беззаконие... Греха не знах, точию законом... Без закона бо грех мертв есть (Рим. 5:13–20; 7:7–8; сн. 3:19–20).* По мысли апостола, нравственное значение и идея закона, данного чрез Моисея, состояли в том, что люди должны были в заповедях и предписаниях этого закона, как бы в зеркале, увидеть свою греховность и познать ответственность за нее пред правдою Божиею, а вместе с этим сознать свое бессилие к исполнению требований закона, обязательных для него, ибо они даны Богом и к оправданию пред Богом. Через все это закон должен был приводить к сознанию необходимости высшей помощи для оправдания – к вере во Христа, Сына Божия. *Закон пестун нам бысть во Христа, да от веры оправдимся (Гал. 3:24).* К сожалению, иудеи не поняли этого значения закона, а поняли его лишь как совокупность предписаний, заповедей, определяющих внешнее поведение человека, и заботились лишь о формальном исполнении этих предписаний, а не о выработке внутреннего нравственно доброго настроения. Исполнившие внешне эти предписания в гордом самомнении полагали, что они без веры в Икупителя вполне достойны спасения и заслуживают оправдания: на место установленного Богом средства оправдания – чрез веру в Икупителя, они поставили свою правду – законническую, *правде же Божией не повинушася (Рим. 10:3),* Вопреки таким представлениям, апостол и учит, что оправдывает человека лишь вера в Икупителя, а без веры, делами закона, – не только впрочем закона Моисеева, но и вообще делами, хотя бы и согласными с требованиями естественного закона, каковы дела язычников, совершаемые без веры во Христа и вне церкви, человек оправдаться не может. *Правда же Божия верою Иисус*

Христовою во всех и на всех верующих: несть бо разнствия. Вси бо согрешиша (Рим. 3:22–23). У апостола, таким образом, речь идет о делах иудеев и язычников, а не о делах, которые совершаются человеком по обращении к вере, и которых апостол требует от христиан (Гал. 5:6; 6:10; Еф. 2:10; Кол. 1:10; 1Тим. 3:10; Евр. 10:24; 2Сол. 2:6 и мн. др.). Одна вера без любви и добрых дел не спасет человека (1Кор. 13:2).

Протестантам кажется, что усвоение добрым делам значения необходимого условия для спасения не согласимо с учением Писания, в котором спасение представляется незаслуженным даром милости Божией (Пс. 102:4; Рим. 6:23; Еф. 2:8; Тит. 3:5), – Спаситель вполне заслужил его для нас (Деян. 4:12; Евр. 9:12). Поэтому из чувства благодарности за спасение христианин должен делать добро; но нельзя признавать добрые дела условием спасения, имеющими какую-либо самостоятельную ценность, значение заслуг пред Богом. Такое рассуждение исходит из правовой точки зрения на дело спасения человека. Конечно, если смотреть на дела с этой точки зрения, то они не могут казаться чем-либо иным, как только заслугами, и тогда ими действительно унижается достоинство заслуг Христовых, – спасение перестает быть чистым даром Божиим (р.-католическое учение). При правовом понимании возможны только крайности: или заслуга Христа, или заслуга наша, которые взаимно исключаются. Признать дела условием спасения для протестанта, не знающего никакой другой точки зрения, значило бы опять перейти в католицизм с его человеческой заслугой. Но все эти затруднения разрешаются, если спасение мыслит не делом правового вменения, по которому бы Бог присуждал человеку ту или иную участь на основании заслуги Христа, или заслуг человека, а духовно-нравственным совершенствованием человека, преобразованием ветхого человека в нового действиями Божией благодати при соучастии самого человека, подготовлением в себе восприимчивости при помощи данных свыше средств к наследованию благ небесного царствия Божия.

Примечание. Общепротестантское учение об оправдании единою верою без дел особенно прямого обличителя имеет в

лице ап. Иакова, который прямо говорит, что *от дел оправдается человек, а не от веры единыя, что делами вера достигает совершенства* (2:14–26). Это признают и сами протестанты, так что Лютер готов был исключить послание ап. Иакова из числа богодухновенных книг, называл его «соломенным», «апокрифическим» и под.⁴⁵⁴), а иные даже предполагают, что оно написано ап. Иаковом с целью опровержения учения ап. Павла об оправдании верою без дел. Но произвольны такие предположения, как и обличения апостолов в противоречии по столь важному вопросу. Правда, при непосредственном чтении учение того и другого апостола производит впечатление видимого разногласия, даже противоречия (ср. особенно Иак. 2:24. 21 и 14 ст. с Рим. 3:28; 4:2 и 5 ст; Иак. 2:25 с Евр. 11:31). На самом деле однако это разногласие оказывается мнимым, – оба апостола согласно учат об условиях оправдания со стороны человека, только различно выражают одну и ту же мысль⁴⁵⁵). Это ясно открывается из следующего. Ап. Павел в своих посланиях различает дела двоякого рода. Во всех тех местах, где отрицается значение дел для оправдания, апостол обозначает дела словом *ἔργα* (Рим. 4:26; 9:12; 11:6; Еф. 2:9 и 2Тим. 1:9, – всего 6 раз), или выражением: *ἔργα νόμου* (10 раз, именно: Рим. 3:20. 28; 9:32 и Гал. 2:16; 3:2. 5. 10). При этом *ἔ* точная формула о невозможности оправдаться делами (напр. Рим. 3:20; Гал. 2:16 и др.), а *ἔργα* – там, где говорится об историческом применении этого принципа. Таким образом дела, необходимость которых для оправдания апостол отрицает, суть *ἔργα νόμου* – дела закона (Моисеева). Употребление же этого наименования почти исключительно в посланиях к Римлянам и Галатам показывает, что самое учение у апостола направлено против заблуждений иудействующих лжеучителей о возможности оправдания делами закона (Гал. 3:12; 5:2. 4; Рим. 10:3 и др.). Но есть и дела, которые, по апостолу, и важны и необходимы для спасения. Говоря об этих последних делах, апостол употребляет всегда выражения: *τὰ ἀγαθὰ ἔργα* или *τὸ ἀγαθὸν ἔργον* (Рим. 2:7; 13:3; 2 Кор. 9:8; Еф. 2:10; Кол. 1:10 и др.), *τὰ καλὰ ἔργα* или *τὸ καλὸν ἔργον* (1Тим. 3:1; 5:10. 15; 6:18; Тит. 2:7; Евр. 10:24 и др.), *τὸ*

ἔργον πίστεως (1Сол. 1:3; 2Сол. 1:11), но никогда не называет их ἔργα νόμου и ἔργα. С точки зрения этого различия легко объяснить и мнимое противоречие в учении о значении добрых дел как в посланиях самого ап. Павла, так и в сравнении их с посланием ап. Иакова.

Признание возможности оправдания делами закона было бы признанием возможности своими силами достигнуть оправдания, или возможности самооправдания, а отсюда следовало бы, что искупление, благодать, вера, освящение, а с ними и все христианство – излишни. Если же не так, т. е. если необходимы для оправдания искупление, вера, благодать, то не может быть и речи о самооправдании, а следовательно, и о необходимости дел закона для оправдания. Апостол и отрицает значение в оправдании дел закона против воззрений иудео-христиан. Оправдывается человек единственно верою по благодати Божией, – она указывает, и только она одна, а не дела, источник оправдания; самостоятельного значения добрые дела не имеют, входя в понятие оправдания благодатью чрез веру, как частная черта. Отсюда апостол и не говорит о них в учении об оправдании верою без дел закона. Но когда тот же апостол, не имея в виду заблуждений иудействующих, преподает наставления христианам, исповедующим, как непреложную истину, что человек оправдывается единою верою и ставит вопрос, каково должно быть то настроение, какое назвал он верою (иначе – с догматической и теоретической почвы сходит на нравственнопрактическую и жизненную), он со всею силою и ясностью учит о необходимости такой веры, которая сопровождалась бы любовью и обнаруживалась в делах.

Совершенно таково же и учение ап. Иакова об условиях оправдания. Он не касается вопроса об источнике оправдания, о самооправдании, считая непоколебимую истину оправдания через Христа и признавая необходимость веры для оправдания, в чем не сомневались и обличаемые апостолом в послании противники. Он ограничивается выяснением лишь того, какова должна быть истинная вера, исчерпывает ли ее содержание та вера, какую имели его противники. А некоторые из них имели

веру в смысле лишь умственного убеждения в религиозной истине, и такую верою думали снискать себе оправдание. Апостол поэтому и внушает, что вера, не выражаемая в делах, не имеет в себе жизни, мертва, что ее жизнь проявляется в делах, которые делают и самую веру живучее, сильнее и совершеннее. Совершая дела, человек лишь обнаруживает свою веру. Оправдываясь наряду с верою и делами, он и в делах оправдывается тою же верою, так как дела не что иное, как проявление веры в частных нравственных явлениях. Поэтому понятно, почему для ап. Иакова оправдание Авраама делами (2:21) есть лишь исполнение слов Писания: *верова Авраам Богу и вменися ему в правду* (23 ст).

§ 113. Крайности реформатства в учении об оправдании и спасении: отрицание всеобщности благодати, учение о безусловном предопределении и благодати непреодолимой

В лютеранском учении об оправдании человека есть нечто недоговоренное, – это вопрос об отношении благодати к свободе. Реформация XVI в., опровергая р.-католическое учение о спасении добрыми делами – заслугами, каковым предполагалось почти неповрежденное грехом состояние природы падшего человека, пришла к противоположному утверждению: в грехопадении человеческая природа подверглась столь глубокому повреждению, что в ней не осталось ни одной искры духовных сил для свободного усвоения предлагаемой благодати Божией, человек утратил свободу к добру⁴⁵⁶). Как такой, он ничего не может сделать для своего оправдания и спасения; оправдывает и спасает человека одна благодать Божия с полным устранением какого-либо участия в том самого человека, – он пассивное орудие благодати. Отсюда следовало, что благодать, спасая, действует с необоримую силою, насильно влечет человека к спасению, и если однако не все спасаются, то причина этого может заключаться не в человеке, не в его противодействии или невосприимчивости к благодатному влечению и воздействиям, а в Самом Боге, – в том, что Он не всем дарует спасающую благодать, а кому хочет; кому сообщить, кого лишить благодати, – это всецело зависит от Его безусловной воли, от Его безусловного предопределения. Но столь безотрадное и суровое учение, проповедовавшееся на первых порах Лютером, поддерживавшееся и его строгими последователями, не встретило сочувствия в большинстве лютеран; против него особенно выступили сторонники Меланхтона, державшегося более умеренных воззрений на отношение между благодатью и свободой (Г. Майер, Стригель и др.), известные под именем синергистов. Они утверждали, что и в падшем человеке сохранились некоторая доля свободы и остаток добра, при

содействии которых благодать Божия совершает его обращение и спасение (благодать и свобода $\sigma\upsilon\nu - \acute{\epsilon}\rho\upsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$)⁴⁵⁷). Вследствие этого учение об отношении благодати к свободе спасаемого человека оказалось у лютеран незаконченным, не доведенным до последних необходимых выводов, а относительно предопределения лютеранство остановилось на признании, что будто одно только блаженство людей было предметом божественного предопределения, осуждение же было только предметом божественного предвещения⁴⁵⁸). Эту незаконченность лютеранского учения восполнили швейцарские реформаторы – Цвингли и Кальвин. Приняв лютеранское учение о повреждении природы падшего человека в его крайнем виде, реформатство сделало и приняло в свою вероисповедную систему и выводы, следовавшие из него по отношению к оправданию и спасению человека. Оно признало предопределение одних к спасению, других к гибели в полном смысле безусловным, а благодать – действующею неопреодолимо на предопределенных ко спасению, отвергнув в связи с этим всеобщность благодати.

Главные и существенные черты этого учения, как излагается оно в определениях Дордрехтского собора⁴⁵⁹), состоят в следующем: «так как все люди чрез грех сделались виновными пред Богом, то хотя Он и мог бы всех их подвергнуть наказанию, нисколько не нарушая тем законов справедливости, но, *дабы явить Свое милосердие*, Он по свободнейшему благоволению хотения Своего известную часть людей, ни лучших, ни достойнейших в сравнении с другими, но подобно всем находящихся в жалком, греховном состоянии, положил спасти и соделать наследниками живота вечного; почему и искупил их от вины чрез единородного Сына Своего, и *действительно* (efficaciter) призывая их к общению с Ним, одаряет их истинною верою в Него и сообщает им спасительную благодать свою, так что они, *мощно* (potenter) сохраненные в общении Сына Божия, не могут не спастись. – Других же, напротив, *дабы показать Свое правосудие*, Бог по Своему свободному произволению отверг и оставил в том бедственном состоянии, которому подвергся весь род человеческий; почему и

не простирает на них спасительного действия крестной жертвы Иисуса Христа, не призывает их к общению с Ним и не дарует им никакой благодати, так что они, будучи лишены всех средств ко спасению, неизбежно подвергаются вечной гибели»⁴⁶⁰).

В этом определении утверждается, что I) спасающая благодать Божия даруется *не всем людям*, а только некоторым, – избранным, что II) предопределение Божие в полном смысле *безусловно*: Бог от вечности, по одной Своей безусловной воле, известное число людей избрал и предназначил к вечному спасению, а других отверг и осудил на вечную погибель, и что III) благодать Божия на предопределенных ко спасению действует *непреодолимо*, вследствие чего они необходимо спасаются.

Православная восточная церковь на иерусалимском соборе в 1672 г. решительно осудила все эти утверждения реформатства, как ложные, безумные, богохульные и нечестивые, противопоставив заблуждениям реформатства свое исповедание веры⁴⁶¹).

I. Реформаты утверждают, будто Бог, дабы показать богатство Своего милосердия, из всего грешного рода человеческого хочет спасти и соделать наследниками живота вечного только *немногих избранных*. На них лишь простирается сила искупительных заслуг Христовых, они лишь призываются и ко спасению, а все остальные – отвергнутые Богом или вовсе не призываются ко спасению (каковы, напр., язычники, никогда не слышавшие евангельской проповеди), или хотя и призываются внешним образом чрез слово Божие, и Бог дарует им, *по видимому*, Свою благодать, но дарует не действительно, т. е. вовсе не с тою целью, чтобы они научились от слова истины, укрепились благодатью и спаслись. Но утверждать это значит приписывать Богу не богатство, а какую-то нищету милосердия. Милосердие Божие не может быть ограниченным, не может простирается на одних и не простирается на других. Ибо если все люди равно сделались виновными пред Богом, то явно, что Он, или как праведный Судия, должен отвергнуть всех, или, как любящий Отец, соделать всех участниками Своего милосердия. Откровение прямо и учит, что Он есть *Отец всех людей* – иудев

и язычников (Мф. 6:9; Рим. 3:29–30), что Он всем человеком *хочет спастися и в разум истины приити* (1Тим. 2:4; ср. Иез. 33:11). Он не хочет вечной гибели никому – *долготерпит на нас, не хотя, да кто погибнет, но да вси в покаяние приидут* (2Петр. 3:9), почему и Христос предал Себя для искупления не избранных лишь, а всех (Иоан. 3:6; 4:42; 1Иоан. 2:2; 1Тим. 2:6; 2Кор. 5:14; Евр. 2:9), для всех людей стяжал и спасительную благодать⁴⁶²).

Но если Бог всем людям хочет спастися, то, без сомнения, Он всем людям, без всяких ограничений, готов подавать и дары Своей спасающей благодати, без каковой невозможно спасение. Кто любит *сущия вся и ничесогоже гнушается, яже сотворил есть* (Прем. 11:25), не может отвращаться кого-либо из людей, заграждать кому-либо возвратный путь к блаженству чрез лишение благодати. И Бог не отвращается. Так, благодать, призывающая людей ко спасению, относится ко всем людям с *точки зрения воли Божией, желающей всем человеком спастись*: «божественная и просвещающая благодать, называемая нами также предваряющею, подобно свету, просвещающему ходящих во тьме, путеводить всех» (Посл. вост. патр. 3 чл.). Сообщение ее соединено с проповедью евангелия (Рим. 10:17). И Иисус Христос дал повеление апостолам проповедовать евангелие *всей твари* (Марк. 16:15; Мф. 28:19), – проповедовать *покаяние и отпущение грехов во всех языцех, наченше от Иерусалима* (Лук. 24:27; см. Кол. 1:28), и *во всю землю изыде вещание их* (апостолов) и *в концы вселенныя глаголы их* (Рим. 10:18; Пс. 18:5). Бог призывает всех, даже тех, которые не внимают Ему и не хотят идти на голос зовущего (Ис. 65:2. 12; Притч. 1:24). Иудеям во времена апостольские проповедовалось евангелие не смотря на то, что они отвергали его (Деян. 13:46), затыкали уши, чтобы не слышать слова о спасении во Христе (Еф. 4:7). Посему-то и церковь, которой вверены слова Божии, проповедует евангелие всем, а не избранным только. Опыт всех времен говорит, что были не только отдельные лица или общества, но и целые народы, которые умерли или остаются вне церкви, которым однако проповедовалось и проповедуется евангелие. В

самой церкви Христовой не все ли оглашаются проповедью евангельскою? А все ли суть наследники живота вечного? Следовательно, не одним только избранным, но и отверженным возвещается евангелие спасения.

Тоже самое должно сказать и о благодати Божией, укрепляющей силы христианина на подвиги добра. Она предлагается всем, которые послушались голоса призывающей благодати и вступили в церковь Христову; таинства, чрез которые сообщается благодать, установлены Иисусом Христом не для некоторых только, а для всех, ибо Иисус Христос повелевал апостолам учить и *крестить вся языцы* (Мф. 28:19), или, когда в притче о *званных на вечерю* (Лук. 14:18) таинственно изображал Бога призывающим не одних изъявивших желание, но и отказавшихся придти на ту св. вечерю, на которой предлагается хлеб жизни и чаша спасения. В церкви все делается причастниками таинств, а чрез таинства и благодати Божией. Но все ли суть избранные сыны царствия Божия? Никто, без сомнения, не станет утверждать подобной мысли.

Реформаты указывают, что некоторые народы вымерли, не слышав проповеди о спасении во Христе, а это служит будто бы видимым доказательством, что благодать не всеобща, что есть отверженные Богом от участия в благах искупления. И самые христианские народы исповедуют евангелие не в одинаково чистом и совершенном виде. То, конечно, правда, что не все люди и даже народы слышат слово благовестия Христова. Распространение евангелия имеет свою историю. Благость Божия хотя и всем человекам хочет спасения, но действительное призывание благодатью в царство Христово ограничивается в известное время только некоторыми. Это последнее обуславливается не одною волею Божией, но и свободою человеческою. На сколько может судить слабый человеческий ум о таинственных путях призывающей благодати в отношении к народам, эти пути суть следующие. Призвание народов в царство Христово условливается восприимлемостью их естественных сил. На избрание одних народов предпочтительно пред другими нужно смотреть как на дело

премудрости Божией (образец – притча о работниках в винограднике в ев. Мф. 20:1–16), которая при этом соотнобразуется с состоянием разумных своих творений и потому призывает народы к новой жизни в христианстве не прежде, как путем естественного развития они настолько подвинутся, что явятся все естественные условия к принятию ими христианства (Иоан. 6:44; Деян. 16:6–7; 16:9). Премудрость Божия в самом избрании одних народов уготовляет семена для будущего призвания в царство благодати других народов, находящихся пока в естественном состоянии (миссионеры). Притом в церкви Христовой существует верование, что настанет время, когда всем народам будет проповедано евангелие. В виду всего этого ошибочно было бы видеть причину того, что так много поколений рождаются и умирают, не слыша евангельской проповеди и не участвуя в дарах благодати Св. Духа, в отвержении их Богом по одной Его безусловной воле. Это тайна, которая откроется для нас в будущем. Правда также и то, что между самыми призванными народами благодать Божия одних как бы предпочитает другим; между тем как по судьбам промысла Божия одни делаются хранителями истинного православия, другие оставляются при исповедании христианства менее чистого и совершенного. Но при суждении об этом должно помнить, что естественные особенности народа, выработанные им до-христианства, не истребляются благодатью, не уничтожающею вообще человеческой свободы, и они-то имеют влияние, а не благодать Божия, на полное и всестороннее или на не полное и одностороннее восприятие ими христианства; апостол говорит, что в доме Божиим есть разные сосуды (2Тим. 2:20).

Что же касается утверждения реформатов, будто Бог, хотя и призывает отверженных и дарует им, «*по-видимому*» Свою благодать, т. е. «*по-видимому*» только хочет им спастись, а не на самом деле, то подобная мысль возмутительна для христианского сознания и чувства, – прямо богохульна.

II. Ложно и реформатское учение о безусловном *предопределении*.

Православная церковь о предопределении учит так. Бог, от вечности предопределивший в совете Своем спасение всего падшего человечества чрез посредничество Сына и действия Св. Духа, от века же предвидел, что одни из людей примут благодать Его и обнаружат деятельное стремление ко спасению, а другие отвергнут предлагаемые средства спасения, и соответственно с этим от вечности предопределил одних к спасению и славе, а других – к осуждению и на погибель (Мф. 25:34 и 41). «Веруем, учат восточные патриархи, что всеблагий Бог предопределил к славе тех, которых избрал от вечности, а которых отвергнул, тех предал осуждению, не потому, впрочем, чтобы Он восхотел таким образом одних оправдать, а других оставить и осудить без причины; ибо это не свойственно Богу, общему всех и нелицеприятному Отцу, который хочет всем человеком спастися и в познании истины приити (1Тим. 2:4); но поскольку Он *предвидел*, что одни хорошо будут пользоваться свободою волею, а другие худо; то посему одних *предопределил* к славе, а других осудил» (Посл. вост. патр. 3 чл.). Предопределение Божие, таким образом, не безусловно, а условно: оно основывается на предведении Божиим и обуславливается свободою предопределяемых.

Такое понимание требуется общим духом и смыслом учения всего Св. Писания о будущем воздаянии людям. По учению откровения, живот вечный есть достояние только тех, которые принимают и надлежащим образом пользуются теми средствами, какие дарует благодать Божия для достижения спасения, которые, т. е., несомненно веруют в Своего Искупителя (Иоан. 3:36; 6:47), делаются причастниками Его таинств (Иоан. 3:5; 6:54), творят волю Отца небесного (Мф. 7:21). И напротив, кто не имеет веры в Сына осужден будет (Марк. 16:16), кто не возродится водою и духом и не сотворит воли Отца небесного не внидет в царствие Божие (Иоан. 3:5; Мф. 7:21). Следовательно, если Бог от вечности предопределяет известных людей к животу, то побуждается к этому не одною Своею благодатью, но и собственными трудами и усилиями людей в содевании ими своего спасения, их верою и добрыми делами, равно, когда других предопределяет к

осуждению, то – по причине отвержения ими благодати, закоснения во зле. Это подтверждается и словами Самого Судии, которые Он скажет в день последнего суда. Стоящие одесную Его услышат: *приидите благословеннии Отца Моего, наследуйте уготованное вам царствие от сложения мира. Взалкахся бо, и дасте Ми ясти; возжадахся, и напоите Мене; странен бех, и введосте Мене...* А сущим ошуюю Его будет сказано: *идите от Мене проклятии в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелом его. Взалкахся бо, и не дасте Ми ясти; возжадахся, и не напоите Мене; странен бех, и не введосте Мене...* (Мф. 25:34–44). Из приговора вечного Судии ясно, что если Бог одним уготовал от сложения мира царство, а другим огонь вечный, то не потому, что одних возлюбил, а других возненавидел без всякой причины, но потому, что одни оказались достойными царствия, а другие вечного осуждения по собственным своим делам, которые Бог наперед знает и видит. От свободы каждого зависит – быть ли ему в числе предопределенных ко спасению, или – на погибель. Бог воздаст коемуждо по делом его: *овым убо, по терпению дела благаго (постоянством в добром деле), славы и чести и нетления ищущим, живот вечный; а иже по рвению противляются (упорствуют и не покаются) убо истине, повинуются же неправде, ярость и гнев* (Рим. 2:6–8). Всем явится нам подобает пред судилищем Христовым, да приимет кийждо, яже с телом содела, или блага, или зла (2Кор. 5:10; см. 1Кор. 3:8).

Ап. Павел и прямо учит об условности предопределения: Бог *ихже предуведе (προέυνω), тех и предустави* сообразных быти образу Сына (*προώρισε συμμόρφους γενέσθαι τῆς εἰκόνης τοῦ Υἱοῦ*) Своего, *яко быти Ему первородну во многих братиях. А ихже предустави, тех и призва; а ихже призва, сих и оправда; а ихже оправда, сих и прослави* (Рим. 8:29–30). По мысли апостола, Бог *предустави*, т. е. предопределил к тому, чтобы сообразным быти образу Сына Его, тех, которых *предуведе*, что они будут таковы, – тех из званых ко спасению (в 28 ст. – званых по предуведению – *κατά πρόθεσιν* – по предложению воли, по изволению, т. е. призываемых по

изволению Божию, а по своему произволению последовавших вслед призывания, – *любящих Бога*), которые облекутся во Христа и преобразуются потом во всем существе своем, взаимодействием благодати и свободы, в образ Христа Господа. Это предначертание о спасаемых Бог приводит в исполнение так: тех которых *предуведе*, что они пребудут верными до конца званию Христову, «тех изначала *предустави*, а *предуставив* *призва*; потом *призвав*, *оправда* крещением; оправдав же, *прослави*, наименовав сынами и даровав им благодать Всесвятого Духа⁴⁶³). Предопределению, следовательно, предшествует или с ним соединяется предведение и первое обуславливается последним. Ихже *предуведе* в наставлении апостола было бы и лишним, если бы в слове *предустави* заключалась мысль о безусловном предопределении, не зависимом от нравственного состояния предопределяемых.

Откровение, таким образом, устраняет всякую мысль о безусловном предопределении, в силу одной только безусловной воли Божией, независимо от личной свободы человека и личного отношения к средствам спасения. Лишь при признании условности предопределения возможно сохранить и истинное понятие о Боге, равно как удерживаются в полной силе христианские побуждения к нравственному совершенствованию.

Что же касается реформатского учения о безусловном предопределении, то оно по самому существу своему чуждо христианского характера. Оно извращает истинное понятие о всеобщем, всеблагом и правосудном Боге, представляя Его для одних (избранных) источником благодати, для других – только силою карательною, губящею, так что первые, пользуясь Его милосердием, не подлежат правосудию, а последние, подлежа правосудию, не пользуются милосердием. Последние и на свет являются только для того, чтобы вечно страдать, и страдать только потому, что вечно предопределение Божие об их отвержении (*de reprobatione*). Может ли не возмущаться христианское чувство и мириться христианское сознание с подобными представлениями? Не является ли реформатское

Божество похожим на древне-языческую судьбу, фатум или рок, отвратить определение которого, по верованию язычников, ничто не было в силах? С другой стороны, этот Бог, по отношению к одним милостивый без правды, а по отношению к другим – праведный без милости, не напоминает ли магометанского Аллаха, – этой копии с восточного деспота? Случайность, произвол, – вот побуждения (мотивы) для деятельности у реформатского Бога, а не правосудие. Такой Бог может вызывать лишь рабский страх в человеке, но не любовь.

Учением о безусловном предопределении отнимаются у человека и побуждения к нравственному совершенствованию. В самом деле, если Бог без всякого отношения к делам предопределенных, по одной Своей безусловной и притом неизменной воле, одних избрал и предназначил к вечному спасению, а других отверг и осудил; то к чему заботиться людям о возрастании в благочестии? Не может ли, и не должен ли всякий в этом случае придти к такой мысли: если я из числа предопределенных к вечному спасению, то к чему заботиться мне о своем спасении? Неизменное определение воли Божией обо мне непременно должно исполниться; следовательно, так или иначе, хорошо или худо буду я жить, – во всяком случае не буду отвергнут. С другой стороны, если я не из числа предопределенных к блаженной участи; то к чему мне дела благочестия? Они не послужат к моему спасению, не избавят меня от вечной гибели; ибо воля Божия должна совершиться. Учение о безусловном предопределении, таким образом, ниспровергает основы нравственной жизни христианина. Известно, что еще при жизни самих швейцарских реформатов появились в основанном ими обществе т. н. *либертинцы*, которые действительно и проповедовали полнейшее безразличие в нравственной жизни, или лучше – совершенную разнузданность человеческой плоти.

Не является посему несправедливым и жестоким суждение об этом учении, выраженное в «Послании восточных патриархов» (3 гл.): «что говорят богохульные еретики, будто Бог предопределяет или осуждает, нисколько не взирая на дела предопределяемых или осуждаемых, – это мы почитаем

безумием и нечестием... Утверждать, что божественное хотение есть вина несчастия осужденных... не значит ли это произносить страшную клевету на Бога? Не значит ли это изрекать ужасную несправедливость и хулу на небо? Бог не причастен никакому злу, равно желает спасения всем, у Него нет места лицепритию; почему мы исповедуем, что Он справедливо предаёт осуждению тех, которые остаются в нечестии по развращенной своей воле и нераскаянному сердцу. Но никогда, никогда не называли и не назовем виновником вечного наказания и мучений, и как бы человеконенавистным, Бога, который Сам изрек, что радость бывает на небе о едином грешнике кающемся. Верить таким образом или мыслить мы не дерзнем никогда, доколе имеем сознание; и тех, которые так говорят и думают, мы предаём вечной анафеме и признаём худшими всех неверных».

Реформаты думают, что столь мрачное и безотрадное учение, как их учение о предопределении, есть учение откровения, особенно ап. Павла⁴⁶⁴). Из многих мест Писания, говорят они, видно, что Бог предопределяет не *по причине* нашей веры, святости, но *для* веры, святости. Так, в словах Иисуса Христа к апостолам: *не вы Мене избрасте, но Аз избрах вас, да вы идете и плод принесете* (Иоан. 15:16), добрые дела (плод), очевидно, представляются не причиной, а следствием избрания и предопределения. Ап. Иуда нечестивцев своего времени, обращающих благодать Бога в повод к распутству, называет *издревле предоставленными к осуждению* (*οἱ πάλαι προεγγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα* – 4 ст.). Ап. Павел говорит, что Бог избрал нас в Нем (во Христе) прежде сложения мира *быти нам святым и непорочным пред Ним в любви* (Еф. 1:4), – избрал не потому, что мы были святыми, но дабы сделались святыми, т. е. самое избрание или предопределение поставляет причиной и источником добрых дел. Всего же яснее можно видеть, говорят, что причина предопределения заключается в одной безусловной воле Божией из свидетельства ап. Павла, что Бог *еще не рождшимся, ни сотворшим что благо или зло... Иакова возлюби, Исава же возненавиде*, и что спасение наше зависит не от хотения нашего или подвига, но от одной милости

Божией (Рим. 9:11–16). Но действительный смысл всех этих изречений не таков, какой усвоят им реформаты. Слово: *избрание* или *предопределение* употребляется в Писании не в одинаковом значении. Иногда им обозначается избрание к славе, или в собственном смысле предопределение (напр. Мф. 25:34), которое бывает несомненно по предведению нравственного состояния и поведения предопределяемых, иногда же под избранием разумеется избрание или призвание к *благодати*, – ко спасению во Христе, которое зависит от одной благодати Божией (2Тим. 1:9). Так, в словах Иисуса Христа: *не вы Мене избрасте...*, очевидно, идет речь об избрании не к славе, а к благодати вообще, и в частности – о призвании к апостольскому служению, а прямой смысл слов ап. Павла: *яко избра нас в Нем...* таков: так как Бог *прежде сложения мира*, ради заслуг Иисуса Христа, избрал нас (разумеется вся церковь ефесская, в которой, без сомнения, не все до единого были избранные в собственном смысле), т. е., положил даровать нам благодать, дабы мы сделались святыми, то во времени и благословил нас *всяцем благословением духовным* (ст. 3), чрез которое могли бы мы сделаться святыми. В словах ап. Иуды говорится не о вечном предопределении к осуждению, вследствие которого стали иные из современников апостола нечестивцами, а о том, что появление их во времена апостолов *на сие осуждение*, т. е. для того суждения о них, какое высказывает о них апостол (ст. 5 и след.), было *преднаписано* древними пророками и потом апостолами (14 и 18 ст.), которые предрекали (особенно ап. Петр во 2 посл. 2 гл.) о появлении таковых и подобных лжеучителей и обольстителей.

Не содержится мысли о безусловном предопределении и в Рим. IX гл., хотя на первый взгляд апостольские изречения могут представляться благоприятными для реформатов. Нужно лишь объяснять их в связи с основной мыслью всей вероучительной части послания ап. Павла к Римлянам (1:17–XI гл.), именно, что человек оправдывается верою в Иисуса Христа, а не делами закона (1:17). Эту истину он раскрывает и в IX гл., объясняя, что язычники потому именно и оправдались, что уверовали в Иисуса Христа, а иудеи, напротив, потому и

отвержены, что надеясь оправдаться делами закона, не хотели веровать в Искупителя (9:30–32). Так как иудеям могло казаться невероятным и даже несправедливым, чтобы Бог отверг их и лишил оправдания, в виду того, что они происходили от Авраама, которому даны были все обетования, и с ревностью исполняли дела закона, то апостол прежде всего и разъясняет им, что происхождение от Авраама и дела закона не дают им никакого права на то, чтобы быть усыновленными Богом и получить от Него благодать оправдания. Благодать оправдания, которой они лишились, даруется не чадам Авраама по плоти, а тем, которые происходят от него по духу и суть чада обетования, т. е. верующие: Измаил происходил от Авраама и даже был первенцем его, но сыном обетования был Исаак (ст. 2–9). Точно также Исав был первенец и единокровный брат Иакова, однако же не наследовал того, что было даровано последнему, и такое предпочтение совершилось еще до рождения Исав и Иакова, прежде, нежели тот и другой мог сделать что-нибудь доброе или злое. И как Иакову Бог дал преимущество пред братом не потому, что он происходил от Авраама, и не потому, что творил дела закона, так равно и теперь дарует людям усыновление и оправдание не потому, что они творят дела закона и по плоти суть чада Авраама, но потому, что они по духу, по вере суть чада обетования (10 – 13 ст.). – Иудеи могли возразить на это: если Бог не за дела удостоил Иакова тех благ и преимуществ, каких не дал Исаву, если и теперь не за дела предпочел язычников иудеям, то не есть ли это несправедливость со стороны Бога? *Да не будет,* отвечает апостол. Благодать оправдания есть дар милости Божией, и потому сообщение ее зависит *не от хотящего, не от подвизающегося, но от милующего Бога,* Который, кому хочет, подает ее, а кого хочет, лишает, предоставляя того собственному ожесточению и упорству. Но одних по Своей воле милуя, а других отвергая от Своей милости, Бог поступает справедливо, потому что Он знает, кого помиловать и пожалеть и с кем поступить так, как поступил с ожесточившемся против Него фараоном (15–18 ст.). Изделие не может сказать сделавшему его, зачем меня так, а не иначе устроил – тем

более человек не может возражать против Бога, Который одних из людей избирает в сосуды Своего милосердия, а других обращает в сосуды гнева и гибели (ст. 20 – 24). В сосуды гнева и гибели Бог избирает одних из людей не по одному Своему хотению, а вследствие их собственного ожесточения, так как Он *с великим долготерпением щадит* эти сосуды гнева (22 ст.); равно и сосуды Своего милосердия Бог уготовляет не вследствие одной только безусловной воли Своей, а под условием веры в Его Сына, в чем является не только милость, но и правда Божия (ст. 28). Ясно, таким образом, что в посл. в Римл. в IX гл. ап. Павел говорит не о предопределении Божиим людей к вечной жизни или вечному осуждению, а об избрании и отвержении в отношении к существующему на земле благодатному царству, и притом об избрании и отвержении под условием веры или неверия со стороны призываемых.

III. Прямым выводом из учения о безусловном предопределении явилось в реформатстве учение о *благодати непреодолимой*, – учение, в древности высказывавшееся блаж. Августином. Реформатство учит, что предопределенным ко спасению Бог подает особенную благодать, непреборимую, которой они не могут ни утратить, ни противиться (*gratia particularis, irresistibilis, inamissibilis*); она действует непреодолимо, побеждает все препятствия со стороны предопределенных ко спасению, и они *необходимо* спасаются без всяких усилий со своей стороны. Отверженные, напротив, ничем не могут изменить предопределения и *необходимо* погибают. Им Бог не подает Своей благодати, или подает только «по-видимому», не только попускает им делать зло, но и *движет* их злою волею.

Очевидна несообразность подобного учения. Думать так, значит представлять Бога виновником не только добра, но и зла. Швейцарские реформаты, правда, не отвергают естественности такого вывода из их учения, но усиливаются доказать, что Бог чрез это не перестает быть всесовершеннейшим Существом. Бог, рассуждают они, будучи Существом беспредельным и Творцом всего, не подчинен никакому закону. Поэтому что бы Он ни совершил, хотя бы на

наш взляд и преступное действие, зло, – Его действие не может быть так названо, ибо для Него нет закона, а где нет закона, там нет и преступления. Он совершает простое дело, и больше ничего. Совсем иное дело человек. Для человека существует закон, имеющий силу обязательности. Если он нарушает закон, то он творит беззаконие, грех, за который и подлежит ответственности, наказанию. Поэтому зло возможно в тварях, а не в Боге. Но такое воззрение на грех по отношению к Богу возможно только при пантестических воззрениях на Божество: при представлениях о Боге, как существе самосознающем, личном и живом, оно безрассудно и недопустимо. Последовательное проведение мысли о безразличии зла для Бога должно вести к признанию ненужности дарования Богом закона и для людей, неуместности наказаний человека за зло, наконец, к отрицанию и всего учения об искуплении от зла и вообще домостроительства нашего спасения.

Далее, учением о благодати непреодолимой извращается понятие о всемогуществе Божиим. Воля человеческая, говорят защитники этого мнения, так немощна, что божественная благодать тем только и может помочь ей, что действует на нее решительно и непреодолимо. Человек воспрепятствовать всемогущей воле Божией делать с волею человеческою, что хочет Бог, не в силах. С волями человеческими Он и делает, что хочет, и когда хочет. И из нехотящих спасения Он творит хотящих. Но такие представления основаны на неправильном понимании всемогущества Божия. Конечно, всемогущий Бог может сделать все, что хочет, но Он хочет только того, что согласно с Его премудростью и правдою: *праведен Господь во всех путех Своих (Пс. 144:17)*. Всемогущество, не соединенное с другими нравственными свойствами и действующее безотчетно, не свойственно истинному Богу, а похоже на древнюю «судьбу» (*fatum*). Он Сам дал человеку свободу и не может отнимать от него Своего же дара, подавлять или разрушать ее Своим всемогуществом. А если так, то спасение совершается не одним действием всемогущества Божия, но и при участии человеческой свободы. Эта свобода может и *противиться Духу Святому (Деян. 7:51)*, *угашать Духа (1*

Кол. 5:19), *ожесточать сердце* при слышании голоса Св. Духа (Евр. 3:7). И напрасно заявляют реформаты, будто признанием свободы в человеке ограничивается всемогущество воли Божией. Ограниченная и тварная свобода, состоящая в выборе между известными определенными представлениями (мотивами), не может служить ограничением или преградой для божественного всемогущества.

Наконец, учение о благодати непреодолимой не подтверждается ни опытом, ни учением откровения. Люди никогда не замечают в своей жизни непреодолимого благодатного действования. В самой горячей, воодушевленной любви к добру человек чувствует себя свободным, а не нудимым постороннею силою. Мы очень хорошо различаем в себе действия свободные и действия более или менее вынужденные и принудительные; но никто никогда не замечал в своей душе, чтобы благодать стесняла нашу свободу и необходимо, насильно влекла нас к добру. Откровение и положительно учит, что оправдание и спасение человека совершается Богом при участии человеческой свободы.

Надлежит иметь в виду, что и все вообще реформатское учение о благодати непреодолимой и безусловном предопределении соединено с крайними представлениями о повреждении природы падшего человека и ложным учением о том, что Христос умер не за всех людей, а только за «избранных», – предопределенных к вечной жизни.

Учение англиканской церкви об оправдании и его условиях, и о предопределении. – Лютеранские и реформатские воззрения на даруемое во Христе оправдание и его условия со стороны человека, а также и на тесно связанное с ним учение о предопределении, не остались без влияния и на вероучение, содержащее англиканскою церковью. Вероучение это, особенно как оно выражено в т. н. «XXXIX-ти членах церкви англиканской», признаваемых доселе обязательными для принадлежащих к ней, и прежде всего для клира, не отличаются определенностью и отчетливостью в выражении исповедуемых в них истин веры; члены не без намерения составлены так, что допускают различные толкования. Не достает полной

определенности и членам, в которых излагается учение об оправдании и предопределении, однако присутствие в них общепротестантских воззрений несомненно.

Так, о сущности оправдания англиканская церковь в этих членах учит: «повреждение природы (произведенное первородным грехом) остается и в возрожденных, по каковой причине похоть плотская, по-гречески именуемая *φρόνημα σαρκός*, не покоряется закону Божию. И хотя для верующих и крещенных *нет* более осуждения, однако же апостол исповедует, что эта похоть имеет в самой себе *природу греха*“ (IX чл.). В этом определении сущность оправдания сводится к тому, что на верующих и крещенных «нет более осуждения», но остающаяся в них похоть (*concupiscentia*) признается имеющею «природу греха» (*rationem peccati*). О действительном очищении от грехов оправдываемых Богом в члене нет речи. Такое учение о существе оправдания, очевидно, имеет общепротестантский характер, ибо и по учению лютеран и реформатов оправдание состоит лишь в юридическом признании человека правым, в снятии с него осуждения за грех, без действительного очищения от греха⁴⁶⁵).

Об условиях оправдания в членах говорится: «мы оправдываемся (*justi reputamur* – в смысле ли только снятия осуждения за грех, или действительного очищения от грехов, точнее не определяется) пред Богом только заслугами Иисуса Христа *через веру*, а не нашими добрыми делами или заслугами. Поэтому учение о нашем оправдании одною только верою есть весьма здоровое учение и чрезвычайно исполнено утешения» (XI чл.). Что нужно разуметь под оправдывающею верою, – веру ли в общепротестантском смысле, или веру в домостроительство спасения вообще, или, наконец, веру, действующую любовью, осталось в члене не разъясненным; веет лишь от выраженного в нем учения духом протестантских веро-источников, но протестантизм остался недоговоренным. О добрых делах англиканство учит: добрые дела, которые суть плоды веры и следуют за оправданием, хотя не могут изглаждать наши грехи и не могут выдерживать строгого суда Божия, бывают однако же приятны Богу во Христе и необходимо происходят от истинной и

живой веры, так что по ним можно узнавать живую веру, как древо по плодам” (XII чл.). Подобным же образом представляется отношение добрых дел к вере и в протестантских символах, с тем различием, что в последних прямо отрицается за добрыми делами значение необходимого условия для спасения, англиканство же обходит молчанием вопрос о том, составляют ли они необходимое условие для спасения или вечной жизни. О делах, совершенных прежде оправдания, одними естественными силами человека, англиканство, соответственно протестантским представлениям о повреждении грехом природы падшего человека в которой ничего не осталось доброго, выражается: «дела, совершенные прежде благодати Христовой и действия Св. Духа, так как происходят не от веры во Христа, не делают человека способным получить благодать, или (как многие говорят) не *gratiam dec ongruo merentur*. Мало того, так как они совершаются не так, как должны быть совершаемы по воле и повелению Божию, то мы не сомневаемся в том, что они имеют только греховную природу” (XIII чл.). Р.-католическое понятие о делах, как заслугах, а тем более возможность сверхдолжных дел, англиканством отрицается (XIV чл.).

Недовыясненным является символическое учение англиканской церкви и о предопределении. В члене XVII-м – «о предопределении и избрании» – говорится: «предопределение к жизни есть вечное изволение Божие, по которому Он прежде создания мира определил в совете Своей воли о нас освободить от проклятия и осуждения тех из человеческого рода, коих Он избрал во Христе, и привести их во Христе к вечному спасению, как сосуды, уготованные в честь. Поэтому удостоившиеся столь великого благодеяния Божия бывают, по назначению Божию, призываемы Духом Святым, действующим в них в приличное время; призываемые благодатью повинуются (призванию), оправдываются туне (*gratis*), становятся чадами Божиими чрез усыновление, делаются сообразными образу едиnorodного Сына Иисуса Христа; они благоговейно подвизаются в добрых делах и, наконец, по милости Божией получают вечное блаженство”... Как понимать выраженное здесь

учение о предопределении, – это, по сознанию самих английских богословов, представляет «вопрос значительной трудности»⁴⁶⁶). Бесспорно, что оно может быть понимаемо в кальвинистическом смысле, поскольку, во-первых, совершенно умалчивает об участии свободной воли в деле созидания спасения, и во-вторых, полагает причину божественного предопределения в «тайном для нас совете», не ставя последний в связь или соотношение с божественным предведением, чем предполагалось бы признание свободы в качестве деятеля на ряду с благодатью. Кальвинисты и арминиане действительно и видели в члене англиканской церкви о предопределении выражение своих воззрений. Однако в этом члене нет и прямого отрицания истины о свободе воли. Мало того, – такое отрицание даже и не предполагается с необходимостью; изложенное в нем учение о благодати не препятствует принимать вместе с тем и истину относительно свободной воли. Равно нет в нем, как и в других членах, существенных особенностей кальвинистического воззрения, как-то: о предопределении к осуждению, или смерти, о том, что Христос умер только за «избранных» и что только им даруется благодать, о благодати непреодолимой и о невозможности окончательного отпадения от нее для избранных. Однако в этих членах и вообще в символических книгах англиканства, как и в члене о предопределении, не со всею решительностью засвидетельствована и истина о свободной воле и совместном с благодатью участии ее в содевании человеком спасения, и чрез то остается открытым поле для разнообразных взглядов на характер англиканского учения о предопределении, – в том числе и для реформатского⁴⁶⁷).

Само собой понятно, как неуместна подобная, тем более намеренная неопределенность изложения истин веры христианской. *Божий Сын, Иисус Христос, возвестивший глаголы жизни вечной, не бысть ей и ни, но в Нем Самом ей бысть* (2Кор. 1:19).

II. О Церкви как посреднице освящения человека

§ 114. Необходимость богоучрежденного видимого посредства для освящения человека

Благодать Божия, вспомоществующая человеку усвоить спасение Христово, есть невидимая сила Божия. Тем не менее если она есть действительная сила, то она где-нибудь обитает, есть в таком случае какое-либо хранилище благодати и вместе видимое посредство, чрез которое освящающая благодать совершала бы соединение людей, существ духовно-чувственных, со Христом и их вечное спасение. Равно, если освящение человека и вообще содевание им своего спасения возможно не иначе, как под условием с его стороны веры и при том истинной и живой, то и в этом отношении, т. е. чтобы могла возникнуть, созреть и принести плод свой вера, необходимы для него внешние руководства и пособия, необходима видимая же посредница, в которой сохранялась бы истина Христова во всей ее неприкосновенности, которая возвещала бы чистую истину Христову всем ищущим спасения и верно руководила их в религиозно-нравственной жизни. Такое видимое посредство даровано нам Христом Спасителем в основанной Им *церкви*. В ней, как в некоей сокровищнице, заключены все благодатные средства ко спасению. «Благодать Божия пребывает в церкви до ныне, и будет пребывать до скончания века» (Кат. 9 гл.). По действию Духа Св. «она никогда не может ни отпасть от веры, ни погрешить в истинах веры, или впасть в заблуждение» (там же). Чрез ее посредство, как непогрешимой хранительницы истины и сокровищницы благодати, все призываются ко спасению во Христе и состоящие членами ее наставляются и руководствуются в правой вере и жизни, уверовавшим во Христа вменяются Его заслуги и сообщается освящение Духом Святым, а чрез то совершается их вечное спасение. Чрез церковь Дух Святой соединяет верующих со Христом, и они делаются причастниками истинной жизни, носителем которой для нас явился Сам Он.

§ 115. Разные значения слова «церковь»

Понятие о церкви в обширном смысле. Слово "церковь", как заменяющее собою греч. ἡ ἐκκλησία (от ἐκκαλέω – вызываю на собрание, вызываю собрание, евр. kaḥal), которое вообще означает собрание или общество званых, в христианском смысле, по точному переводу, может означать общество лиц, услышавших призыв Господа ко спасению и последовавших этому призыву и потому составляющих *род избран* (γένος ἐκλεκτόν – 1Петр. 2:9), т. е. общество избранных (в смысле уверовавших в отличие от неверующих во Христа Спасителя⁴⁶⁸). Такою, т. е. обществом истинно верующих в Иисуса Христа, но лишь имеющим особую природу, основы и задачи своей жизни, и является церковь по составу своих членов. Обозначая вообще общество верующих, как членов церкви Христовой, это слово употребляется в различных, не одинаково обширных значениях.

При употреблении этого слова в обширном и полном значении, для обозначения всего состава церкви, как великого и таинственного тела Христова, под церковью Христовою разумеется общество всех разумно-свободных существ, верующих во Христа Спасителя, и соединенных в Нем, как единой главе Своей. К составу церкви в этом смысле принадлежат не только «все православные христиане, живущие на земле», но и «все скончавшиеся в истинной вере и святости» (Катех. 9 гл.), – все до единого, когда бы они ни жили, и где бы ни находились, живущие на земле, и умершие, как жившие до пришествия Христова, так и те, которые жили и живут по Его пришествии, – и даже не только люди, но и ангелы. В таком смысле понимает церковь Христову ап. Павел, когда говорит, что Бог *в смотрение исполнения времен положил возглавити всяческая о Христе, яже на небесех и яже на земли в Нем,...* *воскресив Его от мертвых и посадив одесную Себе на небесных, превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имени именуемого не точию в вещи сем, но и во грядущем: и вся покори под нозе Его, и Того даде главу*

выше всех церкви, яже есть тело (σῶμα) Его (Еф. 1:10. 20–23). И еще: Той (Иисус Христос) есть глава телу церкви, Иже есть начаток, перворожден из мертвых, яко да будет во всех Той первенствуя, яко в Нем благоизволи всему исполнению вселиться, и Тем примирити всяческая в Себе, умиротворив кровию креста Его, чрез Него, аще земная, аще ли небесная (Кол. 1:18–20).

То же самое понятие о церкви прикровенно выражено в притчах Спасителя о царстве небесном или царстве Божиим, которое соединяет в себе во едино всех людей, от востока и запада приходящих и имеющих приходить в него (Иоан. 17:21; Мф. 8:11; сн. притчи о работниках, нанимающихся в разное время дня на работы в винограднике, о злых виноградарях, о добром пастыре – Мф. 20:1–16; 21:33–34; Иоан. 10 гл.), и ангелов, которые, будучи членами церкви небесной, имеют самое близкое участие к судьбе членов устрояемой Иисусом Христом церкви на земле (Мф. 18:10; Лук. 15:10).

Такое понятие о церкви в обширном смысле не редко давали и отцы церкви. «Церковь, говорит Златоуст, есть место ангелов (τόπος – место по отношению к ангелам, конечно, в духовном смысле), место архангелов, царство Божие, само небо⁴⁶⁹). По мысли бл. Августина, «храм Божий, т. е. всей высочайшей Троицы, есть св. церковь, разумеется, вся на небе и земле»⁴⁷⁰). И в церковных песнях поется: «едино стадо бысть ангел и человек»⁴⁷¹). «Тя, неизреченно соединившего с небесным, Христе, земная, и едину церковь совершивша ангелов и человеков, непрестанно величаем»⁴⁷²).

Принадлежность ангелов к церкви понятна. Ибо если церковь составляют «все истинно верующие», то ангелы являются верующими в Богочеловека по преимуществу; совершеннейшие нас во всем, они совершеннее нас и по вере. Все ангелы, соединенные в церковь святую о Господе, славословили Его уже при создании мира (Иов. 38:7) и славословят до ныне в небесном Иерусалиме (Ис. 6:1–3; Ап. 7:11; Евр. 12:22). Ангелы принимают участие в великой таинственной борьбе Агнца Божия с древним змием. Тайна их участия в этой борьбе не открыта нам вполне, но на участие их

в ней указывается в слове Божиим ясно, именно, что по образу Смирившего Себя до смерти, смерти же крестная, они призваны служить церкви земной, и не только в качестве ангелов хранителей царств и народов, но и ангелов хранителей частных церквей и частных лиц. В молитвах литургии ангелы представляются «сослужащими» священнодействующим и вместе с членами церкви земной «славословящими» благодать Божию (молитва малого входа), равно и последние – прославляющими Бога вместе «с сими блаженными силами» (евхаристическая молитва⁴⁷³).

Против мысли о принадлежности ангелов возможны два возражения, именно, что 1) они не имеют нужды в искуплении, которое легло в основу церкви и 2) что они не получили крещения, которое только одно отверзает дверь в церковь. Правда, Иисус Христос за ангелов не страдал, а страдал, чтобы восставить падшего человека, привести его во двор Отчий, во общение с Богом и Его святыми ангелами. Но до искупления «земля была отделена от неба, ангелы находились во враждебном отношении к человекам, видя оскорбляема Господа своего»⁴⁷⁴). После же искупления ангелы радуются о нас. Общение между ними и искупленным человечеством восстановилось. Мало этого, «ангелы получили и для себя величайшую пользу от домостроительства о нас Слова, – нашедши для себя путь к высшему восхождению в любви Божией и единении с Богом, радуются о нашем спасении»⁴⁷⁵). В указанном смысле искупление простиралось и на них. Что же касается того, что ангелы не крестились, то грешные люди принимают крещение «во оставление грехов», а ангелы, как безгрешные, не имеют нужды в крещении; они и без крещения принадлежат к церкви и славословят Господа в небесном Иерусалиме.

Принадлежат к церкви Христовой «все скончавшиеся в истинной вере и святости», особенно прославленные святые. Иисус Христос есть Спаситель всего мира, всего рода человеческого, всех не только настоящих и будущих поколений, но и прошедших. Посему и членами Его церкви являются все веровавшие и верующие в Него, как те, которые жили и живут

по Его пришествии, так и те, которые жили до Его пришествия. Начало Христовой церкви положено еще в раю, когда Бог изрек нашим праотцам обетование, что Семя жены сотрет главу змия, и когда вслед затем началась вера в этого будущего Избавителя. Верующие в Него и были во все времена, приговорительные к искуплению, т. е. в ветхозаветной церкви. Ап. Павел, исчисливши всех древних от начала мира, которые *свидетельствовани быша в вере* (Евр. 11:2) и *верою получиша обетование, содеяша правду* и пр. (33 ст.), наконец заключает, что *Начальником и Совершителем* этой веры их был Тот же Самый Господь наш *Иисус* (Евр. 12:2). Всех их чрез Свое победоносное сошествие во ад и изведение из него Он присоединил к Своему телу. «Что же такое едино тело?» спрашивает *И. Златоуст* (изъясняя *Еф. 4:4*), и отвечает: «верные всех мест вселенной, живущие, умершие и имеющие явиться на свет, а также угодившие Богу и до пришествия Христова составляют одно тело. Почему? Потому что и они познали Христа. Откуда это видно? *Авраам, отец наш*, сказано, *рад бы был видеть день Мой: и виде, и возрадовася* (Иоан. 8:46). И еще: *аще бо бысте веровали Моисеови, веровали бысте убо и Мне; о Мне бо той писа и пророки* (5:46). Действительно, не стали бы писать о том, о ком не знали, что сказать»⁴⁷⁶). Блаж. *Августин* учит: «под церковь не разумеете одних тех, которые начали быть святыми по пришествии и рождении Господа; к церкви принадлежат и все святые, какие только когда-либо были»⁴⁷⁷). То, что они перешли в иной мир, не препятствует им быть членами никогда не умирающего духовного тела Христова – церкви, ибо это изменение состояния ощутительно только в глазах наших, а Господь *Бог несть Бог мервых, но живых: вси бо Тому живи суть* (Лук. 20:37–38). Поэтому верующие, живущие на земле, вступая в церковь, по словам ап. Павла, приступают не к горе осязаемой,.. но к *Сионстей горе и ко граду Бога живаго, Иерусалиму небесному и тьмам ангелов, торжеству и церкви первородных* (торжествующему собору и церкви первенцев), *на небесех написанных, и Судии всех Богу, и духом праведник совершенных, и к ходатаю завета новаго Иисусу* (Евр. 12:18).

22–24), т. е. чрез вступление в завет с Богом и Христом приступают к невидимой горе Сионской, вступают в ближайшее общение с небом; для них открывается свободный и невозбранный доступ к общению со множеством ангелов, с величественным собором и церковью духов праведных людей, достигших совершенства, *написанных на небесах*, в качестве граждан Иерусалима небесного, приискренне усвоенных Богу, подобно как некогда прообразовательно усвоились Ему *первородные*; наконец, в этом сообществе небесных граждан они имеют дерзновение приближаться и к Самому Царю небесного града, Богу и Христу. Тот же апостол учит, что мы хотя и живем на земле, но *несмы странни (чужие) и пришельцы, а сожителе (сограждане) святым* (Еф. 2:19); *вышний Иерусалим есть мати всем нам* (Гал. 4:26).

Итак, церковь, понимаемая в обширном смысле слова, обнимает небо и землю и состоит из всех разумно-нравственных существ, стремящихся к истинной жизни в Боге.

Из членов церкви Христовой, понимаемой в этом смысле, одни живут на земле, в свойственных обитателям земли условиях, другие – в обителях Отца небесного или как постоянные обитатели неба, каковы ангелы, или как переселившиеся в иной мир из условий земной жизни, каковы все святые и вообще те, которые, соблюдши на земле веру, получили уже на небе *венец правды*, который уготовал Бог *всем возлюбившим явление Его* (2Тим. 4:8). Но не отторгнуты от тела церкви и все те из усопших, которые скончались в вере и покаянии, кои хотя не успели принести сами плодов, достойных покаяния, и не прияли небесных наград, но имеют надежду достигнуть вечного блаженства, по ходатайству церкви, ибо и эти люди имеют веру во Христа и примирились с Ним чрез покаяние, почему церковь за них и молится. Перестают принадлежать к церкви лишь те из умерших, которые сами отторгли себя от нее еще при жизни, вовсе потерявши или исказивши в себе веру во Христа, и умерши нераскаянно, лишили себя даже молитв церкви. Церковь, состоящая из членов на земле, является церковью видимою (земной), и называется *странствующею* или *воинствующею*, а церковь,

состоящая из ангелов, святых и всех усопших в вере и покаянии, – невидима и называется *небесною* или *торжествующею*⁴⁷⁸). Церковь видимая, земная, не имея *зде пребывающего града* (Евр. 13:14), обремена многими трудами, в болезнях (Рим. 9:2; Гал. 4:19) рождая и воспитывая чад своих; она ведет брань со многими врагами видимыми и невидимыми и будет вести до конца мира, *дондеже Христос положит враги под ногами Своима. Последний же враг испразднится смерть... и будет Бог всяческая во всех* (1Кор. 15:25–28; Иоан. 15:18–19; 1Иоан. 5:4; 1Тим. 6:11–12; 1Петр. 5:8–9; Еф. 6:11–12). Церковь небесная есть торжествующая, ибо она уже достигла отечества, и, пребывая на небе, свободна от брани со врагами и от всяких опасностей; она торжествует, участвуя в славе и блаженстве Христа, победителя смерти и ада и в общении с сонмами ангелов (Евр. 12:22–23; 2Тим. 4:7–8; Апок. 3:21; 12:11–12; Посл. патр. 10 чл.). Церковь, пребывающая на земле, по отношению к церкви небесной есть состояние кратковременного приготовления к вечному и постоянному пребыванию в Иерусалиме небесном (Евр. 12:22). Церковь торжествующая есть плод церкви странствующей на земле, духовно рождающей и совершенствующей чад своих средствами, от Бога дарованными и установленными (учение веры, таинства, иерархия), и потом, для получения венцов, препровождающей их на небо, во град Бога живого (1Петр. 1:3–4; Рим. 8:12; 2Тим. 4:7–8). Но в свою очередь и церковь небесная вспомоществует церкви земной и ее членам в достижении спасения своим молитвенным предстательством за церковь земную пред престолом Божиим и другими способами. Наглядно этот союз двух частей единой святой церкви изображается в наших храмах чрез св. иконы, при предстоянии членов церкви земной в присутствии небесной. Здесь именно во очию церковь является полным и живым телом Христовым.

Церковь видимая и невидимая таким образом различаются и по своему составу и по условиям жизни членов той и другой. Посему обе эти церкви отнюдь не должно смешивать и представлять совершенно слитным, безраздельным и безразличным целым. «Отнюдь не сливаем (*οὐκ συυχέομεν*),

учат восточные патриархи, церкви странствующей с церковью достигшею отечества, потому только, как говорят некоторые из еретиков, что члены двух церквей суть и овцы одного Архипастыря Бога и освящаются одним и тем же Святым Духом. Такое смешение их неуместно и невозможно: поскольку одна воинствует и находится еще на пути, а другая торжествует победу, достигла отечества и получила награду» (чл. 10). Оно (смешение) может повести к ослаблению значения церкви земной, как низшей, к лишению ее принадлежащих ей высоких прав и свойств (такая крайность и встречается в некоторых сектантских учениях мистического характера, напр., у монтанистов, донатистов, павликиан, богомилов, анабаптистов, квакеров и др. под.). Однако земная и небесная церковь существуют и не совершенно отдельно и самостоятельно одна от другой. Христова церковь, состоящая из земных и небесных, «есть одно духовное тело, имеет одну главу Христа и одушевляется одним Духом Божиим» (Катех. о 9 чл.). Обособление или разъединение их более надлежащего также может привести к ложным представлениям о церкви, что и видим в р.-католицизме и в протестантстве. Католицизм намеренно и неумеренно обособил земную церковь от небесной, чтобы оправдать учение о необходимости будто бы особой видимой главы – папы для церкви земной, для которой не довольно будто бы одной главы, достаточной для церкви небесной. Протестантство же, разрывая тесную связь церкви земной с небесною и утверждая, что отшедшие святые непосредственно не имеют общения с нами, а имеют только в лице Иисуса Христа, будучи соединены с нами на подобие т. н. личной унии, пришло с одной стороны, – к отрицанию учения о почитании и призывании святых и молитвенном ходатайстве их за нас пред Богом, а с другой, – к низведению земной церкви в разряд обыкновенных обществ, отвергло авторитет вселенской церкви, священно-началие (три степени иерархии) и многие из таинств.

На основании изложенного можно дать такое определение церкви в ее целом объеме: «церковь есть таинственное тело Нового Адама, воздвигнутое своею главою Иисусом

Христом⁴⁷⁹), проникнутое Духом Святым, объемлющее и связующее во едино всех на небе и на земле верных Божиих, приобщающее к себе верующих на земле чрез соборную, апостольскую веру, чрез таинства и священноначалие (или богоустановленную иерархию).“⁴⁸⁰)

§ 116. Понятие о церкви земной. Различные наименования ее в Св. Писании

Христианская церковь – земная или видимая – есть основанное Господом нашим Иисусом Христом общество истинно верующих в Него, образующих (или сочлененных в) духовное тело Христово, в котором через учение веры, через таинства и через видимое иерархическое руководство (священноначалие), посредством невидимого действия Св. Духа под невидимым главою Самим Иисусом Христом, продолжается и будет продолжаться до скончания века то же великое дело просвещения и освящения людей, которое совершено нашим Исккупителем во время земной Его жизни, и продолжается при том с тем, чтобы привести всех людей на путь спасения и воссоединения с Богом (в царство Божие)⁴⁸¹).

В св. Писании усвояются церкви земной различные наименования для обозначения различных ее сторон и свойств. Так, Иисус Христос раскрывал учение об устрояемой Им церкви преимущественно под формою учения о *царстве Божием*. Такое наименование церкви особенно могло приближать к сознанию и уяснять мысль об отношении членов церкви, как духовного царства, ко Христу, как Главе или Царю оною, подобных отношением народа Божия к Богу, как Царю Израилеву в ветхозаветной теократии. Во многих притчах Спасителя о царстве небесном или Божием содержится прикровенное изображение различных свойств и состояний церкви⁴⁸²). Иногда же Спаситель изображал церковь, как общество верующих, объединенных в одно целое, под образом создаваемого *здания*, (Мф. 16:18), а также – *стада овец*, объединенных под руководство одного Пастыря (Иоан. 10:16; сн. Лук. 12:32), *двора овчарго* (Иоан. 10 гл.). Апостолы усвояют церкви и другие наименования. Церковь именуется ими *домом Божиим* (οἶκος τοῦ Θεοῦ – 1 Петр, 4:17; 1Тим. 3:15; Евр. 3:6; 10:21; Апок. 3:12) в том смысле, что верующие, входящие в состав церкви, составляют как бы *семейство* Господне (Рим. 16:4; Кол. 4:15), суть *приснии Богу* (οἰκεῖσι τοῦ Θεοῦ) – Еф. 2:19;

сн. Гал. 6:10) *градом Божиим* (Евр. 11:10; 12:22; Апок. 3:12; 11:2; 21:10). Ап. Павел, более других раскрывавший таинственную сущность церкви, именует ее *невестою* Христовою (Еф. 5:23; 2Кор. 11:2; сн. Апок. 21:2; 22:17) *женою* и *материю* верующих (Гал. 4:26; сн. Апок. 19:7), *телом Христовым* (Кол. 1:24; Еф. 1:22–23; 1Кор. 12:12. 27). Церковь есть невеста Христова в том смысле, что Он возлюбил церковь (Еф. 5:25), предал Себя, чтобы сделать из нее Себе непорочную невесту, не имеющую скверны (25:27). Иисус Христос и Сам именовал Себя Женихом (в притче о десяти девах – Мф. 15:1–12, а также 9:15)⁴⁸³). Церковь есть жена и мать верующих, ибо она, находясь в таинственном соединении со Христом, вторым Адамом, дает бытие восстановленному Им человеческому роду, рождает чад Богу чрез Христа во Св. Духе, подобно тому, как древний Адам, чрез праматерь Еву, дал бытие падшему человечеству. Церковь есть тело Христово, которое Он питает и греет, ибо мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его (Еф. 5:28–30; сн. Иоан. 2:18–21), т. е. церковь явилась от плоти Христа и от костей Его (разумеются крестные страдания, прободение ребер Спасителя), как наша праматерь Ева из ребра Адама, и находится в теснейшем соединении с Ним, по подобию соединения мужа и жены, является единою с Ним плотью – для рождения чад Богу, и члены церкви – в единении между собою, как члены тела.

У древних отцев и учителей церкви, в рассуждениях о церкви (о ее таинственной сущности) последние образные библейские наименования ее – тело Христово, невеста Христова и наша мать были предпочтительнейшими пред другими (дом, град, царство, корабль, сад, рай и под.) и любимейшими наименованиями, как открывшие в одном слове многие стороны созерцаемого предмета и возбуждавшие целый ряд мыслей⁴⁸⁴).

§ 117. Основание церкви Иисусом Христом

Церковь имеет происхождение не человеческое; она основана Господом Иисусом Христом, не только Его божественною силою и волею, но и тем, что Он Сам положил Себя в основание церкви, стал ее краеугольным камнем (Еф. 2:20; 1Кор. 3:11).

Как общество верующих в Иисуса Христа, Основателя новой религии, или просто как христианское религиозное общество, церковь имеет естественную основу своего происхождения. Религия всегда являлась и является достоянием не одного, а многих лиц, и предъявляла требования не только по отношению к Богу, но и определяла взаимные отношения людей. Отсюда понятно, что люди, содержащие одинаковую религию, для осуществления требований религии и при потребности и уверенности во взаимопомощи, соединялись в одно религиозное общество или семью. Объединяющее людей влияние религии в этом отношении несравнимо с объединяющим влиянием начал, лежащих в основе какой-либо философской школы и обществ с практическими целями. Так и основатели естественных религий образовывали и приобретали последователей, составлявших религиозные общества. Но Христово учение, призывающее всех людей к осуществлению царства мира и братства на земле, царства взаимной любви (Иоан. 13:33–34), естественно, должно было в своем объединяющем людей влиянии превзойти всякие бывшие и возможные религиозные учения в человечестве. Имя Христово объединяло в особые общества даже при извращенном содержании Его учения («церковь лукавнующих»). Благоговение и любовь ко Христу истинных Его последователей тем более должны были соединить их в одно общество, в одну церковь. В этом смысле началом христианской церкви явилась, можно сказать, еще проповедь Иисуса Христа на горе, собравшая вокруг Него учеников и слушателей в одно общество последователей, связанных во едино верою в Него и учением Его.

Но этим было положено только основание церкви в смысле естественно образовавшегося общества верующих в Него. Если бы церковь Христова была только этим обществом, то она, как бы ни была велика по численности членов, не отличалась бы существенно от других религиозных обществ. В ней не было бы еще того, что делает ее особенным, исключительным среди других подобных обществ союзом, союзом сверхъестественным, или божественным, короче – церковью в точном и особенном значении этого слова. И Сам Иисус Христос еще не называет именем церкви общество, образовавшееся из учеников и не многих последователей Его во время земной жизни, когда относит к будущему созданию церкви (Мф. 16:18) и вообще говорит о ней, как о имеющей открыться еще в будущем, а пока не существующей (Мф. 18:15–20), когда называет это небольшое общество последователей Своих только еще *малым стадом* (Лук. 12:32) и говорит, как о будущем, о великом *едином стаде* и *едином Пастыре* (Иоан. 10:16). Пока не совершилось искупление человечества, она не была бы спасительным кораблем для человечества, ибо только на кресте Господь собственно искупил нас и воссоединил с Богом. В этом смысле говорится в Писании, что Господь *стяжал церковь кровию Своею* (Деян. 20:28), а в церковно-богослужебных песнях – *основал* или *водрузил* церковь Свою на кресте. Но и после того, до сошествия Св. Духа, церковь не могла бы усвоить роду человеческому блага искупления, которые приобретены для него страданиями Сына Божия, не была бы телом Христовым, матерью, рождающею чад Богу, ибо не имела бы *божественных сил, яже к животу и благочестию*. Тем, чем есть, церковь могла стать лишь с сошествием Св. Духа. Этот день был днем славного открытия и появления на земле церкви Христовой. Общество верующих со дня вселения в него Св. Духа стало церковью в собственном смысле, т. е. сверхъестественным богочеловеческим союзом, телом Христовым, возглавляемым Христом и одушевляемым Духом Святым.

Так получила начало или основание церковь. Она установлена не повелением Божиим, или заповедью, но

непосредственным действием Божиим чрез искупление и освящение людей, иначе – Иисус Христос основал церковь реальным обитанием в Ней Своим и Духа Св. всею полнотою истины и благодати.

Но церковь Христова, являясь с внутренней стороны сокровищницею истины и благодати, с внешней стороны есть *видимое общество* людей на земле, существующее и развивающееся в земных условиях и отношениях. И по этой своей стороне церковь имеет положительное основание, не зависящее от каких-нибудь субъективных начал. Она есть божественное учреждение.

Сам Иисус Христос учредил для продолжения Своего дела на земле общество людей, общество внешнее, видимое. Главная причина и вместе главное доказательство этой мысли вытекает из самого понятия о воплощении Сына Божия. В самом деле, если бы Сын Божий для спасения людей не принимал зрака раба и не являлся *в подобии человечестем*, а прямо нисходил в сердце каждого человека Своею искупительною благодатью, то можно было бы по справедливости согласиться с протестантами, что Он основал церковь совершенно невидимую, чисто внутреннюю. Но *Слово плоть бысть и вселися в ны*, так что люди видели славу Его телесными очами; для того, чтобы возвратить людям царствие Божие, Господь благоволил действовать и страдать видимым образом, – во плоти. Средство, избранное Им для восстановления падшего человечества, вполне соответствовало тем потребностям нашим, которые вытекают из двойственности нашей природы. Дело, совершенное Им *видимым* образом, должно было также видимым образом продолжаться на земле, т. е. *видимая* церковь Христова была так же необходима для усвоения людьми заслуг Искупителя, как необходимо было Господу явиться Самому видимым образом между людьми для их просвещения и освящения. Видимым же и осязательным образом для внешних чувств совершилось сошествие Св. Духа на церковь Христову (Деян. 2:1–3). И по намерениям самого Спасителя, Его последователи должны были образовать внутреннее живое единство (Иоан. 17:21), отличавшее их

видимым и осязательным образом, как определенное общество, так чтобы можно было сказать; «вот ученики Иисуса Христа», «вот Его церковь». И действительно, церковь Христова с самого начала явилась, как определенное внешнее общество. Когда Дух Св. нисшел на принявших слово Живота вечного, представители и члены рождавшейся церкви не были рассеяны по разным местам и не отдельно друг от друга приняли Утешителя Духа; нет – они были соединены вместе, составляли единое братское общество; им прямо повелено было ждать в Иерусалиме нисшествия Св. Духа (Деян. 1:45; 2:1). Апостолы, облеченные силою свыше, проповедовали *покаяние* во имя Христово *и отпущение грехов во всех народах, начав от Иерусалима* (Лук. 24:47). Принимавшие благовестие о спасении видимо (чрез крещение) присоединялись к обществу верующих и сами образовывали видимые христианские общества или частные церкви. Видимая связь с обществом верующих, с теми, которые уже принадлежат к церкви, являлась необходимым условием для спасения. И присоединявшимся апостолы заповедовали собираться для слушания слова Божия и совокупных молитв (Деян. 2:42. 46; 20:7), увещевали *блюсти единение духа в союзе мира*, представляя им, что они составляют единое тело Господа Иисуса, коего суть различные члены (Еф. 4:34; сн. 1Кор. 12:27) и *все от единого хлеба причащаются* (1Кор. 10:17). Наконец, апостолы повелевали им не оставлять своего собрания под опасением отлучения от церкви и вечной гибели (Евр. 10:24–25).

Имевшая быть по намерению Своего Основателя видимым обществом верующих, церковь от Своего же Основателя получила и определенное видимое устройство. Так, Он Сам учредил в Своей церкви *видимую иерархию* и облек ее властью учить, священнодействовать и управлять в церкви, поставляемую для такого служения Духом Божиим. Сам же Он установил особые видимые внешние действия, которые как внешне, так и внутренно должны соединять и скреплять в единении общество верующих в Него, или образовать церковь. Таковы спасительные *таинства*, в которых под видимыми

образами сообщается верующим невидимая, возрождающая и освящающая благодать Божия.

Так получила свое основание и устройство видимая церковь Христова.

§ 118. Цель Церкви

Никакие общества или союзы не учреждаются без определенных целей. Так и церкви божественною волею ее Основателя указана своя цель, цель особенная, отличная от целей всех естественных союзов, преследующих цели, относящиеся к земной, временной жизни. Цел основания церкви сообразна с целью воплощения Сына Божия. Как Он был послан Отцем *взыскати и спасти погибшаго* (Мф. 18:11; сн. Иоан. 10:28), – привести всех в царствие Божие, так и церковь Им основана для той же цели, т. е., чтобы совершенное Им дело спасения человеческого рода постоянно и непрерывно продолжалось на земле, чтобы в недрах ее обретали все ищущие спасения, чрез усвоение плодов искупления, пока не будет достигнута цель. Спасение человечества, или достижение им царства Божия (Мф. 6:33), воссоединение с Богом – Источником жизни и блаженства и жизнь вечная возможны под условием духовного возрождения и освящения человека и веры в Иисуса Христа, ибо лишь верующий в Него *не погибнет, но имать живот вечный* (Иоан. 3:16). Отсюда, высшая задача церкви, как продолжительницы дела Христова – спасения человечества, состоит именно в том, чтобы совершать просвещение и возрождение людей грешников к новой, святой жизни, получаемой от Христа Спасителя, как нового Адама, воссоединять их со Христом и Богом и таким образом приводить в царство Божие. Такая цель церкви ясно указана ап. Павлом. *Христос, учит апостол, возлюбил церковь и Себе предаде за ню, да освятит (ἀγιάσῃ) ю, очистив (καθαρίσας) банею водною в глаголе* (т. е. крещением, в котором троекратное погружение соединяется с произнесением известных слов), *да представит ю Себе славному церкви* (т. е. всех верующих), *не имущу скверны или порока, или нечто от таковых, но да будет свята и непорочна* (Еф. 5:25; сн. Тит. 2:14). Следовательно, святость ее членов есть цель, которой должна достигать церковь данными ей средствами, иначе, – усвоение ее членами плодов искупления и освящение их действием благодати Божией. Тот

же апостол учит: Той, т. е. Иисус Христос, дал есть овы убо апостолы, овы же пророки, овы же благовестники, овы же пастыри и учителя к совершению (πρὸς τὸν κατάρτισμόν, – поставление вещи в такое состояние, чтобы она была тем, чем ей следует быть по ее значению и цели) святых, в дело служения, в созидание (οἰκοδομήν, т. е. чтобы церковь росла, расширялись ее пределы, прилагались новые верующие, как растет здание от наложения новых и новых рядов камней) тела Христова, дбндеже достигнем вси в соединение (εἰς τὴν ἐνότητα, – в «единоность») веры и познания Сына Божия (так, чтобы у всех была одна вера и одинаковое познание Сына Божия, – не оставалось более не христиан и между христианами не было разномыслия в познании Сына Божия), в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова (Еф. 4:11–13), т. е. такого совершенства, когда человек становится достойным стать жилищем Божиим (Иоан. 14:23), подобно тому, как и во Христе обитает вся полнота Божества телесне. По этим словам, цель, к которой должна стремиться церковь, есть распространение ее во всем мире, полное и истинное познание ее членами Сына Божия, духовное совершенство человека, каково во Христе Иисусе, воссоединение с Богом. Плод этого есть жизнь вечная (Иоан. 17:3).

Такая чрезвычайная задача требует и средств чрезвычайных. Возрождение падшего человека и воссоединение его со Христом и Богом возможно лишь посредством творческого действия со стороны благодати Св. Духа. Просвещение же человечества Христовою истиною предполагает обладание церковью этою истиною во всей ее полноте и сохранение ее в чистоте и неповрежденности, а это также возможно не иначе, как при обитании и действии в церкви не человеческих только, но и божественных сил, ибо из людей никто не свободен от возможности заблуждения и даже совершенно отпадения и отречения от истины. В церкви для достижения ею своей высокой цели – возрождения и просвещения человека и находятся не человеческие только, но и божественные силы: в ней и чрез нее вся нам божественная силы, яже к животу и благочестию, подана разумом

Призвавшего нас (2Петр. 1:3–4). Главою церкви, как Своего тела, пребывает и будет пребывать до скончания века Сам Иисус Христос, а невидимый правитель ее и кормчий есть Дух Святой.

§ 119. Глава церкви – Христос Спаситель и Дух Святой Параклит

I. Господь Иисус Христос, основав церковь для усвоения плодов искупления каждому человеку, входящему в состав ее, не предоставил ее себе самой, но и Сам находится во внутреннем и существенном единении с нею. Лишив нас видимого соприсутствия, Он невидимо пребывает и будет пребывать во веки в церкви, как ее невидимая глава. Главенство Христово в церкви состоит не в том лишь, что Он есть Основатель церкви и религии Его имени; таковое главенство усвадается и представителям не христианских религий в основанных ими религиозных обществах, хотя и в этом отношении есть существенное отличие между Основателем церкви Христом-Искупителем и основателями естественных религиозных обществ. Христос Спаситель есть глава церкви в том смысле, что Он есть *источник новой животворящей святой жизни*, получаемой от Него, как от нового Адама, нового родоначальника, или от новой главы, – вместо прежней греховной жизни, получаемой по наследству от падшего прародителя, ветхого Адама, – главы и родоначальника падшего человеческого рода. Эта новая, святая жизнь истекает из Него в тѣло церкви чрез новое рождение чад Божиих, чрез совлечение ветхого человека (греховной скверны, полученной от ветхого Адама) и облечение в Него – нового Адама, и прививается, развивается и распространяется многообразно и многоразлично по всему телу церкви. Для привития и развития новой жизни, – в каждом члене церкви в отдельности и во всех их в совокупности, – Христос Господь всегда пребывает в церкви, вселяется в нее, ибо из Него только может истекать эта новая жизнь для всей церкви.

В наставлениях Иисуса Христа и апостолов даются твердые основания для такого понимания главенства Христова в церкви. Иисус Христос учил, что от Него единственно зависит жизнь всего тела церкви и каждого члена; Он есть *лоза*, а верующие в Него – *ветви*; вне Его, т. е. без нового рождения чрез привитие

к Нему верующих, так же невозможна истинная жизнь, как невозможны жизнь и плодоношение ветви, отделенной от ствола дерева: *без Мене не можете творити ничесоже* (Иоан. 15:1–6). Он есть *путь, и истина, и живот*. Без Него и помимо Него *никто не приходит к Отцу* (14:6).

Ап. Павел в таких чертах предлагает учение о Христе Спасителе, как главе церкви, в смысле источника ее жизни. *Истинствуяще в любви* (т. е. имея истинную любовь, или же: содержа истину и пребывая в любви) *да возрастим* (αὐξήσωμεν) *в Него всяческая, иже есть глава Христос, из Него же все тело, составляемо и ссиневаемо* (συμβιβάζομενον) *приличне всяцем осязанием подаяния* (διὰ πάσης ἀφ᾽ ἧς τῆς ἐπιχορηγίας), *по действию в мере единыя коеяждо части, возвращение* (τὴν αὔξησιν) *тела творит в создание* (εἰς οἰκοδομήν) *самого себе любовию* (Еф. 4:15–16)⁴⁸⁵). Смысл этого наставления таков. Вера христианская сочетавает верных со Христом и таким образом из всех составляет единое тело под главою Христом; все от Него получая, и они все в себе должны возвращать в Него, т. е. «свое лицо, все свои силы и отправления, настраивать по духу Христову и в Его меру возвращать» (сн. 13 ст.), – уподобляться Ему. Частнее: Господь стройно сочетавает свое тело – церковь (*сочетаваемо и ссиневаемо приличне*), подобно тому, как и в человеческом теле хотя и много членов и органов, но каждый на своем месте, с особым назначением, и все гармонически сочетаются во едино и делают то, что тело живет. Особенность здесь сравнительно с вещественными организмами та, что в этих последних все возвращает и созидает жизненная сила, – и самую голову; а в церкви – Господь глава, другой главы не производит, а все тело устрояет Сам для Себя, член за членом с Собою сочетавая и растя из Себя тело для Себя. Слова: *всяцем осязанием подаяния* – показывают, как Господь творит Себе тело. *Подаяние* есть дарование благодати Св. Духа, – благодати возрождения в крещении и благодати, как дара на потребу церкви. *Осязание* подаяния этого означает, что благодать действительно приемлется осязательно и осязательно проникает облагодатствованного; вместе же с тем она член к члену прилагает, кои, прикасаясь друг к другу,

чувствуют и осязают себя взаимно. Так строится тело церкви. Слова же: *по действию в мере единыя коеяждо части* относится к *возращение тела творит*, – и показывают, как тело Христово, составленное всяким осязанием подаяния, продолжает возрастать и созидаться. Это совершает она *по действию в мере единыя коеяждо части*, когда каждый член действует так, как действовать способным соделали его благодать, по мере дара, по своей мере. «Каждый, восприят быв в церковь, получил дар, и стал тем, чем есть теперь в церкви. Но церкви от Него рождение прибудет, когда он даром своим действует во благо ее, не заключает и не запирает его в себе, а всем посвящает. Так растет вещественное тело, в коем ни один член не живет для себя, так растет и духовное тело церкви, все получая для своего роста от главы – Христа»⁴⁸⁶).

От главы Христа, учит тот же апостол в другом месте, *все тело, составы и союзы* подается и снемлемо (*διὰ τῶν ἀφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγοούμενων καὶ συμβιβάζομενων* – составами и связями будучи соединяемо и скрепляемо), *растит возвращение Божие* (*αὐξει τὴν αὐξήσιν τοῦ Θεοῦ* – растет возрастом Божиим; Кол. 2:19). По словам того же апостола: *Христос глава церкви*, потому что есть *Спаситель* этого тела Своего (Еф. 5:23). Он стал главою чрез спасение спасенных, и спасенные стали членами Его чрез спасение. Он так возлюбил церковь Свою, что Себе *предаде за ню, питает и греет* ю жизнью, в Нем заключающеюся, чтобы она была святою и непорочною, потому что *уди* (члены) *есмы тела Его, от плоти Его и от костей Его* (25–30 ст.). Верующие суть члены тела Его, от плоти Его и от костей Его, подобно тому, как Ева из Адама, ибо каждый верующий от Христа отражается (чрез крещение), но не отделяясь от Него, а пребывая в Нем, как и Он в верующих (что поддерживается чрез причащение). Отношение Иисуса Христа к церкви, как главы к Своему телу, ап. Павел определяет еще так: Бог *Того* (Иисуса Христа) *даде главу выше всех церкви, яже есть тело Его, исполнение исполняющего всяческая во всех* (*τὸ πλήρωμα τοῦ πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενου*, – Еф. 1:22–23). Как в теле нет места, которое лишено было бы живой связи с управляющей головою, или как все члены нашего

тела составляют полный и живой организм, водимый и управляемый головою, так и церковь есть духовный организм, в котором нет места, где бы не действовали божественные силы Христовы. Св. *Златоуст* говорит: «чтобы ты, услышав слово «главу», не принял его в значении только власти, но в смысле собственном, – не счел Христа только начальником, но видел в Нем действительную главу, апостол прибавляет: *исполнение исполняющего всяческая во всех*. Апостол считает как бы недостаточным название главы для того, чтобы показать родство и близость церкви ко Христу»⁴⁸⁷). – «Показать родство и близость»... т. е. «показать, поясняет пр. *Феофан*, что в церкви и христианах все Христово. Она полна Христом; Он ее наполняет всю во всем составе и во всех членах по частям, – и в ней и в членах ее Он все исполняет. В таком случае слова сии переложить можно так: яже есть тело Его, – полнота Его, исполняющего все во всех (членах ее). Его – свет ведения, присущего церкви, которым Он исполняет ведцев. Его – святость, которую Он исполняет ревнителей святости. Его – благодеяния, любовью к коим исполняет Он благотворителей. Его – всякие другие дарования духовные, видные в церкви, ибо Он ими исполняет способных вмещать их верующих. В церкви – *всяческая и во всех Христос* (Кол. 3:11)⁴⁸⁸).

Христос Спаситель, как глава, действует на церковь однако же не со вне. Все оживотворяя в ней, Он Сам живет в ней, как в Своем теле, и с нею, вселяется в нее, пребывает в ней и даже теснейшим образом, хотя неслитно, но и нераздельно, соединяется с нею, подобно тому, как в Нем Самом божество и человечество, будучи неслитны, тем не менее соединены и нераздельны. Пред крестными страданиями Он Сам говорил Своим исповедникам в лице апостолов: *не оставляю вас сиры, прииду к вам* (Иоан. 14:18; сн. 28 ст.), *будьте во Мне, и Я в вас* (15:4), а пред вознесением на небо: *се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века* (Мф. 28:20). В изображении последнего суда Он представлял Своих последователей (церковь Свою) так соединенными с Собою, как тело с душою, так что всякое благодеяние, оказанное верующим в Него, Он относил к Себе, подобно тому, как и мы все сделанное для нашего тела усвояем

безразлично своей личности (Мф. 25:35–45). Тоже самое Христос Спаситель выразил и в словах: *Савле, Савле, что Ты гониши* (Деян. 9:4)! т. е. что Ты гонишь Мою церковь, которая неотделима от Меня, как тело человеческое неотделимо от его личности. В обетовании об евхаристии учил: *ядый Мою плоть и пий Мойю кровь во Мне пребывает, и Аз в нем* (Иоан. 6:56). Посему приобщающийся Его тела и крови, по примеру апостола, может сказать: *живу не ктому аз, но живет во мне Христос* (Гал. 2:20).

Ап. Павел выражает мысль о теснейшем внутреннем союзе Христа с церковью и пребывании Его в ней, когда называет ее таинственным телом нового Адама, как ее главы, и представляет ее соединенною с Ним во едино для чадорождения по подобию брачного союза мужа и жены (Еф. 5:31–32)⁴⁸⁹), говорит, что Христос, как глава, в ней *наполняет все во всем* (1:23). По словам ап. Иоанна, Иисус Христос входит Сам в общение с каждым из нас: *се стою при дверех и толку, и аще кто услышит глас Мой и отверзет двери, вниду к нему и вечеряю с ним, и той со Мною* (Апок. 3:20; ср. Иоан. 14:23).

II. Но хотя Христос Господь есть источник жизни всей церкви и каждого из нас в отдельности, и Сам пребывает всегда в церкви, но эта новая жизнь распространяется по всему телу церкви от ее главы силою *иного* Утешителя, Духа Святого. Чрез Него Иисус Христос, как глава, соединяет с Собою, как источником жизни, Свое тело – церковь. Дух Христов несет в Себе и с Собою дары животворящей жизни Христовой, привлекает и потом прививает членов церкви, как диких маслин, ко Христу, вселяет в них Христа Спасителя, наконец, слагает (однако не без Господа Спасителя) из всех их одно целое, – тело церкви, все проникает в церкви, и всеми движениями в ее теле заправляет, как душа движениями тела. Таким образом Дух Св., Параклит, есть невидимый непосредственный «правитель» церкви, ее «кормчий», душа церкви⁴⁹⁰).

В откровении даются достаточные основания так представлять отношение Духа Св. к церкви. Иисус Христос, дав обетование о том, что Он будет пребывать в Своей церкви до скончания века, вместе дал обетование ниспослать верующим

Св. Духа, Утешителя, Параклита, т. е. Наместника Иисуса Христа Который бы пребыл в церкви во век (Иоан. 14:16–17), – обетование, действительно исполнившееся в свое время (Деян. 2:2). С тех пор Дух постоянно пребывает в церкви Христовой, как душа церкви. О действиях Утешителя Иисус Христос учит: что Он *от Него примет* и *Его прославит*, – чрез продолжение Его дела, дела созидания церкви и чрез церковь – спасения людей (Иоан. 14:16; 16:14–15). Эти действия действительно и совершает в церкви Дух Святой, но, конечно, при соучастии ее главы. Так, Иисус Христос говорит о *новом рождении* в царстве Божием, и это возрождение исходит хотя от Него, но должно совершаться и совершается через Духа Св. – *водою и Духомъ* (Иоан. 3:5). Он (Христос) есть источник воды живой, т. е. благодати, и как Сам *исполнь благодати и истины*, так и церковь исполняет благодатью, но эта благодать изливается чрез Духа Святого (Иоан. 7:37–39). Апостолы возвещали о Св. Духе, что Он есть *Дух Христов* (Рим. 8:9), что только чрез Него получается вера во Христа, что только Он приводит ко Христу (1Кор. 12:3), только чрез Него вселяется в нас Христос (Еф. 3:16–17), что вся церковь, все верующие суть *храм Божий и Дух Божий живет в них* (1Кор. 3:16), и что если Христос Господь наполняет все во всем, то и Дух Святой есть *действующий*, производит *вся во всех* (1Кор. 12:6; сн. 10 ст.). Он раздает верующим разнообразные чрезвычайные дары (ст. 4 и 5), постоянно приносит в них Свои духовные плоды – любовь, долготерпение, кротость и пр. (Гал. 5:22–23), поставляет пастырей пасти церковь Господа и Бога (Деян. 20:28; сн. 2Тим. 1:14), нисходит на всех верующих в таинствах церкви чрез церковную иерархию, т. е. чрез слуг и посланников Христовых (2Кор. 5:20).

III. Такое различие действий Христа Спасителя, как главы церкви, и действий Духа Христова, Параклита, в домостроительстве спасения в церкви соответствует святоотеческим представлениям о неодинаковом участии каждого из лиц Св. Троицы в деле воссоздания человека, как и в творении мира. Период времени до искупления св. отцы представляли как царство преимущественно Отца вкупе с

Сыном, чрез Которых, как бы «двумя руками», по выражению св. Ириней, Он все совершил и в творении и промыслении о мире; период искупления – как царство преимущественно Сына, нераздельно с Отцем и Св. Духом; после искупления в церкви – царство преимущественно Духа Св., вместе с Отцем и Сыном⁴⁹¹). Об этом последнем периоде св. *Ириней* говорит: «таково, по словам пресвитеров и учеников апостольских, распределение и распорядок спасаемых, и чрез такую постепенность они усовершенствуются, – чрез Духа они восходят к Сыну, а чрез Сына к Отцу, потому что Сын потом предаст Свое дело Отцу»⁴⁹²). Духа Св. древние учителя именовали «животворящим» (внесено и в символ веры), «живоначальным», а также «владычествующим» или «управляющим». Наименование Духа Св. «животворящим» всего выразительнее свидетельствует о силе Духа, делающего нашу падшую, омертвелую грехом природу восприимчивою к дарам жизни Христовой, прививающего, возвращающего, развивающего в нас семя новой жизни и соединяющего нас со Христом, источником ее. А желая указать на главное, заправляющее действие Духа Св. Параклита в церкви, они именовали Его «владычествующим» или «управляющим»⁴⁹³).

Соответственно со святоотеческими представлениями и в духе их святитель *Феофан* так раскрывает учение о Христе, как главе церкви, и Духе Св., как Параклите, душе ее, в своих «Письмах к одному лицу в Петербурге по поводу появления там нового учителя веры». Изложив многочисленные места св. Писания, свидетельствующие о действии Духа Св. в деле усвоения человеку спасения Христова, пр. *Феофан* приводит возражение, которое могут ему сделать. «Как же это так? Как у того (новшака) выходит, что в деле спасения все – от Господа Иисуса Христа, так тут – что все от Духа Св.; как у того за Спасителем не видно Св. Духа, так здесь за Св. Духом не видно Спасителя». «Я собрал, продолжает святитель, столько свидетельств о благодати Св. Духа не с тем, чтобы умалить или заслонить, что содеяно и содевается Господом Иисусом в нашем спасении; но с тем, чтобы выставить на вид, что опускается, и, кажется, не с добрым намерением, вашим

новшаком, и близ Господа восставить, как и подобает, в твоём сознании и Духа Св., в равной силе и степени с Господом устрояющего спасение. Спасение наше в Господе Иисусе Христе, но содевается оно в нас благодатью Духа Св.»

Необходимо, «велегласно возвещая о Господе Иисусе, столь же велегласно возвещать и о Св. Духе, не забывая однако же и благоволения Отца». «Желающему полно разуместь все, относящееся к нашему спасению, надлежит различать два момента: домостроительство спасения, или устройство всего потребного для спасения и содевание спасения каждого лица. Первое совершил Господь Иисус Христос по благоволению Отца, но не без Духа Св., а второе совершает, по благоволению же Отца, Дух Св., но не без Христа Господа, Сына Божия». Чтобы совершилось спасение каждого человека в частности, «необходимо, чтобы совмещенные в лице Господа потребности спасения перешли в каждого и им были усвоены. Сие последнее совершает Дух Св.» Напр., в крещении «Дух Св. приводит к купели крещения и здесь вселяет в нас Христа». Здесь крещаемый «уподобляется прививку, привитому к дереву и живительные соки в себя приемлющему. Древо – Господь. Соки сего древа суть клятвенно-снятельная и оправдательная сила крестной смерти, и обновленная, в совершенстве явленная, жизнь человеческая. То и другое приемлет в себя, всасывает прививок – новый верующий, – в крещении. Совершает же сие не одна вода, но Дух Св. чрез воду, подготовив предварительно крещаемого к приятию того и другого покаянием и верою». Так было всегда. И плоть приял Спаситель от пресв. Богородицы чрез Духа Св., «плоть из пресвятой Богородицы соткал для Него Дух Св.», хотя Сын Божий, как всемогущий, все сотворивший, мог создать ее Сам для Себя⁴⁹⁴). «Так и во всякого верующего вселяется Господь и всяким приемлется тою же силою Духа Св.» «Вселение Христа обуславливается благодатью Св. Духа». В заключение рассуждения ставится вопрос: «как же это так? Стало быть, в устройении нашего спасения Дух Св. действеннее, и как будто больше, чем сам Спаситель?» Да на что тебе определять, кто больше и кто меньше твое спасение содевает? Не равночестны

ли, не сопрестольны ли Сын Божий и Дух Святой? Так и веруй, – что твое спасение содевается в равной силе Господом Иисусом Христом и Духом Св., или в Господе Иисусе Христе благодатью Св. Духа, не забывая при сем содержать в мысли: по благоволению Отца... Всяко однако же не погресишь, если будешь помышлять, что *в устройении всего потребного ко спасению преимущественно действовал Господь Иисус Христос*, нераздельно однако же от Духа Св., а *в содевании спасения каждого преимущественно действует Дух Св.*, тоже нераздельно однако же от Господа Спасителя»⁴⁹⁵). В изложенном рассуждении святителя изображается действие Христа Спасителя и Духа Святого на каждого отдельного человека, но то, что совершается с каждым отдельным лицом, происходит и со всею церковью, и потому его изложение может быть относимо и к совокупности верующих в церкви.

§ 120. Существенные свойства истинной церкви Христовой

Истинная церковь Христа есть церковь *единая, святая, соборная и апостольская*. Этими названиями церкви определяется с разных сторон и в разных отношениях самое *существо* церкви со стороны ее свойств или признаков, отличающих истинную церковь как от всех человеческих обществ так и от церквей не православных. Свойства эти называются *существенными* свойствами церкви, т. е. такими, без которых церковь не была бы церковью. О таком характере этих свойств свидетельствует уже самое нахождение их в символе веры, в котором во всех членах предлагается учение о самых существенных, самых важных и необходимых предметах⁴⁹⁶). Несомненная существенность их, т. е. необходимая связь с самою сущностью, с самым бытием церкви ясно доказывается и самым характером каждого из них в отдельности и общим отношением их к той задаче, для осуществления которой основана церковь на земле. Мало этого, это суть *единственно* существенные свойства. Все другие свойства, какие приписываются церкви помимо четырех указанных в символе, или не имеют действительно существенного значения для церкви, или хотя и имеют право на то, чтобы признавать их существенными (напр. непогрешимость церкви, неодолимость ее вратами адовыми), но нельзя признать за ними самостоятельного значения, т. е. они не содержат чего-либо такого, что не выражалось бы в перечисленных во вселенском символе свойствах. Единством, святостью, кафоличеством и апостольством церкви исчерпывается решительно все, что только может и должно существенным образом принадлежать ей. Как ничего нельзя убавить из этих свойств, так ничего нельзя к ним и прибавить⁴⁹⁷).

В разных христианских исповеданиях понимание и объяснение указанных во вселенском символе свойств церкви неодинаково. В самом символе нет объяснения этих свойств. Надлежащее, православное понимание и объяснение этих

свойств дается в учении слова Божия и в писаниях лиц, признаваемых самою церковью ее богопросвещенными отцами и великими учителями и живших особенно в период ее нераздельного существования.

Единство церкви. Истинная церковь Христова есть церковь единая. В. Христос основал на земле только одну церковь, в которой, по предвечному определению Отца небесного, предложено спасение всему роду человеческому. Хотя она состоит из бесчисленного множества членов, разделенных местом и временем, и из многих частных церквей, но в существе составляет одно целое, нераздельное, – тело единого Христа, одушевляемое единым Духом.

Иисус Христос, предлагая учение о церкви, всегда учил только об одной церкви, напр., *созижду церковь Мою* (Мф. 16:15). Изображая церковь в притчах, Он говорил об одном стаде под водительством единого пастыря – Христа и об одном овчем дворе (Иоан. 10:16), об одной виноградной лозе (Иоан. 15:1–7), об одном царстве Божиим на земле (Мф. 13:24. 47 и др.), об одном основном камне церкви (Мф. 16:18), повелел проповедовать одно учение (Мф. 28:19–20), установил одно крещение и одно причащение (1Кор. 10:17; 1:13; Еф. 4:5). Единство в Нем верующих составляло предмет Его последней молитвы, известной под именем первосвященнической: *да еси едино будут* (Иоан. 17:20–23).

Апостолы точно также учат об одной только церкви: *Христос возлюбил церковь и Себе предаде за ню* (Еф. 5:25; сн. 2:21), о единении всех во Христе – *все бо вы едино есте о Христе Иисусе* (Гал. 3:28; сн. 2:14–15), об одном теле, которого члены – истинно верующие во Христа, а глава – Сам Христос: *мнози едино тело есмы о Христе (ἐν Χριστῷ)*; (Рим. 12:5; сн. Еф. 5:23; 1Кор. 12:10; Кол. 1:18. 24; 3:15 и др.), *ибо единым Духом мы все во едино тело крестихомся* (1Кор. 12:13). *Составы и союзы*, соединяющие и скрепляющие тело Христово, происходящие от его главы (Кол. 2:19), настолько объединяют верующих, что они образуют из себя как бы одного человека, имея одно сердце и одну душу (Деян. 4:32). *Едино тело, един дух, якоже и звани бысте во едином уповании звания вашего.*

Един Господь, едина вера, едино крещение, един Бог и Отец всех (Еф. 4:5–6; см. 1Кор. 10:17; 12:14–27).

Можно и должно различать единство церкви внутреннее и внешнее. *Внутреннее* – главное и существенное, *внешнее* – выражение во вне внутреннего единства.

Церковь едина во внутренней своей жизни. Это единство покоится на незыблемом камени – Христе, в Нем пребывает и в Нем осуществляется силою одушевляющего церковь Духа Христова – Параклита. Иисус Христос – глава церкви, единый Спаситель и Искупитель рода человеческого, Сам живет в церкви и Сам от Себя сообщает ей жизнь, как глава телу, корень ветвям, соединяет верующих с Собою, как источником жизни, чрез Духа, в единое тело. Таким образом глубочайшее основание единства церкви есть единство главы церкви и единство одушевляющего церковь Духа Святого. Все верующие объединяются Духом Святым во Христе, как в своей невидимой главе. Это таинственное объединение всего осязательнее проявляется в евхаристии. Объединяемые Духом Св. во Христе верующие со своей стороны призываются иметь одну и ту же веру во Христа, пребывать в любви к Нему, а во имя Его и к ближним, уподобляться Ему, жить одним и тем же Христом. Вера, любовь, подражание Христу – основные начала жизни членов истинной церкви. Действиями Духа и единством веры и жизни во Христе верующие, *мнози суще*, действительно слагаются в единое, нераздельное, единомысленное и единокорпусное целое, – *едино суть тело* (1Кор. 12:12).

Объединяясь во Христе, как своей невидимой главе, все верующие необходимо и видимо объединяются между собою и составляют один союз, одно общество, одну церковь. Это единство во вне проявляется в согласном исповедании веры (один символ веры), или в единстве учения, в единстве богослужения и таинств (одна молитва), единстве иерархического преемства (епископства) и церковного устройства (единство церковных канонов). Символ, богослужение и церковные правила – вот та трехсоставная ограда, которою ограждается церковь. В этой ограде, сколько бы она ни расширялась, сколько бы ни образовывалось отдельных,

независимых поместных церквей, с особыми обрядами и обычаями местными, не касающимися существа веры и церковного устройства, с особым богослужебным языком, – все верующие чувствуют свое единство: ибо все всегда пребывают в общении молитв и таинств, всех объединяют единство исповедания веры и главы церкви, – блюдут единение духа в союзе мира. (Еф. 3:4). «Отдельность видимого устройства их не препятствует им духовно быть великими членами единого тела церкви вселенской, иметь единую главу Христа и единый дух веры и благодати» (Катех. 9 чл.). Все автокефальные церкви объединяются в одном всеобщем союзе единством одного исповедания веры, единством таинств и канонов, под единою невидимою главою церкви, вследствие чего каждая из них сознает себя частью единой вселенской церкви и убеждена, что таковую же признается и другими автокефальными церквами. Это взаимное признание выражается в каноническом общении между ними⁴⁹⁸).

Равно не теряет своего единства церковь и чрез то, что рядом с церковью существовали и могут существовать христианские общества, или выделившиеся из союза вселенской церкви, или не допущенные в него. Если церковь едина, то рядом с нею не может быть никакой другой церкви. Двух взаимно себя исключающих истинных церквей не может быть, ибо не может быть двух тел Христовых, двух истин, двух религий, двух царствий Божиих взаимно себя исключающих и вместе с тем равно истинных, равно ценных. Церковь не может разделиться на ся (Марк. 3:24) или распасться, – *разве разделился, Христос* (1 Кор. 1:13)? Церковь не только «едина, но и единственна»⁴⁹⁹). Всякое христианское общество, не входящее в состав единой церкви, не есть церковь, а просто христианская община, построенная не на камени, который есть Христос, а на песце собственных измышлений, есть *церковь лукавнующих* (Пс. 25:5). Всякое отделившееся от церкви общество перестает быть церковью (Иоан. 2:19) и потому церковь никогда не теряет своего единства. Эти общества, смотря по основаниям, по которым выделяются из союза вселенской церкви, или не допускаются в него, могут быть трех

родов: *еретические*, отвергающие вселенское исповедание веры и искажающие догматы и нравственное учение церкви; *раскольнические*, выделяющиеся по своему разногласию с церковью относительно некоторых сторон внешней церковной жизни, обрядов, дисциплины, управления церковью, и *самочинные соборы*, составляемые непокорными епископами или пресвитерами и народом, оказывающими неповиновение законной церковной власти и от нее отлагающимися⁵⁰⁰). Вне истинной церкви и могут быть только еретические и раскольнические общины и самочинные сходы. Если же некоторые христианские общества, не находящиеся в общении с церковью, называются церквами, то не по существу, а на историческом основании, т. е. потому, что они когда-то принадлежали к союзу церкви вселенской, или входили в состав других обществ, тоже именовавшихся церквами.

Единство церкви должно быть рассматриваемо и понимаемо не только как единство церкви земной, воинствующей, но в совокупности с церковью небесною, торжествующею, – не только за известное время своего существования, но и в последовательности времен, т. е. как единство *историческое*. «Церковь не ограничивается ни местом, ни народом» (Катех. 9 чл.). Церковь едина всегда, за все время своего существования, от времен своего основания до наших дней, – и будет едина от наших дней до конца мира, так как живет по неизменным началам, положенным в ее основу, развивается и растет нисколько не изменяя себе, но всегда оставаясь тождественною себе. Она всегда верна себе, подобно тому, как верен бывает себе человек убеждения, человек твердого и непреклонного характера; ибо она имеет одну главу Христа, живет Его жизнью и дышит духом Его любви. Все отшедшие праведники суть наши братья во Христе, единые по духу и жизни; они были подобострастными над людьми, но спаслись тою же вѣрою, какою спасаемся и мы, молились теми же молитвами, какими молимся и мы, при тех же благодаренных и спасительных средствах, какие имеются и у нас, – и в тех же условиях, в каких спасаемся и мы. Отсюда понятно, что с отшествием их из настоящей жизни не

прерывается ни их связь со вставшими братьями земными, ни этих последних с отшедшими в иной мир. Между теми и другими продолжает сохраняться живой союз веры и любви, как выражение и свидетельство единства церкви земной и небесной.

Единство церкви таким образом есть *духовно-благодатное единство*, соответственным образом выражающееся и во вне. Основанием для *хранения* этого единства служит вера во Христа, как главу церкви. Без подвигов личной веры единство церкви невозможно. Верующие только по силе веры приобщаются к единству церкви и образуют, по благодати Божией, единомудренное и единомышленное общество. Посему церковное единство, как плод веры, может возвышаться или укрепляться, может упадать и расстраиваться. Если вера во Христа будет сильна, пламенна, непоколебима, то и единство членов церкви прочно и незыблемо; напротив, если вера будет слаба, недейтельна, мертва, или если к делу веры будут примешиваться земные расчеты, человеческие страсти, вообще плотский образ мыслей, то, как само собою разумеется, и все церковные связи будут расшатываться, ослабеваться и порываться; без живой веры во Христа духовного, святого единства нет и не будет.

Святость церкви. Церковь, как великое тело ее главы-Богочеловека, одушевляемое Духом Святым, как невеста Христова, *свята* т. е., чиста, непорочна, в учении – *непогрешима*.

Источник и основание святости церкви находится в ее главе – Святейшем Святых, и невидимом правителе – Духе Святом, от Которых святость и освящение таинственно и постоянно изливаются на все тело церкви. Иначе, – святость в церкви идет сверху вниз, от главы церкви к его телу, а не от самих членов тела церковного к своей главе. Иисус Христос для того и предал Себя на смерть, чтобы представить церковь, как невесту Себе, *не имущу скверны, или порока, или нечто от таковых* (Еф. 5:25–27), – *избавить ны от всякаго беззакония, очистить Себе люди избранны, ревнители добрым делом* (Тит. 2:14; сн. Кол. 1:22); с тем учил и пострадал, чтобы церковь Его, освящаться

Его учением и жизнью, не жила более для греха, а для Бога (1Тим. 2:14; Иоан. 17:19; 1Петр. 2:5. 9). Дух Святой, всегда в ней пребывающий со всеми освящающими благодатными дарами (Рим. 8:14–17), освящает ее чрез святое и святящее людей слово Божие (Иоан. 17:17–19), чрез святые и освящающие нас таинства (Еф. 5:26 и пр.) и действиями в сердцах побуждает к подвигам самоотречения и святости (1Кор. 3:16–17; Рим. 8:1–15).

Но церковь, святая по своему основанию, обитанию в ней источника святости и освящения всех верующих, свята и по плодам своим. *Аще ли начаток свят, то и примешение; и аще корень свят, то и ветви* (Рим. 11:16). На краеугольном камне-Христе все здание, слагаясь стройно, *растет в церковь* (εἰς ναὸν – храм) *святую о Господе*, а верующие *созидаются в жилище Божие* (εἰς κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ) *Духом* (Еф. 2:21–22). Она состоит из членов, омытых банею водною и освященных (1Кор. 6:11; Евр. 10:10; Деян. 20:32). Верующие во Христа суть народ Божий, избранный, народ святой, *царственное священство* (ἱεράτευμα; 1Петр. 2:9–10 *сожители* (πολιταί – сограждане) *святым и приснии* (οἰκέτοί) *Богу* (Еф. 2:19), *чада света* (Еф. 5:9; 1Сол. 5:5), *святые* (Рим. 1:7; 1Кор. 1:2; Еф. 4:12; 1Тим. 5:10; Евр. 3:1), *храмы Божии и храмы Духа Святаго* (1Кор. 3:16–17; 6:19; 2Кор. 6:16). Напротив, враги церкви называются в Писании *синагогою сатаны* (Апок. 2:9; Евр. 3:9). История церкви Христовой удостоверяет, что в истинной церкви всегда были люди с высшею христианскою чистотою и с особенными дарами благодати – мученики, девственники, подвижники (аскеты), преподобные, святители, праведные, блаженные, как и проявления чрезвычайных дарований Св. Духа. Она имеет неисчислимый сонм отшедших праведников всех времен и народов, предстателей за церковь земную, засвидетельствованных многими знамениями и чудесами (Апок. 7:9). Она всегда противостояла нечестию и неправде. И это понятно. Если бы не было в церкви образцов нравственного совершенства с особенными дарами благодати, то это значило бы, что или Дух благодати, хотя и присутствует в церкви, не обнаруживается в свойственных Ему делах, – в возведении душ

в меру возраста Христова, в знамениях и в прозрении будущего, чему быть нельзя, или церковь, где вовсе нет чистых сосудов благодати, близка к тому, чтобы быть только трупом церкви, а не живою церковью. Еретики и раскольники никогда не могли указать в своих обществах ни мучеников, ни других святых, прославленных Господом, ни чудотворцев, ни провидцев. «Я знаю силу их, писал *Тертуллиан*, они так чудно подражают апостолам: те творили мертвых живыми, а они живых творят мертвыми»⁵⁰¹).

Как имеющая основание своей святости в главе церкви и Духе Св., а не в самих членах церкви, и еще имеющая целью совершение святых, церковь признает своими членами не одних праведников, но и грешников (Посл. вост. патр. 11 чл.). «Как член естественного тела никогда не перестает быть членом, разве чрез невозвратное отсечение и совершенную смерть, так человек, облекшийся в крещении во Христа, никогда не перестает быть членом тела Христова, разве чрез невозвратное отпадение от церкви Христовой и вечную смерть»⁵⁰²). Мнение, будто церковь состоит из одних праведников и святых, должно быть отвергнуто, как противное прямому учению Христа Спасителя и Его апостолов⁵⁰³). Так, Спаситель сравнивал церковь Свою с полем, на котором пшеница растет вместе с плевелами (Мф. 13:24. 30), с неводом, извлекающим всякого рода рыбы (ст. 47), с вечерней, в которой принимают участие и недостойные (22:3. 13). В церкви, учил Он, есть рабы добрые и худые (18:23 и сл.; 25:14 и сл.), есть девы мудрые и юродивые (25:1 и сл.), овцы и козлища (33 ст.). Если бы согрешающие переставали принадлежать к церкви, то Спаситель не научил бы учеников Своих молиться: *и остави нам долги наша* (Мф. 6:12),⁵⁰⁴) и не установил бы в церкви таинства покаяния для очищения грехов (Иоан. 20:22–23). Так учили и апостолы. *В велицем дому, по словам ап. Павла, не только сосуди злати и сребряни суть, но и древяни и глиняни* (2Тим. 2:20). Полная и совершенная святость – состояние не настоящей, а будущей жизни; в настоящей же жизни никто не свободен от греха (1Иоан. 1:8). Посему апостолы предлагали увещания, ввели многие постановления для немощных членов церкви (1Кор.

1:10; 4:18, 21; 6:6 и сл.; 1Иоан. 1:8–10; 2:1; Иак. 5:16). К церкви апостольской принадлежали Анания и Сапфира (Деян. 5 гл.), в церкви коринфской был кровосмесник, наказанный отлучением (1Кор. 5:1–6. 13), и другие грешники, от общения с которыми апостол убеждает удаляться (ст. 11 и 12). Святость всех членов церкви еще есть цель, которой достигать должна церковь данными ей средствами.

Но присутствие в церкви слабых и немощных членов не препятствует телу Христову оставаться чуждым *скверны или порока*, ибо каждый из членов ее в отдельности не составит церкви, равно и церковь не есть только численное множество, составленное из отдельных единиц, но возглавляемое Самим Господомъи состоящее из верующих в Него тело Христово, в котором всегда пребывают глава ее Христос и невидимый правитель – Дух Св. с полнотою освящающих сил и средств. Посему присутствие в церкви несовершенных членов не препятствует ей процветать духовными совершенствами, подобно тому, как неразвившиеся и даже усыхающие ветви на дереве не мешают ему зеленеть, цвести и приносить плоды, пока корень его цел и жизненная сила не перестает разносить по всем частям его питательные соки. Слабые, но не отпадающие от церкви, доколе они связаны с нею исповеданием веры во Христа и общением в таинствах, могут мало-по-малу оживляться, очищаться, укрепляться благодатными средствами и делаться способнее к участию в жизни, разливаемой от корня или главы тела животворящей силою Духа Святого. Посему церковь, подобно чадолюбивой матери, с любовью носит их в недрах своих и никогда не перестает заботиться о их исправлении и оживлении, как изсыхающих ветвей, чрез восприятие благодатной жизни от единой живоносной и животворной лозы – Иисуса Христа. Но если грешники не принимают благодатной жизни и остаются нераскаянными, то они, «как мертвые члены, отсекаются от тела церкви или видимым действием церковной власти или невидимым действием суда Божия» (Катех. 9 чл.). *Измите зло от вас самех* (1Кор. 5:13; сн. Тит. 3:10; Мф. 18:17). *Аще кто Божий храм растлит, растлит сего Бог; храм бо Божий*

свят есть, иже есте вы (1Кор. 3:1). Снова возвратить их в церковь может лишь искреннее раскаяние, как был принят снова в церковь раскаявшийся коринфский грешник (2Кор. 2:6–8; см. 1Иоан. 1:9). Таким образом присутствие в церкви слабых членов или грешников не нарушает ее святости.

Со свойством святости соединяется *непогрешимость* церкви в учении. Непогрешимость церкви покоится на ее святости; *церковь непогрешима, потому что свята.*

Что церковь обладает непогрешимостью, эта истина ясно выражена в откровении. Спаситель дал обещание пребывать с церковью Своею *до скончания века (Мф. 28:20)*. Церковь есть *полнота* сил Христовых (Еф. 1:23). Если же Он наполняет Собою церковь и церковь полна Христом, а Он есть сама истина (Иоан. 14:6), то не может быть, чтобы Он допустил всю церковь Свою уклониться от истины и погрешать. Такое уклонение могло бы произойти или без Его ведома, или с Его ведома и согласия; но то и другое одинаково не мыслимо. Он же дал апостолам обетование: *Аз умолю Отца и иного Утешителя даст вам, да будет с вами в век (Иоан. 14:16)*. Слова: *да будет с вами в век* – сами по себе показывают, что обещанный Наставник истины будет пребывать не с одними апостолами, но и с их преемниками, проповедниками веры, и вообще с верующими, – с церковью, и следовательно, неотступно от нее пребудет истина, как действие неотступного от нее Духа истины. Спаситель прямо говорил о Своей церкви: *созижду церковь Мою, и врата ада не одолеют ей (Мф. 16:18)*. Но если бы церковь уклонилась от истины в учении, то это повлекло бы за собою и уклонение в священнодействиях, в управлении и во всем прочем, а все это неоспоримо свидетельствовало бы, что врата ада одолели церковь, и что она уже не церковь Христова, чистая и святая.

Ап. Павел учит о церкви: *да увеси, како подобает в дому Божию жити, иже есть церковь Бога жива, столп и утверждение истины (1Тим. 3:15)*. Слова: *столп и утверждение истины* некоторые из новейших соединяют с последующими словами: *и исповедуемо – велия благочестия тайна*, отделяя от слов о церкви⁵⁰⁵). Но а) это такая новость,

которой не знал ни один древний перевод и ни один древний толкователь Писания; б) слова: *στῦλος καὶ ἐδραίωμα* (столп и утверждение) стоят без члена, – знак, что они составляют сказуемое для предыдущего; точно также член *τὸ* пред словами *εὐσεβείας μυστήριον* указывает на новое подлежащее, на начало новой мысли; в) соединение слов, придуманное некоторыми в новое время, есть неуместное тождество, которое при том не доводит до цели, для которой придумано. Ибо если церковь есть дом Бога живаго: то это то же, что она есть столп и утверждение истины; г) церковь Христова и в других случаях называется столпом (Мф. 16:18; Еф. 2:20), как и домом Божиим (Деян. 20:28; 1Кор. 3:16–17); а истина, для которой церковь служит столпом и утверждением, означает не какую-либо частную истину, а все христианское учение. – Таким образом, по учению апостола, церковь есть жилище Бога и потому-то есть вместе столп и утверждение учения христианского, так что не только сама не отпадает от истины, но в состоянии поддержать истину в умах и сердцах людей⁵⁰⁶).

Тот же учитель языков говорит: *Той дал есть овы убо апостолы, овы же пророки, овы же – пастыри и учителя – в дело служения, в созидание тела Христова... да не бываем ктому младенцы, влающиеся и скитающиеся всяким ветром учения* (Еф. 4:11–14). По этим словам, пастыри и учителя даны Тем же, Кем даны апостолы, с тем, чтобы они, сохраняя точное учение Христово, решали сомнения о вере и спасали колеблющихся от падения; а важность дела, порученного учителям, показывает, что поставивший их на это дело не оставит их без Своей защиты.

Основание и источник непогрешимости церкви, как и ее святости, таким образом, есть сам Господь – глава церкви, силою всесвятого Духа сохраняющий в ней во всей чистоте и неповрежденности божественную истину и предохраняющий ее от заблуждений.

Сама церковь всегда веровала, что ей принадлежит дар непогрешимости. «Не должно у других искать истины, говорит св. *Иринея*, которую легко заимствовать от церкви. Ибо в нее, как богатую сокровищницу, апостолы в полноте положили все,

что принадлежит истине, так что каждый желающий может принимать от нее питье жизни. Она, именно, есть дверь жизни, а все прочие (учители) суть воры и разбойники. Посему должно избегать последних, но с величайшим тщанием избирать то, что относится к церкви, и принимать предание истины»⁵⁰⁷). «Не должны мы, писал *Ориген*, слушать тех, которые говорят: вот здесь Христос, но не указывают Его церкви. Она полна сияния от востока до запада, исполнена светом истины и есть *столп и утверждение истины*»⁵⁰⁸). «Исповедуем единую кафолическую и апостольскую церковь, писал обличитель Ария, св. *Александр александрийский*, никогда непобедимую, хотя бы весь мир сражался с нею, – и победоносную над всяким восстанием еретиков»⁵⁰⁹). «Она, учил бл. *Августин*, церковь святая, церковь кафолическая, со всеми ересями сражается; сражаться может, но быть побежденною – никогда. Все ереси вышли от нее, как дурные отпрыски, отрезанные от лозы, но она остается на своем корне»⁵¹⁰). По мысли св. *И. Златоуста*, «церковь утверждена больше неба... Легче погаснуть солнцу, чем уничтожиться церкви... Тот, Кто основал ее, говорит: *небо и земля мимоидут, слова же Моя не мимоидут*». И еще: «как гору невозможно поколебать, так и церковь»⁵¹¹). То же утверждали и другие отцы и учителя церкви⁵¹²).

В чем состоит непогрешимость церкви, или что составляет *предмет непогрешимости*? Этот вопрос понимается и разрешается в православной церкви в самом тесном и строгом смысле, – собственно в смысле хранения богооткровенной истины от примеси какой-либо лжи, или неверности, или односторонней исключительности, – в том, что церковь «не может ни отпасть от веры, ни погрешить в истине веры, или впасть в заблуждение» (Катех. 9 чл.), и «изрекать ложь вместо истины» (Посл. вост. патр. 12 чл.). Истина дана нам в руководство ко спасению, «чтобы мы могли *право и спасительно* веровать в Бога и *достойно* чтить Его» (Катех. О бож. откров.), – дана всем людям, на все времена. Очевидно, всякая примесь лжи и неправды вследствие какого-нибудь искажения, будет отражаться и на вере в Бога, и на почитании Его. А посему эта истина должна быть сохраняема в чистоте,

неповрежденности и полноте, без убавлений от нее и прибавлений к ней. Отсюда, по православному пониманию, предмет непогрешимости церкви составляют только *истины божественного откровения*. Учением о непогрешимости церкви, говорит преосвященный Макарий, отнюдь не приписывается ей того, будто она получает какие-либо новые откровения от Бога, а утверждается только, что она во всей целостности и истинности соблюдает прежнее, изначально завещанное ей откровение, и, значит, отнюдь не приписывается ей дара боговдохновенности, которым обладали св. апостолы, а приписывается только сопричастие Св. Духа, предохраняющее ее от заблуждения»⁵¹³). Иначе, «говоря, что учение церкви непогрешимо, пишет другой отечественный богослов, мы не утверждаем ничего более, как именно то, что оно неизменно, – то же самое, какое было предано ей изначально, как учение Божие. Посему, все, что не имеет основания ни в св. Писании, ни в св. Предании, как, напр., исследования археологические, филологические, исторические, экзегетические, юридические, соображения философские, или данные естествоведения, – все это, как плоды самодеятельности человеческого разума, не составляет предмета непогрешимости церкви, так что когда какой-либо церковный писатель или собор для вразумления неверующих не ограничивается только положительным изложением содержимого церковью учения веры, но вступает на путь рассуждений, доказательств, исследований или соображений, то в этой последней части своего вероизложения он подлежит оценке одинаково с каждым другим мыслителем. Ясно, что если разум каждого отдельного человека может погрешать, то погрешим и коллективный разум всего человечества; непогрешим только Бог, и только Его учение, проповедуемое церковью, по существу своему чуждо погрешностей”... «Итак, положительное изложение догмата в том или другом православном вероизложении должно быть рассматриваемо, как выражение непогрешимого учения церкви, – а объяснение или доказательства, которыми оно иногда может сопровождаться, сами по себе должны быть принимаемы с

большим или меньшим уважением, только как памятник современного вероизложению развития богословской науки»⁵¹⁴). Восточные патриархи о предмете непогрешимости выражаются так: «вся наша ревность направлена к тому, чтобы соблюсти чистым и неприкосновенным божественный, безукоризненный и всесовершенный символ христианской веры, сообразно с евангелием и определениями седми св. вселенских соборов, и с учением непрерывно продолжающейся соборной церкви»⁵¹⁵).

Хранение богопреданной истины в ее целостности и чистоте принадлежит всему телу церкви. «*Все истинно верующие, соединенные священным преданием веры, совокупно и преемственно по устроению Божию, составляют из себя церковь, которая и есть верное хранилище св. Предания, или, по изречению св. ап. Павла, церковь Бога жива, столп и утверждение истины*» (Катех. О св. Пред. и св. Пис.). Восточные патриархи об этом предмете выражаются в том же смысле, говоря, что «у нас хранитель благочестия – самое *тело церкви*, т. е. самый народ»⁵¹⁶). Ясно, что в этом отношении не должно быть деления церкви на две неравные половины – церковь *учащую* и церковь *слушающую*, так, как будто учителя церкви по обязанности и сознательно хранят непогрешительное учение церкви, – а церковь *слушающая* – миряне – только своим безусловным послушанием участвует в хранении истины (так учит римский католицизм). Забота о хранении истины лежит на всех сынах церкви – и на пастырях, и на пасомых. Все верующие обязаны стремиться к *непогрешимости* в вере, – как все обязаны достигать святости в жизни. Этого требует наша природа, чтобы знать истину, как истину; этого же требует самое существо истины, как откровения всесовершенного Божества; этого же требует и конечная цель откровения – спасение человека.

Но, чтобы хранить божественную истину в ее чистоте и целостности, для этого недостаточно одного книжного знания истины. Такое знание есть знание внешнее и для хранения истины мало значащее. Иудейские книжники были учеными богословами, считались знатоками Писания, обладателями

ключей разумения, но тем не менее, по слову Спасителя, оказались слепыми вождями, пребывающими в заблуждениях, не знающими ни Писания, ни силы Божией (Мф. 22:29; 23:13; Лук. 11:52). Подобное может быть и, к сожалению, бывает и в наше время. Знание писаний, рассуждения о догматах веры еще не дают ручательства в непогрешимом хранении истины Божией. Для этого нужно еще внутреннее познание, живое усвоение истины, или иначе – устройство нашей внутренней жизни по руководству истины, претворение ее, так сказать, в существо нашего духа⁵¹⁷). Спаситель сказал, что *творящий волю Отца небесного разумеет божественное происхождение Его учения* (Иоан. 7:17). По словам ап. Павла, мы *приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога... Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия... и не может разуметь, потому что о сем надо судить духовно, но духовный судит обо всем, а о нем судить никто не может* (1Кор. 3:12–15). Так апостол выясняет общий закон духовной благодатной жизни, действующий в церкви. Это, говорит, сродство духа с истиной или полное тождество с нею. Как в жизни плотской, земной мы понимаем слова в той мере, в какой они нам знакомы по собственным нашим ощущениям и опытам; так и в духовной жизни *глаголы жизни вечной* становятся нам понятными только в той мере, в какой истины откровения проводятся в нашу жизнь, становятся достоянием нашего внутреннего опыта и нашего сознания. Душевный человек, живущий плотскою жизнью, хотя бы восседал на самом высоком иерархическом престоле, не может принимать того, что от Духа Божия, а верующий и живущий духовно, хотя бы принадлежал и к неученым мирянам, *судит духовно обо всем*. И пастыри в своем учительстве должны преподавать истину, в церкви же пребывающую, а не свою.

Способами выражения церковью своей непогрешимости служат *вселенские соборы*. Эти соборы, представляющие собою всю церковь Христову, собиравшиеся во имя Христова, в духе мира и любви, для обсуждения вопросов и дел, касающихся важнейших вопросов веры и благочестия, самого спасения душ искупленного человечества, не могли быть лишенными

соприсутствия Самого Господа Иисуса со Св. Духом, когда Он Сам дал обетование: *идеже еста два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посреде их* (Мф. 18:20); *Дух наставит вы на всяку истину* (Иоан. 16:13). Соприсутствие на соборах Главы церкви и Духа Св. исповедовали и сами соборы⁵¹⁸). Изложение своих определений, по примеру собора апостольского, они начинали словами: *изволися Духу Св. и нам*.

Кафоличность церкви. **Церковь Христова есть церковь кафолическая** (*καθολική ἐκκλησία*), *вселенская*, или, по славянскому переводу символа, *соборная*⁵¹⁹). Такое свойство принадлежит церкви в том смысле и потому, что «она не ограничивается *никаким местом*, ни *временем*, ни *народом*, но заключает в себе истинно верующих всех мест, времен и народов» (Катех. о 9 чл.)⁵²⁰).

Христова церковь не ограничивается *никаким местом*, т. е. она объемлет небо и землю, ибо к ней принадлежат не одни находящиеся на земле человеки, а и «все скончавшиеся в истинной вере и святости». «Где Христосъ Иисус, там и кафолическая церковь», говорит св. *Игнатий Богоносец*⁵²¹), Христос же, как Бог, пребывает везде, не на земле только, но вместе и на небе, особенно же после Своего вознесения на небо с прославленным телом, хотя и обетовал пребывать с верующими во вся дни (Мф. 28:20). Следовательно, слова символа относятся не к одной церкви земной, но вместе и к небесной.

Но и земной церкви принадлежит свойство кафоличности, ибо и она объемлет всех и повсюду, кто бы они ни были, верующих во Христа, «из всех мест, времен и народов». Она отверзает «райские двери» для всех ищущих спасения, как и Икупитель есть Спаситель всего человечества. Она назначена не для одного какого-либо народа и не связана с какою-либо определенной территориию, как церковь иудейская, бывшая связанной с государственными учреждениями (теократия) и особенностями народа еврейского, с его особым назначением и богослужение которой было привязано к одному месту, а со времени своего основания и доселе постоянно приемлет новых чад во всех концах мира, без всякого различия народности,

звания и состояния, и всем одинаково предлагает сокровища истины и благодати.

На такую всеобъемлемость земной церкви многократно указывалось еще в ветхом завете – в пророчествах о величии царства Мессии, которое обнимет все народы и распространится до пределов мира (напр. Ис. 2:2–3; 9:6–7; 42:4–7; 49:6, Дан. 7:27 и мн. др.). Согласно с этими пророчествами, Спаситель говорил Своим ученикам: *такое писано есть и тако подобает пострадати Христу... и проповедатися во имя Его покаянию и отпущению грехов во всех языцех* (Лук. 24:46–47; сн. объяснение ветхозаветных пророчеств о всемирности церкви: Гал. 3:6–10; Рим. 10:18–21; 15:10; Деян. 13:34; 15:47, 13. 34). А по принесении жертвы искупления Он заповедал апостолам идти с проповедью евангелия *ко всем народам* (Мф. 28:19; сн. Марк. 16:15; Лук. 24:47), и даже *до последних земли* (Деян. 1:8), т. е. к людям всякой страны, всякого цвета, всякого языка, всякого состояния. Для того апостолам дан был и дар языков, чтобы они могли возвещать о спасении всем народам. Вступление в церковь чрез веру в евангелие и принятие таинств Спаситель поставлял условием спасения для всех, без различия происхождения из того или другого народа: *уже веру имет и крестится, спасен будет, а уже не имет веры, осужден будет* (Марк. 16:16). Следовательно, церковь с ее таинствами и верою должна оставаться везде, где только могут быть желающие спастись.

Апостолы, исполняя повеление Господа и после откровения ап. Петру плащаницы, наполненной разными нечистыми животными, которые повелевалось ему есть (Деян. 10 гл.), *исшедше проповедаша всюду* (Марк. 16:20); *во всю землю изыде вещание их и в концы вселенныя* (τῆς οἰκουμένης) *глаголы их* (Рим. 10:18; сн. 1:8); *благовествование пребывает во всем мире и есть плодоносно и растимо* (возрастает), *возвещено всей твари поднебесной* (Кол. 1:6. 23). Они учили, что для всех, кто бы и где ни жил, к какому бы народу (и государству) ни принадлежал, только один путь ко спасению – Иисус Христос (Деян. 4:11; сн. Кол. 3:11), что в церкви Христовой – *несть еллин, ни иудей, обрезание и необрезание, варвар и*

скиф, раб и свобод (Кол. 3:11), несть мужеский пол, ни женский, – вси бо едино о Христе Иисусе (Гал. 3:28).

Всемирность церкви в указанном отношении еще не осуществилась в предназначенной мере. Есть еще народы, которые коснеют в язычестве и до которых не достигла евангельская проповедь, а до многих и достигла, но они не принимают ее. Насаждение церкви в том или другом народе, равно принятие евангельской истины, зависит и от нравственного расположения народов, а не от одной благодати, действующей в церкви: церковь зовет людей ко спасению, а не влечет их насильно. Однако Спаситель сказал о Своем благодатном царстве, что оно окончится не прежде, как *проповестся (κηρυχθήσεται – возвестится) евангелие царствия по всей вселенней, во свидетельство всем языком, и тогда приидет кончина (Мф. 24:14).* Для названия церкви вселенскою и не требуется необходимо, чтобы она действительно обнимала весь мир и всех людей до единого. Церковь распространялась и распространяется постепенно. Она католическая по своему назначению, по изволению Божию о церкви, а не по количественному составу своих членов. Посему то католическою называлась церковь еще во времена апостолов и вообще в три первые века, хотя она не была столь обширною, какую явилась в последующие века. Было время, когда земная церковь заключалась в одной Сионской горнице (Деян. 1:13; 2:1–4), или когда во время арианских смут православие представлялось сравнительно незначительным меньшинством его самоотверженных исповедников. И однако окруженная отовсюду и беспощадно гонимая своими врагами церковь более, чем когда-либо в другие времена, сияла своим животворным светом в эти годы ниспосланных ей испытаний. Поистине, в немощем сосуде благодати действовала всепобеждающая божественная сила (2Кор. 12:9).

Равно и из народов и обществ христианских не все принадлежат к составу истинной церкви, но это не препятствует ей быть церковью католическою, ибо истинно католическая церковь есть единая *по вере*, православно содержащая Христову истину. Хотя бы даже по числу своих членов и по

своей обширности истинно единая церковь была менее значительною, чем христианские общества, не имеющие права на наименование и признание их церковью или ветвями церкви, она не теряет свойства кафоличности, как не приобретает свойства кафоличности христианское общество, извращающее истину Христову. Характер вселенскости принадлежит лишь чистой истине Божией, близкой к сердцу каждого (Деян. 5:37. 38), а не заблуждению. Дело не в количественном, а в качественном превосходстве истины над заблуждением. Римский католицизм иногда даже и указывает, как на преимущество свое над православием, на то, что папская церковь считает своими сынами более 200 миллионов, а православная до 100 мил., т. е. вдвое менее. Но это не доказательство кафоличности папизма. В ветхозаветные времена из двенадцати колен еврейского народа десять отпали от служения единому истинному Богу и впали в язычество. Подобное произошло и в новозаветной церкви. Бог не со многими, а с *правыми*.

Церковь Христова есть церковь кафолическая и потому, что «не ограничивается *временем*». т. е. простирается в прошедшем к началу бытия разумно-свободных существ – ангелов и людей (небесная церковь обнимающая ангелов и усопших людей, верующих во Христа), а в будущем – в беспредельную вечность, как вечен Богочеловек и глава церкви, объединивший в Себе небо и землю. В частности, земная или видимая церковь будет существовать до скончания века и до скончания же века будет приводить к вере во Христа людей всех мест и народов, пока не наступит царство славы. Возможны в будущем сокращение, напр., ее пределов, как бывало в прежние времена, возможны гонения от ее врагов, ненависть к ней, как ненавистен был и Сам Христос книжникам и фарисеям, законникам и лицемерам, возможно появление изменников церкви, как и у Христа из двенадцати нашелся один предатель, возможны всякие насилия над членами церкви, как и Сам Христос претерпел крестную смерть, но невозможно, чтобы настало когда-либо время, в которое она перестала бы существовать на земле, т. е. изсякла в ней благодать Божия, утратила она истинное учение,

прервался в ней непрерывный ряд священноначалия, продолжающийся от апостолов, прекратились священнодействия для низведения даров благодати Божией. Как Христос воскрес и по вознесении Своем пребывает во славе Отчей, так и она, по окончании земного странствования, как царица предстанет одесную Его (Пс. 44:10) в небесном царстве, как предстоит Ему и теперь церковь торжествующая. В этом смысле церковь называют *неоскудеваемою, непреодолимою*, т. е. вратами адовыми.

На вечное существование церкви Христовой предуказывали еще ветхозаветные пророки под разными образами, то под образом вечного потомства и царства Давидова (Пс. 88:29–38; 2Цар. 7:11–16; Ис. 9:6; Иерем. 33:14–18; Лук. 1:32. 39. 75), то под образом царства, сокрушающего все другие царства и вечно пребывающего (Дан. 2:44; 7:27), то под образом восстановленного Иерусалима и Иуды, над которым воцарится Господь на горе Сионе отныне и до века (Мих. 4:7).

Иисус Христос говорил: *созижду церковь Мою и врата адовы не одолеют ей* (Мф. 16:18). Смысл этого образного изречения (образ взят от обычая древних держать со-вещания при воротах города) тот, что никакие злобные планы и усилия сатаны не в силах сокрушить католической церкви Христовой. И это понятно. Если зиждитель церкви есть Бог и Христос, то какой враг, ищущий ее разрушения, может быть так силен, как Бог, Который ее утверждает и подкрепляет, в состоянии быть ее разрушителем? Победить церковь значило бы победить Самого Христа, обещавшего пребывать с церковью во вся дни, каковы бы ни были ее внешние судьбы, до скончания века (Мф. 28:20), ниспославшего и Духа Утешителя для пребывания и действия в церкви земной во век (Иоан. 14:16), т. е. до того времени, когда настанет царство славы и церковь воинствующая или земная изменится в торжествующую, небесную. Также истина выражена в евангельских притчах: о плевелах, которым жатва – кончина века (Мф. 13:38–39), в притче о неводе, который будут извлекать на берег при кончине века (Мф. 13:49).

Ап. Павел учит, что таинство причащения будет совершаться до пришествия Господня: *елижды бо аще ясте хлеб сей и чашу сию пиете, смерть Господню возвещаете, дóндеже приидет (1Кор. 11:26)*. Следовательно, до пришествия Господа будет пребывать и церковь, в которой совершается это таинство.

Такое учение находит для себя подтверждение и в прошедших судьбах церкви Христовой. «Едва открылось на земле созидание церкви Христовой, как и врата адовы отворились и изрыгнули против нее многочисленные враждебные силы и многообразные орудия. Врата адовы отверзлись против христианства на земле в иудействе и в язычестве. Сила и хитрость, клевета и ласкательство, угрозы и прельщения, невежество народа и тонкости ученых, буйство черни и искусство правительства, поругание, изгнание, грабительство, мучения, множество известных и новоизобретенных родов ужасной смерти, все подвинуто было, чтобы одолеть церковь христианскую. И что же? Синагога, храм и град иудеев, капища, идолы, престолы, воинства, целый мир язычников, все рушилось и рассыпалось в прах; а церковь Христова осталась, возросла, утвердилась, возвысилась, расширилась, восгосподствовала. Ад, посрамленный, но не истощившийся в хитростях и злобе, хотел было подкопаться под основание церкви и отворить себе новые тайные врата против церкви чрез ереси и расколы; но где же Арий, Македоний, Несторий, Диоскор и множество древних и новых ересеначальников и раскольников с их сонмищами? Врата адовы отворились в сем случае против церкви только для того, чтоб ее изверги туда низринулись, а ее не одолели, и поскольку небо и земля прейдут, слова же Христовы не мимо идут, никогда, никакими усилиями, ни ухищрениями, врата адовы не одолеют ей⁵²²). С особенною силою отверзутся врата адовы против церкви в последние дни – с явлением антихриста (2Сол. 2:3–12; Апок. 13:7), но и тогда церковь не будет побеждена вратами адовыми. Хотя *Сын человеческий* *пришед, обрящет ли веру на земли (Лук. 18:8)*, но и тогда иссякнет *любы многих (Мф. 24:12)*, но не всех, поклонятся зверю *вси живущии на*

земле, ихже не написана суть имена в книгах животных Агнца (Ап. 13:8), но, следовательно, не поклонятся все те, коих имена написаны в книгах животных. Таинства и тогда будут совершаться в церкви. Тогда последует вступление в нее и новых членов – обращение иудеев ко Христу (Рим. 11:25–27).

Кафолическая церковь видимо слагается из многих частных или поместных церквей. История свидетельствует, что были отпадения от истинной веры, а чрез то и от кафолической церкви некоторых из таковых. Однако ошибочно было бы отсюда выводить, что если возможно отпадение от истинной веры частных церквей, то тому же может подвергнуться и вся церковь. От части нельзя заключать к целому. Обетование о неодолимости церкви вратами адовыми, как и непогрешимость, даровано церкви кафолической, но не частным церквам. Последние изображаются в откровении И. Богослова под образом светильников, в которых может оскудевать и свет истины и елей любви; они могут быть двигнуты от места своего (Апок. 2:5), т. е. исчезнуть с того места, где существовали. Ходяй посреде светильник златых (2:1) может переносить их из одной страны в другую и вновь возжигать свет их светлее прежнего.

Апостольство церкви. Церковь Христова есть церковь апостольская. Такою церковь является уже как продолжательница совершенного Господом дела человеческого спасения чрез усвоение людям плодов искупления. Как посла (ἐξᾱπέστειλεν) Бог Сына Своего..., да подзаконныя искупит (Гал. 4:4), почему Господь Иисус Христос по истине есть Апостол (τὸν Ἀπόστολον) и Архиерей нашего исповедания (Евр. 3:1), так и Сам Он послал (ἀπέστειλεν) учеников, их же и апостолы нарече (ἀποστόλους ὠνόμασε), на проповедь (Мф. 10:1. 5. 6; 28:19–20; Лук. 6:13; Марк. 3:14), так и церковь основана и послана в мир, равно и от себя посылает своих апостолов, чтобы привести мир ко Христу (Рим. 10:15). Поэтому будет справедливо заметить, что уже в смысле посланничества для спасения мира церковь есть апостольская (ибо ἀπόστολος происходит от ἀποστολή, а не ἐποστολή от ἀποστολος).

Но для того, чтобы исполнять свое апостольское назначение, церковь по своему существу должна быть именно такою, каковою была при самих апостолах. И это понятно. Апостолы были особенными, чрезвычайными строителями церкви Христовой. Через апостолов насаждена и распространена в мире церковь на краеугольном камне – Христе. Апостолы были избраны и получили повеление непосредственно от Самого Иисуса Христа (Иоан. 20:21; Мф. 28:19), при просвещении Св. Духа (Иоан. 14:26), идти в мир с проповедью евангелия. И апостолы *изшедше, проповедаша всюду*, – основали церкви в разных местах, – *Господу поспешествующу и слово*, т. е. благовестие апостолов, как чистую истину Христову, *утверждающе последствующими знаменьями*, т. е. чудесами и пророчествами (Марк. 16:20; сн. Деян. 15:12), чем дано удостоверение, что точно посланники Божии те самые, которых избрал и послал Господь. Они же, сами восприняв по обетованию Господа дары Св. Духа, получили власть не только низводить на верующих благодать Христову, но и власть чрез рукоположение передавать свое полномочие низводить благодатные дары своим преемникам, каковых и действительно поставляли (Деян. 20:28; Тит. 1:5; 1Тим. 5:22 и др.). Посему то хотя церковь имеет краеугольным камнем Самого Иисуса Христа, но она *названа и на основании апостол* (Еф. 2:19. 20), т. е. созидалась апостолами – их проповедью, крещением от них, помазанием Св. Духа чрез рукоположение, таинственным принятием от них тела и крови Христовых верующими, преемством от них священства с властью учить, священнодействовать, вязать и решить (управлять церковью). Св. Иоанн в откровении о Иерусалиме небесном видел, что *стена града имеяше оснований дванадцать, и на них имен дванадцать апостолов Агнчих* (Апок. 21:14), т. е. тайнозритель видел, что Христова церковь основана двенадцатою апостолами. И божественное учение о спасении (учение о вере и церковном устройстве) от апостолов передано церкви однажды навсегда, ибо Иисус Христос *вчера и днесь, той же во веки* (Евр. 18:3). И сами апостолы говорили: *аще мы или ангел с небесе благовестит вам паче, еже*

благовестихом вам, анафема да будет (Гал. 1:8). Посему всякая церковь, которая не имеет в основании апостолов Агнчих, не будет церковью Христовою. В истинной церкви все существенное, чем владела церковь при апостолах, должно находиться во веки. Отсюда, – только та церковь есть церковь апостольская, которая имеет от самих апостолов преемство даров Св. Духа чрез священное рукоположение, т. е. восходит к апостолам чрез непрерывное преемство от них богоучрежденной иерархии, частнее, – епископства, и которая верна апостольскому преданию – в учении, в священнодействии и в основах церковного устройства. Если же в каком обществе христиан прервалось преемство даров Св. Духа, принятое рукоположением, и не сохранилось в полноте и чистоте предание, которому апостолы научили *словом или посланием (2Сол. 2:15)*, там нет апостольской церкви.

Такое преемство и такую верность апостольскому преданию вполне имеет православная восточная церковь, которая и есть единая истинно-апостольская церковь. Что действительно в ней сохранилось апостольское преемство чрез священное рукоположение, в этом никто никогда не сомневался. Она непрерывно имела и имеет законно поставляемую иерархию, из трех степеней. Осталась она верною и апостольскому преданию в учении, в молитве, в управлении. Так, она остается верною апостольскому преданию в учении, ибо хранит неизменным вселенский символ и вероопределения вселенских и принятых вселенскою церковью поместных соборов, без прибавления и убавления, как выражающие подлинное Христово и апостольское учение. Она остается верною в молитвенном чине, ибо имеет полный и совершенный чин богослужения и совершения таинств, а чрез неизменно хранимые литургии Василия Великого, Иоанна Златоуста и Григория Двоеслова восходит к чину апостольской литургии ап. Иакова, брата Божия. Наконец, она верна апостолам и в церковном управлении, равно и в церковном законодательстве, ибо правила соборов вселенских и поместных суть продолжение и дальнейшее развитие правил апостолов, которыми управлялась церковь Христова от времен апостольских до времен

вселенских соборов, а вселенские соборы она признает высшею властью церкви. Все это так верно, что враги церкви восточной не упрекают ее в каких-либо новшествах или отступлениях догматических, литургических и канонических, а если в чем и упрекают, то разве в «неподвижности» и «оцепенении», – т. е. в том, в чем мы, православные, видим не порицание, а свидетельство истинности нашей церкви, особенно если принять во внимание то, о каком «развитии» церкви говорят противники православия – р.-католики со своею теориею умножения догматов церкви, и протестантство, в своем «развитии» дошедшее до отрицания даже пасторами его богочеловечества Христова и божественности христианства. И только она одна сохранила непрерывность иерархического преемства и верность апостольскому преданию. Все другие христианские исповедания и общества или не имеют преемства от апостолов, или погрешили против апостольского предания, или не сохранили ни того, ни другого. А потому она одна есть истинно апостольская церковь и лишь ей одной по праву принадлежит наименование церкви *православною* (ὁρθόδοξος), как право (ὀρθῶς) или неизменно сохраняющей учение (δόξα) и во всем пребывающей верною тем началам, какие определены ей ее Основателем Иисусом Христом и Его апостолами. Посему же только ей одной, как истинно апостольской церкви, принадлежат и другие свойства церкви: единство, святость, кафоличность.

§ 121. Устройство земной церкви. Иерархия и паства

Церковь земная хотя состоит из тех же членов, которые по гражданскому порядку принадлежат к известным гражданским обществам, но не образует какое-нибудь особое государство, рядом с другими государствами, тем более не образует собою особого государства в государстве; она есть царство духовное, а не мирское; *царство Мое*, говорил Сам Господь и Царь ее, *не от мира сего* (Иоан. 18:36). Тем не менее как общество видимое, церковь земная не может не иметь особого видимого устройства, сообразного с ее целью – усвоить искупление существам духовно-чувственным, видимых установлений, общих для всего царства Христова в этом мире.

Видимое устройство, какое дано земной церкви апостолами, по непосредственным наставлениям Самого Иисуса Христа и по внушению Духа Св., состоит в следующем. Она, как и всякое благоустроенное общество, как и тело человеческое (1Кор. 12:12–30), слагается из членов не равных. Одни в ней от имени Божия учат, другие принимают учение; одни именем Божиим священнодействуют, другие с полною верою пользуются совершаемыми священнодействиями; одни во имя Божие управляют, другие с полною уверенностью в спасительности руководства подчиняются; те же и другие вместе укрепляют и совершенствуют то духовное тело, которого они все члены и глава которого – Господь Иисус Христос. Первые составляют богоучрежденную церковную *иерархию*, пастырей церкви, клир (от *κλήρος* – жребий, доля, достаемая по жребию), последние – *паству*, у ап. Петра иносказательно называемую именем стада (1Петр. 5:3). В первенствующей церкви верующие миряне обычнее назывались именем братий.

§ 122. Богоучрежденность иерархии

Иерархия (священноначалие, от *ἱερός* – священный и *ἀρχή* – начальство) в церкви, как особое сословие лиц, облеченных властью учить, священнодействовать и управлять, не есть орган церковного представительства (как учат протестанты), но учреждение божественное. Как в церкви ветхозаветной учреждена была самим Богом иерархия для служения при храме и совершения всех обрядов подзаконной религии, и для этой цели назначено было исключительно колено Левиино и избираемые на него лица были освящаемы на служение особым священнодействием, так и в новозаветной церкви иерархию и первоначально установил и непрерывно продолжает Сам Иисус Христос. «Церковная иерархия, священноначалие (ведет свое начало) от Самого Иисуса Христа и от сошествия на апостолов Св. Духа и с тех пор непрерывно продолжается чрез преемственное рукоположение в таинстве священства» (Катех. 9 чл.). Иначе и нельзя представлять происхождение священноначалия, как учреждением божественным, в том обществе, которое основано не людьми и не по воле человеческой, а Богом, силою и волею Иисуса Христа, которое живет силами не своими, а даруемыми свыше и которое имеет своим верховным пастырем и пастыреначальником (Иоан. 10:11. 14; 1Петр. 2:25; 5:4), царем (Иоан. 18:36–37) управляющим всеми людьми ко спасению (Лук. 9:56), великим первосвященником (Евр. 2:17; 3:1; 4:14; 5:10; 6:20) и единым учителем (Марк. 4:38) Самого Иисуса Христа. В церкви имеющей целью продолжать Его дело, лишь от Него и может исходить полномочие на дело служения, лишь Им облачаемые священноначальствованием могут быть Его орудиями, видимо представлять Его невидимое пастырство и действовать вверенною от Него властью⁵²³).

Таковыми орудиями со властью учить, священнодействовать и управлять первоначально были *самовидцы и служители Слова* – первые и постоянные Его ученики, избранные Им Самим, которых Он и *апостолы нарече* (Лук. 6:13). Все время

проповеди Христовой было для них временем приготовления их к высокому служению апостольства. Их то Он назначил быть *ловцами* человеков (Мф. 4:19; Марк. 1:17), *свидетелями* о Своем воскресении и делах искупления даже до края земли (Лук. 24:48; Деян. 1, 8, 22). *Не вы Мене избрасте*, говорил Он им пред Своими страданиями, *но Аз избрах вас, да вы идете и плод принесете, и плод ваш пребудет* (Иоан. 15:16). По воскресении же Своем Он дал им повеление: *якоже посла Мя Отец, и Аз посылаю вы* (20:21); *дадеса Ми всякая власть на небеси и на земли: шедше научите и пр.* (Мф. 28:18–19). *Приимите Дух Свят: Им же отпустите грехи, отпустятся; им же держите, держатся* (Иоан. 20:21–23). И апостолы вполне сознавали божественное призвание свое: *я избран апостол ни от человек, ни человеком, но Иисус Христом и Богом Отцем* (Гал. 1:1; см. Рим. 1:1), писал один из них, хотя и после других получивший равночестное с ними призвание.

Получив апостольство, ученики Господа Иисуса вместе с этим приняли на себя троякую власть: учительства, священнодействия и управления церкви. Как учителям, им дано было повеление проповедовать евангелие *всей твари* (Марк. 16:15), *всем языком* (Мф. 28:19), т. е. быть всемирными учителями веры. Служение слову, как свидетельствует один из них, составляло для них столь необходимую обязанность, что им было бы горе, если бы они не исполнили ее (1Кор. 9:16; см. Деян. 5:42; 6:2–4). И они ее исполнили, оставив нам даже письменные памятники своей богодухновенной проповеди. Равно они получили от Господа власть и силу совершать установленные Им священнодействия для низведения на верующих даров благодати, напр., таинство крещения (Мф. 28:19), причащения (Лук. 22:19), возложения рук (Деян. 8:17; 1Тим. 4:14; 2Тим. 1:6), покаяния (Иоан. 20:21–23) и они действительно домостроительствовали тайны Божии, совершая и вообще молитвы с христианами и за христиан (Деян. 6:4; 1Тим. 2:1–2; Еф. 5:19; Кол. 3:16). Наконец, апостолы восприняли непосредственно от главы церкви и власть пасти церковь (Иоан. 21:15–17), т. е. управлять церковью, власть вязать и решить (Мф. 18:18) и вообще власть законодательства в церкви

(Деян. 15:28–29; 16:4), власть надзора за поведением членов церкви (1Петр. 5:2), власть суда с правом подвергать виновных наказаниям (Мф. 16:15–17; 2Кор. 13:10; 10:4. 6 и др.). Таковою властью апостолы и действительно пользовались, с сознанием при этом полномочия на то от Господа Иисуса Христа, напр., постановили на соборе иерусалимском правила и обязали верующих к исполнению их дарованною им властью: *изволися Духу Святому и нам* (Деян. 15:28), давали заповеди от имени Иисуса Христа (1Сол. 4:2), производили духовный суд, готовые наказать всякое непослушание (2Кор. 10:6; 1Кор. 4:21) и подвергая духовным наказаниям, как ап. Павел коринфского кровосмесника (1Кор. 5:1–5), говорили о себе: *так нас да нещует человек, яко слуг Христовых и строителей тайн Божиих* (1Кор. 4:1), называли себя *служителями* (δῖάκονοι) Господа Иисуса (3:5), *священнодействующими* (ἱεροῦργοῦντα) *благовествование Божие* (Рим. 15:16).

Итак, апостолам, как всемирным провозвестникам евангелия, вверена была от Господа Христа полная власть церкви, иначе – они были видимою властью Самого Господа над церковью. Даже нельзя и отделять служения апостольства от их власти церковной. То и другая в одно время возложены на апостолов. В них, таким образом, должно видеть сколько *чрезвычайных* посланников Божиих, столько же и *иерархов* церкви, облеченных властью священнодействовать, учить и управлять, дабы церковь достигала той цели, для которой Господь основал ее. Очевидно также, что священнослужение или священство апостолов, как имевшее свое начало от главы церкви – Иисуса Христа, а не от людей, есть служение *de jure divino*, а не *de jure humano*, т. е. по божественному, а не человеческому учреждению.

Власть, врученная Иисусом Христом апостолам (а не всему обществу верующих) для устройства и утверждения на краеугольном камне (1Петр. 2:6; Еф. 2:20) всемирного здания церкви на земле, а вместе и соприносящая ей благодатная сила, необходимо должны были сохраниться в церкви и по смерти апостолов во всей полноте, исключая апостольское достоинство их, как *чрезвычайных* посланников Божиих.

Церковь не могла изменить своей природы, явиться по смерти апостолов совсем иным учреждением, чем при апостолах, устроявших церковь по повелениям Господа Иисуса и под руководством Духа Св., и, следовательно, не могла перестать быть состоящею из иерархии и паствы, без продолжения власти самого Иисуса Христа, врученной Им апостолам. Только при этом условии церковь могла продолжать, при содействии благодати, дело усвоения людям плодов искупления во всех концах земли. И Господь Иисус Христос, вверяя апостолам власть учительства, священнослужения и управления, выразил при этом волю Свою, чтобы эта власть преемственно от апостолов продолжалась в церкви до скончания века. Облекая апостолов властью, Он говорил им: *и се, Аз с вами есмь во вся дни до скончания века* (Мф. 28:19–20). Очевидно, слова эти не могут быть относимы только к апостолам, но предполагают и преемников их и содержат обетование содействия Божия не только апостолам, но и их преемникам. Равно и обращенные к апостолам слова обетования о Духе-Утешителе, что Он *будет с вами во век* (Иоан. 14:16.26), простираются не на одних апостолов, но и на преемников их служения. И Дух истины, необходимый для апостолов, которые непосредственно были научены от Господа Иисуса, конечно, не менее необходим для их преемников, не бывших самовидцами Слова. Отсюда следует, что преемники апостолов должны быть и преемниками той же благодатной силы, которая научила, просвещала и вдохновляла апостолов.

Но к кому именно перешла от апостолов власть и благодатная сила священнослужения и пастырства – ко всему ли обществу верующих во Христа, которые называются в св. Писании *царями и иереями Богу* (Ап. 1:5–6), *царским и святым священством* (ἱεράτευμα – 1Петр. 2:3–9) и которые уже сами уполномочивают и поставляют известных лиц нести иерархическое служение, или же к особым преемникам, самими же апостолами поставленным и от них или чрез них от Иисуса Христа получившим благодатные полномочия пасти церковь? Ап. Павел положительно учит, что Иисус Христос *дал* (ἔδωκε) *церкви* не только апостолов, пророков и евангелистов, но и

пастырей и учителей – к совершению святых, в созидание тела Христова (Еф. 4:11–12; см. 1Кор. 12:28). В прощальной беседе с пресвитерами ефесскими тот же апостол говорил им: внимайте себе и всему стаду, в нем же вас Дух Святой постави епископы, пасти церковь Господа и Бога, юже стяжа кровию Своею (Деян. 20:28). Следовательно, власть пастырей и учителей, власть служения слову, совершение святых, управления или начальствования в церкви введена не волею общества верующих, а тою же волею, которою введена и власть апостолов, т. е. волею Иисуса Христа, – введена навсегда, дондеже достигнем вси... в меру возраста исполнения Христова (Еф. 4:11. 12. 13; 1Кор. 12:28–29). По словам того же апостола: никто же сам себе приемлет честь, но званный от Бога, яко же и Аарон, подобно тому, как и Христос не Себе прослави (не Сам присвоил Себе славу) быти первосвященника, но глаголавый к Нему Бог (Евр. 5:4–5). Ясно, таким образом, что пастырство или иерархия имеет свои благодатные полномочия от Бога, как от Бога же имели свои полномочия апостолы, а не от общества верующих.

История удостоверяет, что апостолы свою власть и благодатную силу священнослужения действительно передали не обществу верующих, а особым, определенным лицам, и сделали так, без сомнения, по божественному повелению, а не вследствие какой-либо естественной необходимости, или просто потому, что так поступить казалось лично им более целесообразным. Они устроили церковь, как и проповедовали, по непо-средственным наставлениям Иисуса Христа и по внушению Духа Святого. Иначе и не могли поступать имевшие ум Христов. По заповеди Божией, хотя бы таковая и не была записана в форме прямо выраженного повеления Господа, пастырское служение апостолы вверяли особым лицам. По мере созидания церкви, они поставляли избранных из среды верующих чрез особое священнодействие – возложение рук, соединенное с молитвою, на то или другое служение церкви, в частности – на служение *пасти церковь Господа*, с властью учить, священнодействовать и управлять в основанных ими (апостолами) обществах верующих. Так поставлены были

апостолами чрез возложение рук семь избранных мужей на служение *трапезам* (*διαχονία τραπέζαις* – Деян. 6:1–6), с которым потом соединилось служение при трапезе Господней и вообще при таинствах. Так ап. Павел и Варнава для христиан Листры, Иконии и Антиохии *рукоположили пресвитеры* (*χειροτονήσαντες πρεσβυτέρους*) к каждой церкви (Деян. 14:23; см. 20:28). Под пресвитерами, хотя они и не называются епископами, правильнее разумеать епископов, так как эти пастыри были рукоположены для каждой церкви, т. е. для церкви каждого города (см. Тит. 1:5), а для каждой городской церкви тогда ставились епископы, а не пресвитеры⁵²⁴). Конечно, такому же порядку следовали и другие апостолы в других местах, где основывали церкви. Так были поставлены особые предстоятели в церквях Понта, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии, которым всем вместе ап. Петр давал наставления, как пасти стадо Божие (1Петр. 1:1; 5:1–3). Антиохийские христиане во время народного бедствия – голода послали чрез ап. Павла и Варнаву пособие братьям, живущим в Иудее, к пресвитерам (Деян. 11:36). На апостольском соборе также участвовали пресвитеры, отличающиеся дееспособностью от апостолов и от верующих братьев (Деян. 15:4, 23). Пресвитеры были пастырями душ верующих (1Петр. 5:1–5; см. 20:28), совершали разные священнодействия во спасение душ и телес (Иак. 5:14–15), трудились в проповедании слова Божия (1Тим. 5:17) и т. д. Ап. Павел, умолив Тимофея, своего возлюбленного чада, сотрудника и брата, *пребыти во Ефесе* (1Тим. 1:3), рукоположил его, предоставив ему чрез свое рукоположение полномочие рукополагать других и вообще полноту пастырской власти (2Тим. 1:6; 2:2; 1Тим. 3:2, 8; 5:22; 4:14 и др.). Другому присному своему чаду – Титу, оставленному в Крите, ап. Павел также поручил, *да недоконченная довершит* в устройении церкви на о. Крите и *поставит* (*χатаστήσῃς*) по всем градам пресвитеры (Тим. 1:5). Как и Тимофей, Тит, без сомнения, предварительно был и сам чрез рукоположение ап. Павлом облечен полнотою иерархической власти, сосредоточивающеюся в епископе. В посланиях к Тимофею и Титу указываются и качества лиц, которые могут быть

удостоиваемы рукоположения во епископа (1Тим. 3:1–7; Тит. 1:6–8), пресвитера (*πρεσβύτερος* – Тит. 2:2; см. 1Тим. 5:1, где под *πρεσβυτέρω* правильнее разумеать пресвитеров в собственном смысле, ибо пред сим излагались наставления, относившиеся к епископам) и диакона (1Тим. 3:8–13). В послании к филиппийцам ап. Павел приветствует *всех святых... в Филиппех с епископы и диаконы* (1:1)⁵²⁵. Ап. Иоанн говорит в своем откровении о семи ангелах, называя так предстоятелей семи малоазийских церквей (Апок. 2–3 гл.).

В писаниях апостольских таким образом даются твердые основания для убеждения в богоучрежденности чрез апостолов иерархии в церкви, благодатные полномочия которой, воспринятые от апостолов, должны были при этом продолжаться после первого преемства от апостолов, а не оставаться лишь на первых апостольских преемниках или прекратиться с их смертью.

Ясно подтверждают это и памятники после апостольского времени – писания мужей апостольских и последующих отцов и учителей церкви.

Так, св. *Климент римский* пишет коринфянам: «апостолы были посланы проповедовать нам евангелие от Господа Иисуса Христа, Иисус Христос – от Бога... То и другое было в порядке по воле Божией... Проповедуя по разным странам и городам, они (апостолы) первенцев из верующих поставляли в епископы и диаконы... Апостолы наши знали чрез Господа нашего Иисуса Христа, что будет раздор о епископском достоинстве (*ἐπὶ τοῦ ὀνόματος*). По этой самой причине, получивши совершенное предведение, поставили вышеозначенных (лиц) и потом присовокупили закон, чтобы когда они (т. е. поставленные апостолами предстоятели) починут, другие испытанные мужи принимали на себя их служение (*λειτουργίαν*). Итак, почитаем несправедливым лишить служения тех, которые поставлены самими апостолами или после них другими достоуважаемыми мужами⁵²⁶), с согласия всей церкви⁵²⁷).

Св. *Игнатий антиохийский* в своих посланиях к малоазийским церквам, называя себя епископом (Рим. 9 гл.), указывая по именам и некоторых других епископов, а также

пресвитеров и диаконов⁵²⁸), пишет: епископы с их пресвитерами и диаконами «поставлены изволением Иисуса Христа, которых, по благоволению своему, Он утвердил непоколебимо Святым Духом Своим»⁵²⁹). «Всякого, кого посылает домовладыка для управления своим домом, нам должно принимать также, как самого пославшего. Поэтому ясно, что и на епископа должно смотреть, как на Самого Господа»⁵³⁰). Посему, св. Игнатий убеждает: «все последуйте епископу, как Иисус Христос – Отцу, а пресвитеру, как апостолам. Диаконов же почитайте как заповедь Божию. Без епископа никто не делай ничего, относящегося к церкви. Только та евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом, или тем, кому он сам предоставит это»⁵³¹).

Св. *Иринея* лионский, утверждая богоучрежденность священства, свидетельство этой богоучрежденности видит в епископском преемстве от апостолов. «Надлежит следовать пресвитерам в церкви, пишет он, тем, которые имеют преемство от апостолов и вместе с преемством епископства, по благоволению Отца, получили верное дарование истины». «Надлежит учиться там, где положены дары Божии, у тех, у которых существует преемство церкви от апостолов»⁵³²). «Мы можем наименовать тех, кого апостолы поставили церквям епископами и преемников их, даже до нас, кои ничему такому не учили, и ничего такого не знали, что вымышляют еретики», и перечисляет преемственно следовавших за Лином двадцать римских епископов⁵³³).

Современный Иринею *Тертуллиан* свидетельствует, что ап. Иоанн поставил епископов для азийских церквей. Вот подлинные слова его: «есть и Иоанновы матери церкви. Ибо хотя Маркион и отверг Апокалипсис его, но ряд епископов, если пересматривать их до начала их, покажет, что виновник их (auctor) Иоанн. Так узнается превосходство и прочих церквей»⁵³⁴). «Пусть покажут начала своих церквей, говорит он, обращая речь свою к еретикам, – пусть объявят ряд своих епископов, по преемству исходящей от начала, так, чтобы первый епископ имел своим виновником и предшественником кого-либо из апостолов или мужей апостольских, постоянно

пребывавших с апостолами. Ибо церкви апостольские ведут свои списки (епископов) именно так: смирнская, напр., представляет Поликарпа, поставленного Иоанном, римская – Климента, рукоположенного Петром; равно и прочие церкви указывают тех мужей, которых, как возведенных на епископство от самих апостолов, имели у себя они – отрасли апостольского семени»⁵³⁵).

Св. Киприан карфагенский, производя преемство власти иерархической от Господа чрез св. апостолов, всех вообще епископов называет апостолами. «Апостолов, т. е. епископов и предстоятелей, писал он, избрал Сам Господь»⁵³⁶). «Мы наиболее заботимся и должны заботиться о том, чтобы по мере возможности поддерживать единство, преданное от Господа чрез апостолов нам, их преемникам»⁵³⁷). На карфагенском соборе он говорил: «мы преемники апостолов, правящие церковь Божию тою же властью». «Когда Господь говорит, что ничто, даже самое малое, не делается без воли Божией, то ужели кто может думать, что важное и великое делается в церкви Божией или без ведома, или без соизволения Божия, и что священники, т. е. домостроители, поставляются (*ordinari*) не по Его мысли? Христос и поставляет, и покровительствует священникам». «Власть отпускать грехи дана апостолам... и епископам, кои чрез преемственное рукоположение заняли их место»⁵³⁸).

Так, по свидетельствам древнейших памятников, явились в церкви преемниками апостольской власти епископы и подчиненные им пресвитеры вместе с диаконами. Христианская древность сохранила нам даже имена многих мужей, которых апостолы признали достойными пасти основанные ими церкви, быть их епископами⁵³⁹). Из позднейших свидетельств можно убедиться, как продолжалось и продолжается апостольское преемство и до наших дней в истинной церкви. На соборах поместных и вселенских узаконен ряд постановлений, ограждающих правильность и действительность рукоположений на священные степени, дабы не прерывалось в церкви апостольское преемство. И это преемство как в древности признавалось столь существенным, что на нем основывали

важность церкви, как церкви апостольской, так и ныне православную церковь усваивается ему такое же значение. Усвоение такого значения этому преемству, равно как и забота церкви о том, чтобы где-либо не пресеклось это преемство, в основе своей имеет именно постоянное верование церкви, что иерархия есть богоустановленный видимый орган посредничества между Богом и Христом с одной стороны, и верующими – с другой, чрез которое совершается Богом освящение человека. И где пресекается это преемство, там оскудевает и пресекается преподавание благодати в таинствах.

§ 123. Пастыри суть орудия верховной власти Иисуса Христа в Церкви. Троякая власть иерархии

Иисус Христос совершил искупление людей чрез служение пророческое, первосвященническое и царское. Очевидно, и в основанной Им для усвоения людям плодов искупления видимой церкви может совершаться это великое дело чрез соответствующие видимые посредства, – такие, чрез какие совершал бы и Сам Христос, если бы Он доселе видимо оставался на земле, т. е. чрез видимое учительство и особых учителей, чрез священнослужение (особенно таинства) и священнодействователей, чрез управление или руководство религиозно-нравственною жизнью верующих и руководителей или управителей. Богоустановленной иерархии церковной Основателем церкви и дана троякая власть: *учить* (*potestas magisterii*), *священнодействовать* (*potestas ministerii*) и *управлять* (*potestas jurisdictionis*). Но в своем учительстве, священнодействии и управлении церковью земные пастыри церкви суть только служители Божии, видимые орудия верховной власти Христа над церковью, чрез которых действует, учит, священнодействует и правит церковью Сам небесный Пастыреначальник Христос с Духом Святым.

I. Полномочие *учительства* в церкви даровано апостолам, а в лице их и чрез них и пастырям церкви. Но апостолы не были учителями самовластными, проповедующими собственно от себя. Еще при жизни своей Иисус Христос, посылая их по городам, говорил им: *ходяще же проповедуйте, глаголюще, яко приблизися царствие небесное* (Мф. 10:7). Потом, по воскресении Своем, когда Он облек их властью всемирных учителей, говорил: *шедше, научите вся языки... учаще их блюсти вся, елика заповедах вам* (Мф. 28:19–20), т. е. они должны были возвещать не свое учение, а Христово. И Дух Св. обещан им не для возвещения нового откровения и новых истин, а чтобы свидетельствовать о Христе, чтобы научить и напомнить апостолам все, что Он говорил им (Иоан. 14:26; 15:26; 16:13–15). Поэтому и сами они называли проповедуемое

ими учение благовестием или благовествованием не своим, но Христовым (Рим. 1:16; 15:19; 1Кор. 9:18; 2Кор. 2:12; 9:13; Гал. 1:7; Филип. 1:27; 1Сол. 3:2; 2Тим. 1:8), говорили, не яко довольны (способны) есмы от себе помыслити что, яко от себе, но довольство (способность) наше от Бога, иже и удоволи нас служители (διακόνους) быти нову завету... Не себе бо проповедуем, но Христа Иисуса Господа (2Кор. 3:4–6; 4:5), что они лишь посланники от имени Христова и как бы Сам Бог увещевает чрез них (2Кор. 5:19), соработники (συνεργοί, – 1Кор. 3:9), домостроители (οἰκονόμοι) тайн Божиих (4:1). Проповедникам иного учения, противного благовествованию Христову, они возвещали: анафема да будет (Гал. 1:4; 8:12). Апостолы, таким образом, исполнили наставление Спасителя: фарисеи любят... зватися от человек: учителю, учителю! Вы же не нарицаетесь учителя, един бо есть ваш учитель, Христос (Мф. 23:7–8). Они являлись в своем учительстве лишь верными служителями в доме Божием (1Тим. 3:15), видимыми орудиями или представителями единого учителя – Христа, так что в полной силе приложимы к ним слова Спасителя: слушай вас, Мене слушает, и отменяяся вас, Мене отменяется (Лук. 10:10). Во времена апостолов были случаи усвоения проповедниками самостоятельного значения и как бы независимости от Господа, но за это они были строго обличаемы апостолами (1Кор. 1–3 гл.; Гал. 5 гл.).

Так и пастыри даны церкви Иисусом Христом (Еф. 4:14) и поставляются и просвещаются Духом Св., чтобы как сохранять учение веры и благочестия чистым и неложным (1Тим. 4:20; 2Тим. 3:14), так и возвещать это учение верующим и назидать их. Потщися себе искусна поставити пред Богом, делателя непостыдна, право правяща слово истины (2Тим. 2:15); проповедуй слово, настой благовременно и безвременне, умоли со всяким долготерпением и учением (4:2); подобает епископу быти держащемуся вернаго словесе по учению (согласного с учением), да силен будет и утешати в здоровом учении (Тит. 1, 7, 9), – такие наставления дает ап. Павел пастырям церкви. На них же, по словам апостола, лежит обязанность защищать истины веры (1Тим. 1:3), противящихся

обличать (Тит. 1:9), верующих предохранять от колебаний *всяким ветром учений, по лукавству человеков, по хитрому искусству обольщения* (Еф. 4:11–14).

В своем учительстве пастыри церкви, подобно апостолам, должны возвещать не свою, а Христову истину, утверждать в верующих спасительное познание Сына Божия, и чрез то вводить их в общение с Ним. Непогрешимая хранительница чистой истины Христовой – столп и утверждение истины есть вселенская церковь. Поэтому учительство истинных пастырей должно состоять в раскрытии истины, в церкви же пребывающей. Таковые пастыри берут учение от церкви, и для церкви же употребляют и проповедуют его не как свою, а как объективную истину Христову, содержащую церковь. И это понятно. Пастыри не могут быть больше церкви, имеющей главою Христа и одушевляемой Духом Святым; напротив, церковь всегда больше пастырей: они суть только органы вселенского тела, а не все тело, облеченные властью учительства, чтобы быть провозвестниками Христова, а не своего учения. Только в этом случае они являются верными слугами в доме Божием, видимыми орудиями главы церкви и к ним будут относиться слова Спасителя: *слушай вас, Мене слушает*. Только при этом условии сохраняется единомыслие и единодушие между пастырем и паствою: пасомые приемлют и уважают своего пастыря, когда он говорит и возвещает им истину Христову; и напротив, чуждаются и отвергают такого пастыря, который проповедует свое учение, выдает ложь за истину. Мерилом взаимных отношений служит объективная истина, иначе – православие. «Св. отцы научают нас, говорят восточные патриархи, чтобы мы не по престолу судили о православии (как учит латинство), но о самом престоле и сидящем на престоле – по божественным писаниям, по соборным уставам и определениям, и по вере, всем проповеданной, т. е. по православию непрерывного учения церкви»⁵⁴⁰).

Церковное учительство однако не исключает возможности и всякому члену церкви самому поучаться в евангелии и вообще в слове Божием, и из него, как первого источника, почерпать все

нужное для спасения. Напротив, это обязанность каждого христианина. Блажен муж, говорит пр. Давид, который *в законе Его (Господнем) поучится день и ночь, и будет, яко древо насажденное при исходящих вод* (Пс. 1:1–3). Апостол хвалит берийцев за то, что они поверяли учение его св. Писанием ветхого завета (Деян. 17:11) и почти в каждом послании своем заповедует христианам, чтобы они возрастали в познании истины (напр. Кол. 1:9–10; см. 1Петр. 2:2). И братьям осужденного богача сказано: *имут Моисея и пророки, да послушают их* (Лук. 16:20). Спаситель говорил иудеям: *испытайте писания, яко вы мните в них имети живот вечный, и та суть свидетельствующая о Мне* (Иоан. 5:39). Истинной церкви Христовой посему не свойственно ни запрещать чтение св. Писания, ни переводить Библию на живые языки, ни вообще внушать верующим мысль о спасительности бездейственного (пассивного) отношения их к слову учащей церкви, как это видим в римском католицизме⁵⁴¹). Древние учителя церкви, напротив, призывали к этому исследованию. Тертуллиан предлагал язычникам: «посмотрите в наши писания, которые суть самое слово Божие. Мы их ни от кого не скрываем; разные обстоятельства допускают и посторонних людей иметь их в своих руках»⁵⁴²). Св. Златоуст в нерадении мирян к учению слова Божия видит главную причину зол жизни. «Из того то и выходит весь вред жизни, говорил он им, что чтение св. Писания считаете вы приличным только для одних монахов, тогда как сами гораздо больше имеете в том нужды. Для того, кто живет в мире и каждый день получает раны, особенно нужно врачевство»⁵⁴³). «Послушайте вы все, посвятившие себя мирским занятиям, говорит Златоуст еще, прошу вас, приобретите для себя Библию, – это врачевство для души. И если вы не хотите или не можете приобрести всей Библии, то купите по крайней мере Новый Завет, или хотя Евангелие, или Деяния, и пусть эти книги будут постоянно вашими учителями»⁵⁴⁴). Но свобода частных лиц в испытании Писания или в учительстве не должна простираться и до той преступной и вредной неограниченности, до которой простерла ее западная реформация. Сообразно со значением церкви и ее

иерархии православная церковь обязывает каждого сына церкви руководствоваться в понимании и изъяснении слова Божия учителями церкви и их суждениями поверять собственное разумение, или общее – голосом св. Предания (Посл. вост. патр. 2 чл.). Посему же и учительство мирянина ограничивается известными пределами, но не простирается до предоставления ему права церковного учителя (VI вс. соб. 64 прав.).

II. На обязанности пастырей лежит *совершение священнодействий*, – таинств, установленных для низведения даров освящающей благодати Божией и вообще богослужения. Повеление и власть совершать таинства непосредственно от Господа Иисуса получили апостолы, а от них эта власть перешла к пастырям и сохраняется в церкви чрез непрерывное преемство епископского рукоположения. Апостолы заповедали только пастырям церкви совершать богослужение христианское вообще и строить тайны Божии в частности (1Тим. 2:1–2; 5:22; Тит. 1:5; Иак. 5:14; 1Кор. 4:1), но нигде в Писании всем христианам не поручено совершать таинства. *Никтоже, по апостолу, приемлет себе честь, – честь быть на службе, яже к Богу, да приносит дары же и жертвы о гресех, – но званный от Бога, тоже и Аарон* (Евр. 5:4; сн, 1 ст.).

Установитель и священнодействий и чина священнослужителей церковных есть *великий Первосвященник* исповедания нашего, *пребывающий во веки, всегда жив сый, во еже ходатайствовати о нас* (Евр. 7:24–25; 8:1; 4:14 и др.). Сам Он, невидимо действуя Духом Святым, сообщает в таинствах спасительную благодать. Сам Он невидимо совершает их, а епископы и пресвитеры, священнодействуя, совершают только естественные действия в таинствах. Следовательно, пастыри церкви в священнодействии, как и в своем учительстве, суть только служители Его и видимые орудия. *Той вы крестит Духом Святым* (Иоан. 1:33), говорил об Иисусе Христе Его Предтеча, хотя Спаситель видимо не крестил Сам, а чрез учеников Своих (Иоан. 4:2). *Темже, замечает апостол, ни насаждаяй есть что, ни напаяй, но возвращаяй Бог* (1Кор. 3:7). О евхаристии Господь Сам сказал: *сие есть тело Мое* – и служитель церкви не может изменить своею личностью этой

воли Господа. Сам Христос Духом Своим Святым прелагает хлеб и вино и в тело и кровь Свою (евхаристическая молитва). Это приложимо и ко всем таинствам, ибо каждое из них само в себе, по воле Господа, заключает благодатную силу.

Так понимала и понимает и церковь священнодействие пастырей церкви в отношении к первосвященству главы церкви – Господа Иисуса. В молитве чина литургии прямо говорится, что Он, Христос, есть и «приносяй», и «приносимый», и «приемляй и раздаваемый»⁵⁴⁵). Вселенские учителя церкви разъясняли, что совершается ли крещение, или рукоположение, разрешаются ли грехи, приносится ли евхаристия, тайны совершает Сам Бог и Христос Духом Святым, а не священнослужитель. В таинствах, учит св. *И. Златоуст*, «все – дело благодати; дело священника отверзть уста; все делает Бог; священник исполняет только образ»⁵⁴⁶).

Если же пастыри в своем священнодействии суть лишь видимые орудия невидимого Первосвященника – Христа, творят по истине дело Божие, то понятно, какую чистоту, какой страх, благоговение и внимание должны они иметь при совершении священнодействий. *Проклят творяй дело Божие с небрежением* (Иер. 48:9). Небрежение о церковных священнодействиях есть уже начало отпадения от веры.

III. Наконец, пастыри церкви имеют божественное полномочие от Самого Иисуса Христа по преемству от апостолов на *управление церковью* с целью совершения святых, к созиданию тела Христова, иначе – *пастии церковь*. Как апостолам в этом отношении принадлежала власть законодательства и суда с правом надзора за поведением членов церкви и наложения наказаний на виновных, так эти же полномочия предоставлены и церкви в лице ее иерархии.

Церковной иерархии принадлежит право *законодательства*. И это понятно. В св. Писании содержатся правила жизни и основания церковного благочиния. Но правила благочиния, какие находятся в Писании, изложены только в чертах общих, а не определяют всех частных случаев жизни. Между тем церковь воинствующая не только распространена по разным местам, требующим от нее неодинакового образа

жизни, но проходит разные периоды жизни земной, состоя в связи с переменами жизни гражданской и условиями жизни лиц частных. Прилагать же общие начала благочиния, содержащиеся в св. Писании, ко всем частным обстоятельствам церкви воинствующей, частные лица не могут, то по ограниченности их рассуждения, то по своеволию страстей. Следовательно, необходима особая законодательная власть в церкви. Апостолы и обладали такою властью. Иисус Христос дал им право не только возвещать открытую Им волю, но и власть обязывать к чему-либо и разрешать от обязательств (Мф. 18:18; Иоан. 20:22–23), в силу каковой они могли обязывать к выполнению новых правил и разрешать от выполнения. Так, на соборе иерусалимском они постановили закон, воспрещавший употребление в пищу идоложертвенного, удавленины и другие обычаи языческие, разрешив от обрезания и исполнения обрядового закона Моисеева (Деян. 15:23 и дал.; 16:4) и обязали верующих к исполнению соборных постановлений своею божественною властью; *изволися Духу Святому и нам*. С тою же властью ап. Павел давал заповеди от имени Господа Иисуса Христа (1Сол. 4:2), напр., правила о супружестве верных с неверными, о собраниях для богослужения, о поведении жен в храме, и прибавил: *о прочих же, егда прииду, устрою* (1Кор. 11:34). Эта власть от апостолов перешла и к их преемникам. *Сего ради оставих тя в Крите*, говорит ап. Павел Титу, *да недоконченная исправиши* (1:5). Епископы, учил он, поставлены Духом Св. *пасти церковь* (Деян. 20:28). Преемники апостольской власти во все времена, пользуясь властью обязывать и разрешать, вводили то те, то другие постановления, сообразно с нуждами мест и времени. Отсюда произошло много правил относительно обрядов, богослужения и образа жизни.

Предоставление церкви власти законодательной предполагает, что ей принадлежит право *надзирать* за поведением членов церкви; иначе не зачем было бы вверять ей права законодательства. Доколе пшеница смешена с плевелами, дотоле в церкви Христовой будут люди, готовые нарушать самые лучшие правила, нужна власть как для

предостережения этих самых людей от дел вредных для них самих, так и для ограждения законов от нарушения, а прочих членов – от соблазна. Ап. Петр писал: *пасите Божие стадо, какое у вас есть*, т. е. местную церковь, *надзирая за оным непринужденно* (1Петр. 5:2). В древней церкви и действительно было строгое наблюдение за поведением членов. Обязанность наблюдения за поведением мирян в особенности лежала на диаконах, и о последствиях они должны были сообщать епископу⁵⁴⁷).

Принадлежит церковной иерархии и власть судебная. Спаситель повелевал невнимающих частным обличениям представлять на суд имеющих право вязать и разрешать (Мф. 18:15–17). *Учи, увещевай и обличай со всякою властью*, – строго, писал апостол Титу (2:15), *дабы крестяне были здоровы в вере* (1:13). Тоже повелевал он делать Тимофею (1Тим. 5:20). Он же осуждал коринфян зато, что они для решения споров обращались к языческим судиям, а не имели у себя своих (1Кор. 6:1–3). Церковь последующего времени всегда признавала право суда за иерархией. Доказательством тому служат соборы, судившие еретиков и раскольников.

Чтобы побудить немощных – быть внимательными к себе, необходимо необузданных обуздать наказанием, не довольных ревностных воодушевить к подвигам одобрением. Притом не наказанность преступлений привела бы к расстройству целое общество, а отсюда понятно, что с судебною властью церковь облечена и *властью мздовоздаяния*. Спаситель дал апостолам такую власть – отсекал от церкви непокорных и миловать послушных (Мф. 18:17). Апостолы действительно и подвергали виновных против церкви наказаниям, напр., ап. Петр – Ананию и Сапфиру (Деян. 5:1–10), ап. Павел – коринфского кровосмесника (1Кор. 5:5), Иминия и Александра (1Тим. 1:20). К коринфянам он писал: *оружия воинства* (воинствования) *нашего не плотская, но сильна Богом на разорение твердем... в готовности имущи отмстити* (наказать) *всяко преслушание* (2Кор. 10:4. 6); *сего ради, не сый у вас, сия пишу, да не пришед, безщадно сотворю по власти, юже Господь дал ми есть* (2Кор. 13:10). *Что хотите: с палицею ли прииду к вам, или с*

любвию и духом кротости (1Кор. 4:21)? Такую же власть имеют и преемники апостольские. *Еретика человека по первом и втором наказании отрицайся*, писал ап. Павел Титу (3:10). Наставляя Тимофея не иначе принимать обвинение на пресвитера, как при двух или трех свидетелях, вместе с этим он повелевает *пред всеми обличать согрешающих, да и прочии страх имут (1Тим. 5:19–20).*

Но дав церкви видимое пастырство к созиданию Своего тела невидимым, тем не менее истинным и действительным Пастыреначальником (1Петр. 5:4) и Пастырем добрым (Иоан. 10:11), управляющим чрез Духа Святого всеми людьми ко спасению (Лук. 9:56), является Сам Иисус Христос. Пастыри только уполномочены проявлять принадлежащую Ему власть под руководством даруемого им Духа Святого к созиданию святых. Они обязаны пасти церковь Его именем и во имя Его, как домоприставники (Мф. 24:47–51; Лук. 12:42–46): они облечены властью так, чтобы их пастырство было исполнением заповеди Господней: *слушай вас, Мене слушает (Лук. 10:16), – тоже посла Мя Отец, и Аз посылаю вы (Иоан. 20:21).*

Понятно отсюда, что если пастыри церкви суть только видимые орудия верховной власти Иисуса Христа, то и характер власти церковной должен определяться характером власти Самого Иисуса Христа. Иисус Христос Своим примером и учением указал тот дух, который должен отличать управление их. *Аз есмь пастырь добрый; пастырь добрый душу свою полагает за овцы, почему и овцы по Нем идут, яко ведут глас Его (Иоан. 10:4. 11).* В другом случае Он говорил, что *царство Мое несть от мира сего. Аще от мира сего было бы царство Мое, слуги Мои убо подвизалися быша, да не предан бых иудеом; ныне же царство Мое несть отсюда.* Он есть Царь истины; кто любит истину, послушает, как подданный, гласа Его (Иоан. 18:33–37). Как Царь истины, Царь духовный, Он отклонил просьбу о разделе наследства (Лук. 12:13–15), хотя Ему *дадеша всяка власть на небеси и на земли.* Посему и пастырям церкви должно быть чуждо смешение духовных прав и преимуществ с видами земного господства и властвования. *Весте*, говорил Он ученикам, *яко князи язык господствуют ими (народами) и*

велиции (сильные земли или земные власти) *обладают ими* (как бы слугами). Не *так* же *будет в вас*, когда вы получите власть в церкви, *но иже аще хочет быти в вас вящий*, да *будет вам слуга*, и *кто хочет в вас быти первый*, *буди вам раб*, т. е. лучший пастырь есть усерднейший слуга пастве: *якоже Сын человеческий не прииде, да послужат Ему, но послужити и дати душу Свою избавление за многих* (Мф. 20:25–28). Он осудил неразумную ревность, чуждую духа Его человеколюбия, в лице Своих учеников Иакова и Иоанна, просивших у Него позволения низвести огонь на самарянское селение, не принявшее Его. *Не веста, коего духа еста вы: Сын бо человеческий не прииде душ человеческих погубити, но спасти* (Лук. 9:54–55). И апостолы внушают: *пасите, еже в вас, стадо Божие, посещающе не нуждею, но волею и по Бозе* (богоугодно), *ниже неправедными прибытки, но усердно, ни яко обладающе причту* (не господствуя над наследием Божиим), *но образи бывайте стаду* (ἐπισχοπούντες... μηδ' ὡς χатаκυριεῖοντες, – 1Петр. 5:2–3).

Следовательно, существо церковной власти состоит в праве, или лучше, – обязанности (διακονία – служение, как часто обозначаются в Писании обязанности пастырства) отеческого руководства верующих ко спасению, *да вообразится в верующих Христос* (Гал. 4:19). Ее характер есть отечески религиозный, ее действие есть *совершение святых*. Она, таким образом, существенно отлична от власти гражданской.

§ 124. Важность иерархии в Церкви. Участие мирян в делах Церкви

I. Богоустановленностью иерархии в церкви и предоставлением исключительно пастырям церкви, как видимым орудиям невидимого пастырства Христа Спасителя, полномочия – учить, священнодействовать и управлять, определяется важность иерархии в церкви. Церковь хотя не состоит из одной иерархии, но цель церкви – совершение святых, созидание тела Христова, достигается собственно через иерархию. Отсюда, законная иерархия, т. е. непрерывно восходящая к апостолам, так важна и необходима в церкви, что церковь без законной иерархии перестала бы быть церковью и утратила бы свои коренные свойства – единство, святость, кафоличность, апостольство. Где есть одна паства или вообще верующие, но нет богоучрежденной иерархии, или она отвергается, там нет церкви. Посему то Иисус Христос говорит апостолам: *слушай вас, Мене слушает, и отменяйся вас, Мене отменяется.*

Так учила и учит о значении иерархии и сама церковь. «Без них (т. е. епископа, пресвитеров и диаконов) говорит св. *Игнатий*, церковь не именуется, – в чем, как я убежден, и вы согласны»⁵⁴⁸). И еще: «где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и кафолическая церковь. Не позволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви; напротив, что одобрит он, то и Богу приятно, чтобы всякое дело было твердо и несомненно... Только та евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом, или тем, кому он сам предоставит это. Делавший что-нибудь без ведома епископа служит диаволу»⁵⁴⁹). «Те которые женятся и выходят замуж, должны вступать в союз с согласия епископа, дабы брак был о Господе, а не по похоти»⁵⁵⁰). По мысли *Тертуллиана* «без епископа нет церкви»⁵⁵¹). Св. *Киприан* пишет: «церковь составляет народ, соединенный со священником, и стадо, послушное своему пастырю; посему ты должен уразуметь, что епископ – в церкви,

и церковь – в епископе, и кто не в единении с епископом, тот не в церкви»⁵⁵²). Обстоятельства времени (расколы Новациана и Фелициссима, вопрос о действительности крещения у еретиков) побуждали св. отца подробнее разъяснять это положение. Он действительно и разъяснял, что власть отпускать грехи дана апостолам и церквам, ими устроенным, и епископам, которые по преемству следовали за ними. Враги же единой истинной церкви, самозванно и самопроизвольно, ни кому законно не наследуя в епископстве, но происшедшие от самих себя, – мнимые священники, а посему и поставляемые ими алтари суть алтари неосвященные. Такие священники – епископы представляют собою Корея, Дафана и Авирона, святотатствовавших таким же образом. Хотя бы они и совершали похожие на существующие в церкви крещение, миропомазание, евхаристию и орудия священнодействия, но все эти священнодействия, как совершаемые самочинно, не действительны, т. е. не имеют благодатной силы⁵⁵³). Церковь и на соборах осуждала тех, которые самовольно, даже только без воли епископа, а не без посвящения, принимали на себя право совершать богослужение⁵⁵⁴). Восточные патриархи так говорят о необходимости и важности епископства и вообще иерархии: «звание епископа так необходимо в церкви, что без него ни церковь церковью, ни христианин христианином, не только быть, но и называться не может. Ибо епископ, как преемник апостольский, возложением рук и призванием Святого Духа получив преемственно данную ему от Бога власть решить и вязать, есть живой образ Бога на земли, и по священнодействующей силе Духа Святого, обильный источник всех таинств вселенской церкви, которыми приобретаетс я спасение. Мы полагаем, что епископ столько же необходим для церкви, сколько дыхание для человека, и солнце для мира. Посему некоторые в похвалу архиерейского сана хорошо говорят: «что Бог в церкви первородных на небесах, и солнце в мире, то каждый архиерей в своей частной церкви, так что им паства освещается, согревается и соделывается храмом Божиим» (10 чл.).

II. Но как нет церкви без епископа и вообще без иерархии, так и одна иерархия еще не составляет и не может составить церкви. Церковь есть единство иерархии и паствы, объединяемых в одно тело Духом Святым, по мере и в силу веры их в единую главу церкви – Иисуса Христа. Верующие миряне суть необходимые члены в составе церкви не потому лишь, что существует в церкви священноначалие, для которой необходимо иметь подчиненных; напротив, иерархия и установлена, чтобы служить спасению верующих, приводить их ко Христу. Посему верующие и сами представляют живую и деятельную силу в церкви. Православной церкви не свойственны р.-католические представления о жизни церкви, по которым церковь мыслится «рабыней папы», «все крещенные – подданными папы», обязанными во всем рабски повиноваться мнимо-непогрешимому монарху – папе и органам его власти над церковью – «князьям церкви» и вообще иерархии. Не на рабском послушании одних другим зиждутся в православной церкви взаимные отношения иерархии и паствы, а на вере во Христа, как главу церкви. Христос есть источник жизни как для пастырей, так и для пасомых, и все верующие, без различия пола, возраста и служения, посредственно (через иерархию) и непосредственно (через веру, любовь, молитву, уподобление Христу) входят в общение с Ним и объединяются в Нем, как радиусы в своем центре. Пастыри, совершая свое служение, от имени и по примеру Пастыре-начальника-Христа, обязаны приводить верующих ко Христу, утверждать в их умах мысль о главенстве Христовом (а не своем собственном или папском, как в католицизме), возглавляясь и сами во Христе. Верующие, приводимые через пастырей ко Христу и возглавляемые в Нем и исполнении Его заповедей, взирают на пастырей, как служителей Христовых, через которых Он Сам Духом Святым учит, священнодействует и управляет церковью, приемлют их во имя Христово, во имя же Христово оказывают им послушание и окружают своим вниманием и попечением. Признавая основой взаимных отношений между пастырями и пасомыми веру тех и других во Христа, а не господствование и подчинение в юридическом смысле (как в р.-католицизме), церковь усвояла в

древности, предоставляет и ныне мирянам – верующим (пастве) участие в делах церкви в меру дарований каждого члена церкви. Это предполагается и самым понятием о церкви, уподобляемой ап. Павлом живому человеческому телу, в котором не должно быть членов не деятельных, мертвых, в котором каждый имеет свое назначение и высшие по своему назначению члены не вправе пренебрегать низшими (1Кор. 12:15–26). В древности, особенно когда изобиловали чрезвычайные дарования Св. Духа, когда живая вера в членах церкви видимо проявлялась в исповедничестве и мученичестве, миряне были деятельнейшими сочленами Христовой церкви⁵⁵⁵). Вера и взаимная любовь так объединяли пастырей и пасомых, что ни иерархия без паствы, ни паства без иерархии не желали решать важных дел, касающихся церкви. Пример этому подали сами апостолы. Они никогда не отчуждали своей деятельности от деятельного участия в ней верующих. Последние помогали апостолам в их проповеднической деятельности, обладающие даром учительства и учили в церкви (напр. Деян. 8:4; 11:19–21; 13:2 и мн. др.), а обладающие другими дарами служили друг другу и церкви тем даром, какой кто получал, как *добрые домостроители многоразличной благодати Божией* (1Петр. 4:10). Ближайшие ученики Господа, Его друзья, они, однако, обращались к верующим с просьбой их молитв к Богу для споспешествования их трудному делу (2Кор. 1:11; Кол. 4:3 и др.). Верующих они умоляли бесчинных вразумлять, малодушных утешать, слабых поддерживать и долготерпеть всех (1Сол. 5:14; 2Сол. 3:12–15). Даже тогда, когда требовалось проявить власть, исключительно принадлежащую апостолам, – власть вязать и решить, апостолы и в таких случаях находили нужным вместе с церковью произносить решения, как, напр., ап. Павел относительно коринфского грешника (1Кор. 5:3–5. 13; 2Кор. 2:5–7. 10). При апостолах принимали участие верующие и в самом управлении церковью, хотя каждый из апостолов и сам в себе мог найти божественное решение представлявшихся случаев. Так, верующие участвовали в избрании Матфия в число двенадцати (Деян. 1:16), сами избирали из своей среды служителей трапез (Деян. 6:2–6). На апостольском соборе,

кроме апостолов и пресвитеров, участвовали и *братия* (15:4. 23. 30). Законодательное определение этого собора посланные в Антиохию вручили всему обществу антиохийской церкви (15:30). Пред всеми верующими апостолы раскрывали свои планы и осуществляли их по совещании с ними и при содействии их. Деятельное участие в делах церкви принимали верующие и в после апостольское время. «Учение двенадцати апостолов» предписывает христианскому обществу или народу избирать самим себе епископов и диаконов (XV гл.), равно указывает и много других второстепенных черт, свидетельствующих о весьма значительной доле участия народа в управлении церковною общиной: община принимала странствующего христианского «учителя» и должна была судить о его достоинствах (гл. XI и XII); ей же поручалось различать истинных пророков, какие появлялись и во II в., от ложных; она же разрешала пророку отправлять известные обязанности (X и XI гл.); общество верующих должно было заботиться о своем внутреннем религиозном благоустройстве и благочинии (гл. XII). Представители церкви II в. со своей стороны раскрывали мысль, что благо церкви заключается в единодушном действовании членов ее. Св. *Климент римский* писал: «как в теле голова без ног ничего не значит, равно как и ноги без головы, и малейшие члены в теле нашем нужны и полезны для целого тела», так и в церкви «ни великие без малых, ни малые без великих не могут существовать. Все они как бы связаны вместе, и это доставляет пользу»⁵⁵⁶). Св. *Игнатий* внушал: «вместе (с епископами, пресвитерами и диаконами) подвизайтесь, вместе совершайте путь свой, вместе терпите, вместе успокоивайтесь, как Божии домостроители и домочадцы и слуги»⁵⁵⁷). «Составляйте из себя вы все до одного хор, чтобы, согласно настроенные в единомыслии,... могли быть всегда в единении между собою и в союзе с Богом»⁵⁵⁸). *Ориген* писал: «грешит против Бога каждый епископ, который составляет свое служение не как раб с прочими сорабами, т. е. верующими, но как господин»⁵⁵⁹). Св. *Киприан карфагенский* говорит: истинная церковь заключается «в епископе, клире и всех стоящих в вере»⁵⁶⁰). «Кротость, учение и самая жизнь наша (т. е. жизнь

пастыря) требуют, чтобы мы, предстоятели, собравшись с клиром, в присутствии народа, распоряжались во всем, по общему согласию»⁵⁶¹). В памятниках III в. находятся указания, что миряне участвовали в суде над лицами, преступившими законы церкви; они выслушивали публичную исповедь, принимали в церковь, наравне с клиром, падших, а также и тех, кто возвращался к православному обществу от какого-нибудь заблуждения⁵⁶²). Миряне принимали деятельное участие в церковной благотворительности. Главным распорядителем церковного имущества и приношений церкви был епископ⁵⁶³), но как сбор пожертвований в церковную казну, так и расходование церковного имущества на бедных было открытым для всех, и происходило во время тех или иных общественных собраний христиан, так что каждый бедняк, получая от церкви жертву на свою нужду, чувствовал и знал, что эта жертва идет от братьев по вере и каждый вносящий знал, что это делает он не один, а вместе со всеми. На вечерах, устроявшихся из остатков от приношений верующих ко олтарю, участвовали как миряне, так и епископ с клиром. Были примеры участия мирян в соборах, напр., по вопросу о крещении еретиков, о падших, по случаю распространения монтанизма в Азии⁵⁶⁴). Но особенно ясно и решительно миряне проявляли свое участие в делах церкви при избрании пастырей. Св. Киприан называет обычай призывать народ к участию в этом деле установлением божественным, и уверяет, что он всегда держался его. При одном случае он писал клиру и народу: «обыкновенно при поставлении (посвящении) клириков мы советуемся с вами и общим голосом обсуждаем поведение и заслуги каждого». Он даже заявляет, что «народ имеет полную власть как достойных избирать во священники, так и недостойным отказывать в доступе сюда»⁵⁶⁵). Можно сказать, что во II–III вв. обычай избрания верующими пастырей был повсеместным в церкви. Сохранялся этот обычай, хотя не долго, и в последующее время. По народному избранию взошел на константинопольскую кафедру св. И. Златоуст. Народ участвовал в избрании в епископа Медиоланского св. Амвросия, Синезия философа – в епископа Птолемаиды, в Пентаполе (в Египте)⁵⁶⁶). В пользу избрания духовных лиц народом в IV в.

высказывались и некоторые соборы⁵⁶⁷). Но появившиеся беспорядки, злоупотребления и даже насилия при избрании народом епископов⁵⁶⁸) повели к постепенным ограничениям участия народа в этом важном деле⁵⁶⁹), и, наконец, усвоению права избрания епископов епископам же⁵⁷⁰) и объявлению недействительным «всякое избрание во епископа или пресвитера или диакона, делаемое мирскими начальниками»⁵⁷¹).

Тех же основных начал касательно участия мирян в делах церкви держится и современная православная церковь. Все верующие призываются к живому, по возможности непосредственному участию в общественном богослужении, которое совершается поэтому вслух и на понятном языке, к благоустройству храмов, прихода, просветительных и благотворительных учреждений, при том, всем разрешается в случае нужды крестить слабых детей и тяжело больных (Пр. исп. отв. на 102 вопр.: Посл. вост. патр. 16 чл.); выслушивается и принимается правдивый голос мирян в делах церковных, касающихся управления церковного, богослужения и пр. И если в действительной жизни однако не в достаточно полной и желательной мере проявляется участие мирян в делах церкви, то причина этого заключается не в том, что оно исключается теми началами и правилами, которыми живет и руководствуется православная церковь, а в том, что понизилось религиозное самосознание современных православно-верующих.

§ 125. Собор, как орган высшей церковной власти

Апостольская власть над церковью хотя и перешла к преемникам апостолов – епископам, но не передана им во всей ее обширности. Апостолы, по воле Господа, были *всемирными* проповедниками и законодателями и везде пользовались властью непререкаемою, где ни являлись. Такое преимущество принадлежало им одним и никому из их преемников, быв соединено в апостолах с необычайными дарами Св. Духа. Напротив, власть каждого из преемников апостольских, т. е. каждого из епископов, ограничивается местною церковью. *Пасите Божие стадо, какое у вас есть*, писал ап. Петр (1Петр. 5:2). Каждому епископу поручена особая церковь (епархия), в которой он действует тою троякою властью, которая принадлежит ему, как преемнику апостолов. В пределах своей епархии он есть главный учитель веры, главный священнодействователь или первосвященник и правитель церковных дел, так что носители других степеней иерархии получают свои благодатные полномочия и духовную власть от него, и вся паства, пользующаяся смотрением этих пастырей, освящается чрез их посредства также от него. В епископах, как видимых орудиях невидимой власти Христа над церковью, таким образом, сосредоточивается лишь полнота духовной власти над каждою частною, поместною церковью, а католическая церковь состоит из совокупности всех поместных церквей. Естественно отсюда, что если по воле Основателя церкви должна видимо проявляться Его невидимая власть над каждою частною церковью, то должна быть видимая власть и над совокупностью поместных церквей и над всею церковью. И если высшая власть над поместною церковью сосредоточивается в епископе, то полнота церковной власти заключается только *во всем епископате*, но не в одном каком-либо отдельном иерархе: все епископы в равной мере уполномочены к управлению всею церковью и в этом отношении составляют одну высшую степень вселенской церковной иерархии, над которою возвышается только

невидимый глава церкви – Сам Христос Спаситель. Это равенство епископов и их право на равномерное участие в управлении церковью проявляется только на *соборе церковном*, – соборе иерархов. Собор церковный и есть орган высшей власти над церковью, собор *поместный* – над совокупностью частных церквей известного церковного округа, и собор *вселенский* – над всею единою католическою церковью. В церкви могла бы быть законная власть выше власти епископата вселенской церкви, если бы апостолы и их преемники были не равны между собою и кто-либо из них был главою прочих, а не единым только от братьев, единым учителем прочих, а последние его учениками, а не братьями, как заповедал Христос (Мф. 23:11; сн. 20:27). Он один в таком случае являлся бы получающим полномочия от Христа, а прочие – его собратья только от него. Но на самом деле никто из апостолов не получил от Христа главенства над прочими, никто из них и не считал себя главою их. Свои полномочия – апостольские и иерархические получили они не порознь, а все вместе и в равной мере. Равенство же апостолов предполагает равенство и их преемников, почему полнота всей церковной власти и может заключаться лишь только во всем епископате и проявляться в соборе иерархов. Церковь, начиная от дней апостольских, всегда и признавала, что собору иерархов принадлежит высшая власть в церкви⁵⁷²).

Так, во времена апостолов, когда возник вопрос об отношении христиан к обрядовому закону Моисея, то собрались в Иерусалим оставшиеся в живых апостолы и соборно, при участии пресвитеров и в присутствии народа (15:6), решили вопрос и определения собора объявлены были обязательными для церквей (15:28). По примеру собора апостольского, и преемники иерархического служения апостолов – епископы для разрешения важных дел, имевших значение для всей церкви, собирались на соборы. Церковная жизнь второй половины и особенно конца II, III и начала IV веков представляла не мало поводов к соборным совещаниям пастырей церкви. Тогда возникали ереси и являлись другие вопросы обрядового и церковно-дисциплинарного характера, занимавшие внимание

всей церкви и требовавшие действия обще-церковной власти. Но так как христианство не было дозволенной религией в греко-римской империи, а подвергалось гонениям, то собрания пастырей всех отдельных церквей в одном месте для обсуждения важных церковных вопросов было невозможно, почему составлялись соборы лишь поместные, которые и сносились между собою посредством посланий. Время первых соборов падает на вторую половину II-го века и первую половину III-го века, что зависело от благоприятных обстоятельств в положении церкви (со времени императора Коммода до Декия церковь пользовалась сравнительным миром). Таковы были соборы по поводу появления монтанизма, по вопросу о времени празднования Пасхи, о крещении еретиков, о падших, о Павле самосатском и по другим предметам⁵⁷³). По прекращении гонений поместные соборы стали собираться уже всюду и на востоке и на западе, и притом в гораздо большем числе, так что в период вселенских соборов насчитывают около 550 поместных соборов и более того⁵⁷⁴). Из соборов этого времени некоторые, восточные и западные, относящиеся к разряду больших соборов, достигли постепенно всеобщего признания, и правила их (именно девяти соборов) утверждены были вселенскими соборами, шестым (трульск. соб. 2 пр.) и седьмым (1 прав.).

С IV в. для церкви Христовой наступили лучшие времена. Она получила внешнюю свободу и обеспечено было ей содействие государства в достижении ее целей. Такая перемена сделала возможною собрание в одно место представителей всей христианской церкви. Открылась эпоха *вселенских соборов* (*σύνοδοι οἰκουμενικαί*). Это были чрезвычайные собрания иерархии вселенской церкви, составлявшиеся из представителей всех автокефальных церквей тогдашней греко-римской империи (*οἰκουμένη*, orbis terrarum) и т. н. варварских стран для суждения о предметах догматических и канонических, – вообще по делам, которые имели общецерковную важность и, значит, не могли быть решены голосом одной какой-либо поместной церкви⁵⁷⁵). Истинными вселенскими соборами были только те соборы, постановления которых действительно были

выражением всеобщего голоса и сознания церкви и которые поэтому были признаны во всей вселенской церкви (даже вне греко-римской или византийской империи). Таких вселенских соборов, которые одинаково признаны восточною и римскою церковью, – семь⁵⁷⁶). Вселенским соборам и принадлежит, во все времена и усвоилась высшая власть в церкви. Выше власти вселенских соборов никакая другая власть не признавалась, и безусловно подчиняться решениям и узаконениям вселенских соборов почиталось неременным долгом как для всех верующих – мирян, так и для самых пастырей.

В актах и постановлениях общепризнанных семи вселенских соборов находятся положительные основания для суждения о их важности. Им принадлежали следующие чрезвычайные права, каких не имели соборы поместных церквей: 1) право определять, по смыслу Св. Писания, догматы веры и излагать их для целой церкви в виде символов и точных определений (*ѿροι*); 2) исследовать, поверять и утверждать самое предание церквей и отделять предание чистое и истинное от поврежденного и ложного (VI всел. соб. пр. 1 и 2); 3) окончательно рассматривать и судить всякое учение, вновь возникающее в церкви (II всел. соб. пр. 1; III всел. соб. I пр. и проч.); 4) рассматривать и обсуждать постановления прежних соборов и утверждать или изменять их (IV всел. соб. пр. 1; VI всел. соб. 8, 16, 25, 29 и пр.); 5) определять образ управления частных церквей и для того распространять или ограничивать права их (I всел. соб. пр. 6 и 7; II всел. соб. пр. 2, 3; III всел. соб. 8 пр.; IV всел. соб. 28 пр.; VI всел. соб. пр. 36, 39); 6) производить верховный суд над высшими предстоятелями автокефальных церквей и даже над целыми поместными церквами (VI всел. соб. пр. 12, 13, 32, 33, 55, 56, 81); наконец, 7) предписывать для всей церкви всеобщие положительные правила церковного благоустройства и благочиния⁵⁷⁷).

Действительными членами вселенских соборов, с правом решающего голоса, были *только епископы*, как преемники апостолов, получивших от Христа полномочие проповедовать, изъяснять и сохранять Христово учение. Это видно из тех же соборных актов, которые, обозначая число членов данного

собора и тем отличая один вселенский собор, по его составу, от другого, всегда отмечают число только епископов, а не других лиц, присутствовавших на соборе и даже принимавших участие в его совещаниях⁵⁷⁸). Самые определения их обыкновенно подписывались только епископами или тем, кто были их заместителями на соборе; а подпись в настоящем случае означала, как и во всяком другом акте, утверждение, скрепу состоявшегося определения. Но епископы являются на соборе представителями не своего лица, а своей церкви, и высказывают здесь не свои личные мнения, а свидетельствуют о вере своей церкви, неизменно соблюдаемой с самого основания последней; поэтому не было безусловной необходимости для епископов лично являться на собор; они могли посылать сюда своих делегатов, которые и подавали вместо них голос своей церкви. Так, на первом вселенском соборе представителем александрийской церкви был не епископ Александр, а диакон его – св. Афанасий Великий, главный обличитель ереси Ария на этом соборе. Таким образом, определение вселенского собора составляется из согласного свидетельства всех поместных церквей о том, что искони признавалось в них неизменным канонем христианской веры и жизни⁵⁷⁹). Голос вселенского собора – это голос всей церкви. Поэтому, по воззрению вселенских соборов, им по преимуществу принадлежит *свойство непогрешимости*, обетованное Христом церкви; с ними присутствует Сам Бог⁵⁸⁰). Отсюда проистекает общеобязательность определений вселенских соборов для всей церкви, как органов высшей церковной власти. Об этой обязательности говорят и сами соборы, объявляя чуждыми церкви тех, которые не приняли бы соборных определений⁵⁸¹).

Спрашивают, все ли определения вселенских соборов одинаково общеобязательны для церкви на все времена, или же эту обязательность нужно относить только к некоторым их решениям и вообще принимать с ограничениями? Обязательность веро- определений вселенских соборов (догматов веры) не подлежит сомнению и не допускает ограничений. В этом все согласны. Все догматические

определения вселенских соборов неизменны и обязательность их простирается на все времена жизни церкви. Но общеобязательность канонических постановлений тех же соборов правильнее признавать относительною. Конечно, и эти постановления соборы объявляли обязательными для членов церкви и того времени⁵⁸²). Иначе не зачем было бы делать и самых этих постановлений. Но крайностью было бы усвоить всем этого рода постановлениям неизменность и неотменяемость, или, что тоже, обязательность на все времена церкви. Каноны изменяемы. Неизменяемы и, следовательно, навсегда обязательны только основания, те начала, приложение которых к условиям исторической жизни представляет тот или другой, хотя бы соборный канон⁵⁸³). Когда же изменятся эти условия, известный канон может быть отменен и заменен другим. Только отменение данного канона и постановление нового должно быть совершено законною властью. И пока этого не сделано, он по прежнему сохраняет свое значение и для каждого христианина обязателен. Известны случаи изменений самими вселенскими соборами постановлений других вселенских соборов⁵⁸⁴).

Вселенские соборы суть *чрезвычайные* явления в церковной жизни. Они созывались значительное время спустя один после другого, – тогда, когда бедствия, постигавшие вселенскую церковь, не могли быть устранены усилиями отдельных лиц и отдельных церквей, а с VIII в. в православной восточной церкви и вовсе не было вселенских соборов. Отсюда следует, что вселенские соборы не имеют характера необходимости. Но это не значит, что в эти промежутки времени между вселенскими соборами нет высшей власти в церкви, или что в эти промежутки высшая власть над церковью могла принадлежать или гражданской власти в лице императоров, или одному какому-либо иерарху, или нескольким⁵⁸⁵). Древний канон установил институт патриархов и провозгласил автономность и невмешательство одной церкви в дела другой. Отсюда, – в решении дел, касающихся всей церкви, нужно участие всех независимых церквей, не одних лишь патриархов, а всего епископата автокефальных церквей с представителями

– патриархами или митрополитом области. Восточная церковь никогда не допускала и не допускает, чтобы какая-либо отдельная церковь решала дела вселенского характера и давала общеобязательные нормы для всей церкви. Высшую власть в церкви, когда нет вселенского собора, она усвояла и усвояет всем независимым церквям, – совокупности всех их (т. е. предстоятелей их и существующих при них синодов, и соборов). Взаимное соглашение автокефальных церквей и общий голос их по таким вопросам и делам, значение которых выходит за пределы поместной церкви, может быть выражен и действительно выражается и помимо вселенского собора, – путем письменных сношений их между собою и даже на соборах, состоявшихся из не многочисленных уполномоченных каждой церкви, а когда таких вопросов и дел нет, вселенские соборы продолжают управлять церковью чрез изданные ими определения и правила.

Вселенские соборы собирались, когда было единение между восточною и западною частями христианского мира. Но возможен ли вселенский собор, если бы созвания его потребовали обстоятельства, в будущем, при этом собор с таким авторитетом, какой имели древне-вселенские соборы? Р.-католическая церковь на такой вопрос отвечает тем, что, кроме древних семи соборов, признает вселенскими многие другие соборы (до пятнадцати), бывшие после VII-го вселенского собора, а всех вселенских соборов насчитывает даже более двадцати⁵⁸⁶). Православная церковь не признает и не может признать этих западных соборов, бывших послушными орудиями папской власти, истинно вселенскими соборами. Это – мнимо-вселенские соборы. С провозглашением догмата о папском главенстве над церковью, в котором заключается (implicite) и мысль о непогрешимости папы, соборы представляются для Римской церкви и совершенно излишним делом. Некоторые отвечают отрицательно и вообще на вопрос о возможности истинно-вселенского православного собора, пока будет продолжаться разделение христианского мира. Так думают те, которые под вселенскою церковью разумеют совокупность правоверующих, рассеянных по многим частным

церквам востока и запада и не находящихся между собою в общении, предполагая, что к церкви, так понимаемой, могут принадлежать видимо состоящие членами не одной лишь православной церкви, но и исповедующие, напр., католицизм, старокатолики, члены англиканской церкви и пр. Понятно, что при таких представлениях, пока будет продолжаться это разделенное состояние церкви, вселенского собора, обязательного для поместных церквей востока и запада, не может быть по самому существу. Но такое понятие о церкви неправильно. Церковь Христова кафолическая есть глубочайший союз единомыслия, единодушия и любви. Все существенные принадлежности истинной церкви по разделении церквей сохранила в себе лишь восточная церковь. Не находящиеся в общении с нею (члены инославных исповеданий, хотя православною церковью и не отрицается в этих исповеданиях присутствие известной доли истины и благодати) находятся вне кафолической церкви. Если же вселенская церковь после разделения христианского мира составляет совокупность православных автокефальных церквей востока, то, разумеется, вселенский собор с догматической и канонической точки зрения возможен и при существовании разделения между востоком и западом. Этот собор могли бы составить представители всех православных автокефальных церквей востока. Постановления этого собора обязаны были бы принять и те инославные христианские общества, которые пожелали бы воссоединиться с кафолическою церковью. Эта возможность вселенских соборов после разделения церквей признается представителями восточной церкви. Достаточно припомнить послание константинопольского патриарха Григория VI и его синода (от 12 дек. 1868 г.) ко всем православным автокефальным церквам и их ответные грамоты по вопросу о греко-болгарской распре и созвании вселенского собора для разрешения этого вопроса. Как в послании патр. Григория, так и в ответных посланиях, в принципе признается возможным созвание вселенского собора представителей восточной церкви, и если собор этот не состоялся, то потому, что, по воззрению некоторых, вопрос мог быть разрешен без созвания вселенского

собора⁵⁸⁷). Мысль о возможности в принципе вселенского собора после разделения церквей утверждается и в православной богословской науке⁵⁸⁸). Трудно лишь осуществима эта мысль в настоящее время, когда отдельные части вселенской церкви находятся в различных государствах, иногда враждебно друг к другу относящихся, когда и внутри православных государств нередки вторжения в круг духовных полномочий церкви чужеродных влияний⁵⁸⁹).

§ 126. Чрезвычайные дарования и служения в Церкви

Господь Иисус Христос, установив в земной церкви на все времена ее существования преемственное от апостолов благодатное священноначалие, благоволил, чтобы в Его церкви существовали и проявлялись и особенные, чрезвычайные дарования Духа Св. в избранных мужах. В особенности изобиловала чрезвычайными дарованиями церковь апостольского века. В ней видимо для всех исполнялось обетование Божие: *излию от Духа Моего на всяку плоть: и прорекут сынове ваши и дочери ваша* (Деян. 2:17). У ап. Павла находится исчисление и самых этих дарований.

Разделения дарований суть (*διαρέσις χαρίσμάτων εἰσὶ*), говорит он в послании коринфянам, и разделения служений суть (*διαρέσεις διακονιῶν εἰσὶ*),... и разделения действий суть (*διαρέσεις ἐνεργημάτων ἐσὶν*)... Коемуждо (*ἐκάστῳ*) дается явление Духа на пользу. Овому бо Духом дается слово премудрости, иному же слово разума,... другому же вера,... иному же дарования исцелений,... другому же действия сил, иному же пророчество, другому же разсуждения духом, иному же роды языков, другому же сказания языков. Вся же сия действует един и тойжде Дух, разделяя властью коемуждо якоже хочет (1Кор. 12:4–11). Исчисляемые дарования (*χαρίσματα*) апостол называет и служениями, так как эти дарования назначались на служение церкви, к назиданию верующих (1Кор. 12:7; 14:3. 4. 19 и 27), и действиями, так как те же дарования видимо обнаруживались, были заметны для всех (представляли собою *φανέρωσις τοῦ Πνεύματος* – видимое явление Духа)⁵⁹⁰). Каждое из этих дарований было особенным дарованием, отличным от другого, как это открывается из самых их названий и указаний Писания на их проявления. Особенности каждого из них состоят в следующем⁵⁹¹).

Слово премудрости (*λόγος σοφίας*). Под премудростию разумеется у апостола совокупность христианских истин, в особенности же тайна искупления (1Кор. 2:6–8; сн. 1:21–31), а

слово об ней есть проповедь об этой премудрости, предлагаемая хотя устами человека, даже простых, не книжных рыбаей, однако действующая с непобедимой и покоряющей силой, воистину как слово Божие (1Кор. 2:4; 1Сол. 2:13; Лук. 21:15; 24:19; Деян. 6:10). Этот дар по преимуществу принадлежал апостолам и пророкам.

Слово разума (λόγος γνῶσεως). Знание – гносис есть всестороннее и глубочайшее проникновение в смысл тайн и требований веры Христовой, умозрение, сколько то доступно уму христианина (Лук. 11:52; Рим. 11:20; 15:14; 1Иоан. 2:27). Слово разума проявлялось особенно в тех случаях, когда требовалось не одно лишь положительное, безыскусственное изложение веры, но и защищение последней от нападений лжеименного разума, соглашение с ней неоспоримых выводов науки и вообще человеческого знания. Этот дар имели многие из верующих, но особенно слово разума украшало высоких учителей церковных, развивавших в верующих разумение веры. предначаток того познания (ἐπιγνώσις а), которое наступит в будущем веке (1Кор. 13:12).

Вера (πίστις). Под верою разумеется не холодное, рассудочное признание истин веры, и не вообще оправдывающая вера, без которой невозможно угодить Богу (Евр. 11:6), но вера чудодейственная, о которой Иисус Христос говорит: *аще имате веру, яко зерно горушно, речете горе сей: преиди отсюда тамо, и преидет* (Мф. 17:20; 21:21; сн. 1Кор. 13:2). И апостолы о ней просили, когда говорили: *приложи нам веру* (Лук. 17:5); «она есть мать чудотворений»⁵⁹²).

Дарование исцелений (χαρίσματα ἰαμάτων) – чудотворная сила, обнаруживающаяся в уврачевании недужных. Насколько этот дар мог быть великим, свидетельствует кн. Деяний, где об ап. Петре сказано, что в Иерусалиме выносили больных на улицы, дабы хотя тень проходящего ап. Петра осенила кого из них (5:15), а об Павле говорится, что одежды с тела его исцеляли болезни (19:12).

Действия сил (ἐνεργήματα δυνάμεων) – дар чудотворений вообще. «Иметь действия сил и дарования исцелений не одно и тоже, говорит св. Златоуст. Кто имел дар исцелений, тот

только врачевал; а имевший действия сил мог и наказывать, ибо от силы не только врачевание, но и наказание, как, напр., Павел ослепил, Петр поразил смертью»⁵⁹³). Сюда же можно отнести силу *предавать сатане, да научатся не хулити* (1Тим. 1:20; см. 1Кор. 5:5).

Пророчество (προφητεία). На языке библейском пророчество есть собственно вдохновенное и помазанное слово – к назиданию, увещанию и утешению людей (1Кор. 14:3), посредством откровения (прорекания) воли Божией не только относительно будущего, но и в делах настоящего времени (Иоан. 4:18–19. 29; Деян. 13:15; 21:11; 1Цар. 9:19; 4Цар. 6:12 и др.), а также и в прошедших судьбах человечества (Рим. 15:4), прозрения в тайны сердца человеческого (Деян. 5:3; 8:21; 1Кор. 14:24–25). Предсказание будущего есть только одно из проявлений пророческого дара. Проявления этого дара воздействовали преимущественно на сердце верных, этот главнейший орган религиозной жизни (Деян. 10:32).

Различение духов (διακρίσεις πνευμάτων). Св. Златоуст говорит, что «рассуждение духовом есть знание того, кто духовный (Духом Св. исполнен) и кто не духовный (от себя только говорит), кто пророк, и кто обманщик. В то время была великая опасность от лжепророков, потому что диавол всячески старался противопоставить ложь истине»⁵⁹⁴). И сам апостол внушает не уничтожать пророчества, но *все испытывать и держаться лучшего* (1Сол. 5:20–21; см. 1Кор. 12:3; 14:29; 1Иоан. 4:1–3).

Роди языков (γένη γλωσσῶν) – дар говорить на разных языках (γλώσσαις λαλεῖν), дотоле неизвестных, о котором Спаситель дал обетование верующим: *языки возглаголют новы* (γλώσσαις λαλήσουσι καινῶν), несомненно, языками чужеземных народов (Марк. 16:17). В день Пятидесятницы в апостолах этот дар проявился в том, что они *начаша глаголати иными языки* (λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις), *якоже Дух даяше им провещавати*, так что набожные люди из всякого народа под небом, внимая апостолам, с изумлением заявляли, что они слышат каждый собственное наречие (διάλεκτος), в котором родились (Деян. 2:4–11). Апостолам необходим был этот дар для выполнения

данного им Господом повеления: *шедше, научите...* Ап. Павел говорит о себе: *благодарю Бога моего, – я более всех вас (коринфских христиан) говорю языками* (γλώσσαις λαλῶν, – 1Кор. 14:8). Без сомнения, в этом же проявлялся дар языков и в верующих первенствующей церкви, о котором говорит ап. Павел в послании к коринфянам. Он свое «говорение языками» ничем не отличает от того же дара (глоссолалии) в верующих. Только желанием изгнать чудо из истории христианства и все выводить из естественных причин можно объяснить воззрение некоторых на дар языков, как на восторженную мало упорядоченную речь, состоявшую часто из одних неудобовразумительных звуков, и обязанную своим происхождением самой естественной причине – необыкновенной религиозной экзальтации. Древние учителя церкви согласно утверждали, что дар языков как в апостолах, так и в верующих, выражался не в ином чем, как именно в способности по внушению от Св. Духа говорить на иностранных языках без предварительного их изучения⁵⁹⁵). Об этом даре, как особенно видимом и поразительном, преимущественно ревновали верующие апостольских времен. Апостол умеряет эту ревность в пользу дара пророчества (1Кор. 14 гл.)⁵⁹⁶).

Сказание языков (ἐρμηνεία γλωσσῶν). Это было дополнение к дару языков. Случалось иногда так, что говоривший на незнакомом языке сам знал и понимал, что говорил, но истолковать этого другому не мог; это должен был сделать другой, т. е. имевший дар сказания языков. Посему апостол убеждает имеющего дар языков, но не имеющего дара истолкования, молиться о даре истолкования (1Кор. 14:13), и когда не будет истолкователя, то молчать в церкви, а говорить себе и Богу (28 ст.). Но, конечно, часто этот дар имели и сами говорившие на языках, и сами себя истолковывали.

В том же послании к коринфянам (12:28), апостол указывает еще на *дарование заступления* (ἀντιλήψις), т. е. дар мужества и мудрости в защищении обиженного и терпящего насилие, напр., от неправд человеческих, от несправедливости власти, от бедности и болезней, от лукавого, и *дар правления* (κυβερνήσεις), под каковым разумеют дар управления

христианским обществом, частною церковью, – пастырство (сн. Рим. 12:6–8).

Так разнообразны были чрезвычайные дарования в церкви апостольского времени. Молитвенные собрания верующих представляли собою как бы продолжение великого дня Пятидесятницы по очевидности действий Духа Божия в церкви Христовой (1Кор. 14:26–31). Полнотою этих дарований обладали сами апостолы, а чрез них были сообщаемы Духом Св. и верующим, *в свою меру веры каждого* (Еф. 4:16), сообразно с нуждою и пользою церкви (1Кор. 12:7. 29–30). Обычным средством низводить Св. Духа было апостольское рукоположение. На всех крещенных апостолы возлагали руки и чрез это подавался им Дух Святой, что и выражалось наглядно обнаружением крещенными духовных дарований (Деян. 8:14–18; 19:1–6), но, конечно, не во всех случаях⁵⁹⁷).

Исчисляя дарования Св. Духа, которые были в его время, ап. Павел не сказал о том, что все эти дарования ограничиваются временем апостольским. Отсюда естественно заключение, что благодатные дарования должны проявляться в истинной церкви и в последующее время; ограничение, какое только могут допустить слова апостола по отношению к дарованиям, должно относить к видам дарований, а не к самому существованию дарований. Это предполагается и самым понятием об истинной церкви, как церкви святой, где в лучших членах во все времена должны проявляться особенные дары Духа Святого. Спаситель дал и прямое обетование об этом: *аминь, аминь глаголю вам: кто верует в Мя, дела, яже Аз творю, и той сотворит, и больша сих сотворит, яко Аз ко Отцу Моему гряду* (Иоан. 14:12). В этих словах под делами, без сомнения, разумеются дела сверхъестественные – чудеса; так нередко Спаситель называл Свои чудеса (9:3–4; Мф. 11:2; Лук. 24:19). Основанием обильного излияния даров поставляется восшествие Иисуса Христа на небо, – следовательно, со стороны неба навсегда открыт поток необычайных дарований. Условием со стороны людей для того, чтобы человек был сосудом духовных дарований, поставляется вера, и, следовательно, только там, где нет чистой и живой веры, не

возможны чудеса, а не в церкви. Спаситель признавал отличием искренно любящих Его то, что им *явится Он Сам* (Иоан. 14:19–21; см. Марк. 16:17–18), а где Он, там не может не быть и чудодейственных проявлений Духа Христова чрез верующих и любящих Христа. Верующие же – храмы Духа Святого.

Действительно, и в церкви после апостольского времени совершалось множество чудес и были чудотворцы, как свидетельствуют история церкви, особенно жизнеописания святых. Во все последующие времена, после III в., в церкви также постоянно продолжали существовать чрезвычайные дарования, хотя, вследствие изменившихся условий в жизни церкви, и не в такой изобилии, как в первые века христианства, когда проявления чудодейственной силы Божией были необходимы для утверждения новой веры и распространения церкви⁵⁹⁸). Подаются Духом Святым и существуют в церкви и теперь эти дарования. Преосв. Феофан, объясняя изречение ап. Павла: *единому же коемуждо нас (из нас) дадеса благодать по мере дарования Христова* (Еф.4:7), пишет: «каждый член (церкви) от Него (Иисуса Христа) получает духовное бытие; от Него же назначается ему место в теле церкви и дается *дар благодати на служение Ему*. Вот о сем то и поминает здесь апостол... Каждый все имеет, что и другой, но в разной степени и *сверх того всякий особую получает благодать и дар*... Но разная благодать и разное дарование веякому дается не для него самого, а для *тела церкви*... Когда дается сей особый каждому дар? В таинстве *миропомазания*. В сем таинстве и естественные способности получают печать благодатную, а некоторые из них восходят на такую высоту, до которой по естественному порядку взойти бы не могли; но особенность его та, что в нем дается *дар на потребу церкви*. Совершитель всех таинств Господь есть. От Него и дар в миропомазании всякому сообщаемый. Христианские общества, лишившие себя сего таинства, суть бездарные»⁵⁹⁹).

Даются апостолами наставления и о употреблении верующими дарований. Ап. Петр научает: *служите друг другу каждый тем даром (χάρισμα), какой получил, как добрые домостроители (οἰκονόμοι) многообразной благодати*

Божией. Говорит ли кто, говори, как слова Божии; служит (διακονεῖ) ли кто, служи по силе, какую дает Бог, дабы во всем прославлялся Бог чрез Иисуса Христа (1Петр. 4:10–11). Ап. Павел, заповедуя, чтобы все было благообразно и по чину, говорит: когда вы сходитесь, и у каждого из вас есть псалом, есть поучение, есть язык, есть откровение, есть истолкование, – все сие да будет к назиданию. Если кто говорит на незнакомом языке, говорите двое, или много трое, и то порознь, а один изъясняй. Если же не будет истолкователя, то молчи в церкви, а говори себе и Богу. И пророки пусть говорят двое или трое, а прочие пусть рассуждают; если же другому из сидящих будет откровение, то первый молчи. Ибо все один за другим можете пророчествовать, чтобы всем поучаться и всем получать утешение (1Кор. 14:26–31; см. Рим. 12:6–8).

В церкви апостольского века были и особые лица, обладавшие дарованиями (χαρίσματα), которые были призваны к созиданию церкви в качестве должностных лиц с характером божественных полномочий, отличные от носителей иерархического служения. Они являлись как бы особою чрезвычайною иерархией. Ап. Павел, как на таких лиц, указывает на апостолов (не из числа двенадцати), пророков и учителей. Он говорит: овых положи (ἑθετο) Бог в церкви первее апостолов (ἀποστόλους), второе пророков (προφήτας), третье учителей (διδασκάλους). И затем спрашивает: еда вси апостоли? еда вси пророцы? еда вси учителя (1Кор. 12:28–29)? Тот же апостол еще пишет: Той (Иисус Христос) дал (ἔδωκε) есть овы убо апостолы, овы же пророки, овы же благовестники (εὐαγγελιστάς)... к совершению святых, в дело служения (εἰς ἔργον διακονίας), в созидание тела Христова (Еф. 4:11–12). Эти свидетельства ап. Павла, особенно первое из них, дают понять, что апостолы и пророки, о которых здесь речь идет, не тождественны с апостолами из 12-ти, и пророками, о которых говорится в ветхом завете, а новооткрытый памятник – «Учение двенадцати апостолов» (Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων) положительно удостоверяет, что упоминаемые ап. Павлом апостольство, пророчество и учительство были

особыми служениями «словом» христианскому обществу (должностями)⁶⁰⁰). Они именно были, *уже глаголаша слово Божие* (Евр. 13:7), т. е. были возвестителями христианской истины как с целью насаждения христианства в иудео-языческом мире, так и с целью назидания той или другой церкви. На свое служение они не были избираемы от общины, но являлись послушным орудием внутреннего призвания от Духа Святого (Деян. 13:1–4; см. 1Кор. 14:32. 37. 39; Иак. 3:1), и призывались на служение слову не в одной какой-либо частной церкви, а на служение всей церкви или известным церквям. О каждом из этих служений от древности сохранились такие сведения⁶⁰¹).

Существенная обязанность служения апостолов, *самовидцев Слова* и непосредственно Им самим призванным и названных апостолами, т. е. апостолов в собственном и тесном смысле, состояла в непрестанном проповедании евангелия всем народам по заповеди Господа и в устроении и попечении о всей церкви. Полномочия и служение их были единственными и исключительными в церкви, никогда не повторявшимися. Как чрезвычайные строители вселенской церкви, они имели такие особенные дарования и права, которые далеко превосходят все частные дарования и права их преемников⁶⁰²). Но кроме этих апостолов в перво-христианской церкви были еще *апостолы в более широком смысле*, продолжатели служения двенадцати. Подобно апостолам из 12-ти, и эти последние имели главную обязанностью проповедовать Христа среди не верующих, и на свое служение были призываемы Духом Св., но имели ограниченнейшее значение и власть по сравнению с двенадцатью. Об них в „*Διδαχὴ*“ говорится: «всякого апостола, приходящего к вам, примите, как Господа (см. Гал. 4:14). Но он пусть не остается долее одного дня; если же будет нужда, то и другой день; но если он пробудет три, то он лжепророк. Апостол, отправляющийся в путь, ничего не должен брать, кроме хлеба (сколько нужно) до места его остановки; но если он потребует денег, то он лжепророк“ (XI гл.). Евсевий об этих апостолах свидетельствует: «много было тогда славных мужей, находившихся в первом порядке преемников апостольских. Как

богоугодные ученики таких предшественников, они продолжали созидать церкви на основаниях, положенных всюду апостолами: более и более распространяли проповедь и сеяли спасительные семена небесного царствия по пространству всей вселенной. Многие из них в то время, действием Божественного Слова сильно увлекаемые к любомудрию, сперва исполняли спасительную заповедь, т. е. разделяли свое имущество бедным (Мф. 19:21), а потом предпринимали путешествия и совершали дело евангелистов, с ревностью возвещая Христа людям, вовсе еще неслыхавшим слова веры и сообщая им книги божественных евангелий. Положив основания веры в которых-нибудь чуждых странах и поставив там пастырями других, с поручением возделывать новонасаждение, сами они, сопровождаемые божественною благодатью и помощью, отходили в иные земли и к иным народам; потому что сила Духа Божия тогда совершала чрез них еще много чудес, так что с первою проповедью все слушатели их неукоснительно, с полною готовностью и от души принимали веру в Творца всяческих. Впрочем перечислить по именам всех ближайших премников апостольских, бывших пастырями, или даже евангелистами в разных церквях вселенной, – невозможно»⁶⁰³). Апостолы – миссионеры действовали не далее конца II века. В III в. их уже не было. Их великое дело с III в. продолжали пастыри церкви и прежде всего и главным образом – епископы, каждый в своей области.

Пророки не имели своим назначением, как апостолы, насаждать веру Христову там, куда она еще не проникла. Они были проповедниками в существовавших уже церквях; их задача заключалась в том, чтобы назидать христиан словом (1Кор. 14:3). Подобно апостолам, в своем служении они переходили от одной церкви к другой, но могли оставаться в ней для продолжительного пребывания. В *Διδαχῇ* о пророках говорится: «всякого пророка, говорящего в духе, не испытывайте и не судите, ибо всякий грех будет прощен, но этот грех не будет прощен. Однако же не всякий, говорящий в духе, есть пророк, но если только он будет иметь нравы Господни (*τρόποι Κυρίου*, – см. Мф. 7:22–23), следовательно, от нравов

может быть познан лжепророк и (истинный) пророк. И всякий пророк, в духе назначающий (для бедных) трапезу, не вкушает от нее; иначе он лжепророк. Но каждый пророк, учащий истине, если не делает того, чему учит, есть лжепророк. Всякий пророк испытанный, истинный, поступающий сообразно с мирскою тайною церкви⁶⁰⁴), но не учащий всех делать того, что сам думает, не должен быть судим вами, потому что он имеет суд у Бога; ибо так поступали и древние пророки. Если кто скажет в духе: дай мне денег или другого чего-либо, не слушайте его; но если потребует для подаяния другим нуждающимся, то никто да не осудит его“ (XI гл.). «Каждый истинный пророк, желающий поселиться у вас, достоин своего пропитания (сн. Мф. 10:10; Лук. 10:17)... Поэтому, взявши каждый начаток из произведений точила и гумна, а также волов и овец, дай пророкам, ибо они ваши архиереи, т. е. первосвященники. Но если не имеете пророка, то дайте бедным» (XIII гл.). Пророки принимали участие в богослужении: «пророкам позволяйте говорить благодарения (*εὐχαριστεῖν*), сколько они хотят» (X гл.). По изображениям в кн. «Пастырь» Эрма, истинный пророк должен отличаться такими свойствами: он «спокоен, кроток и смирен»; он «удаляется отъ всякого зла и суетного желания века сего»; он так мало думает о своем достоинстве, что «ставит себя ниже всех»; от лица Духа Божия он «ни с кем не говорит наедине», со своим пророческим словом он «обращается только к собранию мужей праведных», т. е. к церкви; он «проповедует не тогда, когда ему вздумается, но когда он чувствует, что требует Дух Св., им управляющий⁶⁰⁵). Пророков в I и II вв. было не мало. Пророчествовали девы, дочери благовестника Филиппа (Деян. 21:9), некто Агав, предрекший узы ап. Павлу (10–11 ст.), Иуда и Сила (15:32). К пророкам относят Эрма, писателя «Пастыря», Мелитона сардийского⁶⁰⁶). Думают, что пророки прекратили свое существование вскоре после 180 г., вследствие злоупотреблений, вкравшихся в деятельность пророков.

За пророками следовали *учители* (*διδάσκαλοι, εὐαγγελῖστοι*), выступавшие на учительскую должность также на основании дара к учению. И они, подобно пророкам и апостолам, исполняли свое служение в разных церквах, научая истинам

христианским те общины, которые они навещали. В *Διδαχῇ* говорится о принявшем должность учителя: «если он учит так, что умножает правду и знание Господа, то примите его, как Господа... Если же учитель, совратившись, станет учить другому учению,... то не слушайте его» (X гл.). «Всякий, приходящий во имя Господа, должен быть принят, но потом, испытав его, познайте его; ибо вы должны различать правое и ложное» (XII гл.). «Истинный учитель, как всякий работник, достоин своего пропитания». Учителя должны быть так же почитаемы, как и пророки и епископы (XV гл.). Учителя существовали долее пророков, были во времена Оригена. Но искажения и злоупотребления служением привели к прекращению в III в. и самого этого служения.

Служения апостолов, пророков и учителей или евангелистов, не были такими служениями, которые должны были преемственно переходить на все последующие времена, а были служениями временными. Обязанности их служения, по прекращении самых служений, соединились с обязанностями и полномочиями постоянной иерархии в церкви. Крайностью является утверждение, будто и эти служения должны также неизменно существовать в церкви, как и иерархическое служение. Так думают лишь ирвингиане, почему в их церковной организации доныне есть должностные лица с наименованиями апостолов, пророков и евангелистов⁶⁰⁷).

§ 127. Необходимость принадлежать к Церкви для спасения

Господь Иисус Христос основал Свою церковь, чтобы чрез нее люди могли усвоить плоды искупления, и посему сделал ее сокровищницею истины и благодати и вообще всех даров, нужных для спасения. Отсюда следует, что для того, чтобы спастись, необходимо принадлежать к церкви. Частнее эта необходимость открывается из следующего.

Откровение учит, *несть иного имени под небесем, даннаго в человецех, о Нем же подобает спастися нам*, кроме имени Богочеловека, нашего Икупителя (Деян. 4:12). Он есть *путь и истина и живот* (Иоан. 14:6). Только чрез Него, чрез соединение с Ним возможно и совершается воссоединение человека с Богом (Иоан. 15:1–7; 2Петр. 1:4; Еф. 2:18.22), а, следовательно, и самое спасение, ибо вне единения с Богом нет и не может быть жизни и спасения. Но вне церкви Христос пребывает как Владыка и Промыслитель твари, но только в церкви Он является для нас Икупителем, Посредником воссоединения людей с Богом и полнотою всяких благ, ибо церковь есть тело Его, а Он – ее глава. Поэтому только в церкви, теле Христовом, осуществимо соединение со Христом и чрез это участие в благах искупления. В церкви сосредоточены и нужные средства для соединения со Христом, дарованы ей *вся божественныя силы, яже к животу и благочестию*. В ней *живет Дух Божий* (Рим. 8:9; 1Кор. 3:16; 6:19), *вся действуя* (1Кор. 12:11), и всех соединяющий со Христом, а чрез Христа приводящий ко Отцу (Еф. 2:18). В ней сохраняется и возвещается подлинное и чистое учение Христово, вследствие чего лишь в церкви возможна правая спасающая вера во Христа, ведущая к соединению со Христом и Богом, в ней истинные таинства, чрез которые низводится на верующих Дух Святой, в ней истинное руководство ко спасению. Вне же церкви человек предоставлен собственным силам, или лучше, собственной немощи в искании Бога и Христа Его. Чрез церковь человек и действительно вступает в единение со Христом, –

единение духовно-нравственное, посредством веры и любви, основанных на подлинном познании Христа и Его учения в церкви, и единение духовно-телесное – в таинстве тела и крови Христовых.

Но спасение человека совершается не действиями только Бога Искупителя и Бога Освятителя, но и собственными усилиями человека. С нравственной (или субъективной) стороны оно состоит не в избавлении лишь человека от наказаний за грех (вечных мучений) и даровании ему загробного блаженства или Царства Небесного, как исключительного внешнего блага. Спасение есть прежде всего очищение человека от греха, достижение им святости, нравственное обновление человека. Святость есть обязательное условие блаженства. Без освобождения от греховной нечистоты, без нравственного возрождения царство Божие доставило бы человеку мучение, а не блаженство, ибо в душе его не было бы ничего сродного с благами царства Божия; он был бы не способен к общению с Существом всесвятейшим. Но нравственное обновление человека не возможно без возрождения *водою и Духом* (Иоан. 3:3–6), – в церкви и чрез церковь. Вне церкви, одними естественными силами, невозможно отложить прежний образ жизни человека, *истлевающего в обольстительных похотях*, обновиться духом и облечься в *новаго человека, созданного по Богу в праведности и святости истины* (Еф. 4:21–24; см. Рим. 7:15–23; Кол. 3:9–10; Иер. 13:23). Без помощи благодати не может и возрожденный содевать свое спасение, нравственно совершенствоваться. Эта благодать обитает в церкви, и церковью сообщается в видимых средствах (таинствах), исключающих сомнение в действительности ее излияния на способных к ее восприятию.

Наконец, самая т. н. «церковность» православной церкви, т. е. богослужение, с чтением слова Божия, обряды, молитвы, песнопения, все ее установления, порядки, все предлагаемые ею внешние подвиги и упражнения (вообще внешние формы), – все направлено к нравственному воспитанию человека, к побеждению им греха. Целесообразность всех этих

установлений и порядков выработана и проверена опытами жизни и посему они одинаково нужны и в детский малосознательный период, и для великих, сильных духом людей.

Если так необходимо принадлежать к церкви для спасения, то отсюда понятно, что все *отступники* от церкви сами себя лишают надежды на спасение. *Аще кто преслушает церковь, буди тебе якоже язычник и мытарь*, учил Спаситель (Мф. 18:17). Апостолы называют тех, которые проповедуют противное церкви учение и тем отсекают себя от церкви (Гал. 1:8–9), *учителями лживыми, иже вносят ереси погибели...* *приводяще себе скору погибель* (2Петр. 2:1), *прельстителами, им же мрак тьмы во веки блюдется* (Иуд. 13), *людьми самоосужденными* (Тит. 3:11). Ап. Иоанн о таковых говорит: *от нас изыдоша, но не беша от нас*, и называет их *антихристами* (1Иоан. 2:19). Тем более не могут иметь надежды на спасение те, которые совершенно отверглись от христианства, сделались язычниками, *попрали Сына Божия, скверну возмнили кровь заветную, еюже освятились, и укорили Духа благодати* (Евр. 10:29).

Так рассуждали и древние учителя церкви. «Не обольщайтесь, братья мои, писал св. *Игнатий Богоносец*; кто следует за вводящим раскол, тот не наследует царствия Божия»⁶⁰⁸). «В ней (церкви), говорит св. *Ириней*, для целого мира показан один путь ко спасению. Ибо ей вверен свет Божий и Божия премудрость, чрез которую она спасает всех людей»⁶⁰⁹). По мысли св. *Киприана*, «всякий, отделяющийся от церкви, присоединяется к жене прелюбодейце и делается чуждым обетований церкви; оставляющий церковь Христову лишает себя наград, предопределенных Христом. Он для нее чужд, непотребен, враг ее. Не имеющий матерью церкви, не может иметь Отцем своим Бога. Находящийся вне церкви мог бы спастись только в том случае, если бы спасся кто-либо из находившихся вне ковчега Ноева». И еще: «какие жертвы думают приносить питающие ненависть к священникам? Уже ли они думают быть со Христом, собираясь вне церкви Христовой? Да хотя бы таковые претерпели и смерть за исповедание имени (Христово), пятно их не омоется и самую кровь. Неизгладимая

и тяжкая вина раздора не очищается даже страданием. Находящийся вне церкви не может быть мучеником; оставляющий церковь, имеющую царствовать, не может сподобиться царствию»⁶¹⁰). Блаж. *Иероним* говорит: «всякий спасаемый спасается в церкви», а кто находится «вне пределов града Господня, означающего церковь, тот поражается мечем противника», т.е. не может спастись⁶¹¹). Блаж. *Августин* писал: «никто не достигает спасения и вечной жизни, кроме того, кто имеет главою Христа; а иметь главою Христа может лишь тот, кто находится в Его теле, которое есть церковь... Кто не между членами Христовыми, тот не может иметь христианского спасения». «Всякий, отделившийся от общения с церковью, хотя бы жизнь его была достойна похвалы, за то одно беззаконие, что отторгся от единения со Христом, не будет иметь жизни, но гнев Божий пребывает на нем». «Вне церкви все может иметь, кроме спасения. Может иметь почесть, может иметь таинство, может петь аллилуиа, может отвечать аминь, может держать евангелие, может иметь веру во имя Отца и Сына и Св. Духа и проповедовать ее; но нигде, кроме католической церкви, не может найти спасения»⁶¹²). Блаж. *Феодорит* писал: «к нам спасение приходит чрез церковь, а находящиеся вне церкви не наследуют вечной жизни»⁶¹³).

Но кроме отпавших от церкви по собственной вине и сознательно, не мало людей, которые были и находятся вне церкви, по-видимому, не по собственной вине, каковы многие из языческих народов, не слышавшие проповеди о Христе, иноверцы, от дней рождения с родителями пребывающие вне истинной церкви и не имевшие возможности, как должно, ознакомиться с православною церковью, младенцы, умершие некрещенными. Что ожидает таковых? Есть ли надежда для них на спасение, или же они обречены пребыванием вне света истины Христовой церкви на мрак и конечную погибель? Если же они осуждены на погибель, то как согласить это с милосердием, премудростью и правдою Божиею, с учением о силе и действительности искупительного дела Христова? В современном западном (либеральном) богословии широко распространено мнение, что будто бы первенствующие

христиане не знали столь «жестокого» учения, как учение о невозможности спасения вне церкви. Такое учение явилось будто бы к концу II в. и было следствием борьбы церкви с ересями, особенно с гностицизмом: в целях самосохранения и самоутверждения пред ересями и расколами церковь постепенно присвоила себе свойство исключительного и особенного на земле учреждения, единого, святого, католического, апостольского, откуда уже само собою вытекало заключение о невозможности спасения вне ее, а что само по себе оно не есть истина⁶¹⁴). Но с таким объяснением нельзя согласиться. Лжеучения могли быть поводом к образованию формулы о значении и необходимости церкви для спасения, но содержание учения о том, что церковь спасает, по подобию Ноева ковчега, дано в откровении. Должно однако признать, что в откровении не находится прямо и решительно выраженного утверждения, что все жившие и умершие вне истинной церкви, равно живущие и имеющие родиться и жить и не приобщающиеся в земной жизни к жизни единой католической церкви, осуждены на вечную погибель. На вопрос о судьбе их можно лишь сказать: суды Господни неисповедимы и лишь Всеведущему ведомо последнее определение участи всех людей. Нам же открыто следующее: *Бог есть Спаситель всем человеком, паче же верным* (1Тим. 4:10). Он хочет *всем человеком спастись и в разум истины прийти* (2:4). Он есть *Бог не иудеев только, но и язычников* (Рим. 3:29–30); у Него *нет лицепрятия: во всяком языке бояйся Его и делаяй правду приятен Ему есть* (Деян. 10:34–35, см. Рим. 10:6–15). Он *воздаст коемуждо по делом Его... Скорбь и теснота на всяку душу человека, творящего злое, иудея же прежде и еллина. Слава же и честь и мир всякому, делающему благое, иудею же прежде и еллину... Елицы бо беззаконно* (т. е. не имея закона богооткровенного, писанного) *согрешиша, беззаконно и погибнут; и елицы в законе согрешиша, законом суд примут* (Рим. 2:6–12). С другой стороны, в мире языческом были и есть люди, искренно ищущие доступными им способами истинного богопознания и *естеством законная* творящие (Рим. 2:14–15); точно также и в инославных христианских исповеданиях нельзя

отрицать присутствия до известной степени истины и даров благодати. Посему безопаснее и согласнее с представлениями о милосердии Божиим и всеобщности искупления не произносить осуждения на вечную погибель всех без различия, пребывающих вне видимой церкви. Позволительно предположить, что Бог Ему одному ведомыми путями может приобщить достойных из всякого народа и племени к свету евангелия и благам искупления, подобно тому, как Христос Своим сошествием во ад и проповедью там приобщил к благам искупления души людей, умерших до Его сошествия. Нет оснований думать, что находящиеся в загробной жизни, неведавшие Христа во время своей земной жизни, лишены и ныне возможности слышать евангелие. Из отцов церкви *Афанасий В.* допускал, что неповинные в хуле на Духа Св. могут приносить покаяние и иметь отпущение грехов в будущей жизни, следовательно, усвоить и плоды искупления вообще⁶¹⁵), а св. *Григорий нисский* признавал возможность спасения некрещенных младенцев⁶¹⁶). В духе этого воззрения, допускающего возможность не погибели вне церкви, и у нас высказывались авторитетные представители церкви и богословской науки⁶¹⁷).

§ 128. Союз между Церковью земною и небесною

Церковь Христова в обширном смысле обнимает небо и землю, так как Христос Искупитель *примирил всяческая в Себе*, соединив земное с небесным, обитателей неба с жителями земли (Кол. 1:20). К церкви Христовой в этом смысле принадлежат не только живущие на земле христиане, но и переселившиеся в иной мир. Из скончавшихся членов церкви земной те, которые, соблюдши на земле веру, получили уже на небе *венец правды*, суть самые живые и совершенные члены тела Христова. По отшествии из настоящей жизни они, как окончившие свою брань со врагами спасения, торжествуют победу над ними вместе со Христом, победителем смерти и ада, и в общении со св. ангелами (Евр. 12:22–24; Апок. 3:21; 12:11–12). Таковыми являются прежде всего ветхозаветные праотцы, патриархи и пророки, могучие верою и засвидетельствовавшие веру доброю жизнью и подвигами благочестия (Евр. 11 гл.), и во главе их великий Иоанн, Предтеча Господень, по слову Господа Иисуса, больший из всех рожденных женами (Мф. 11:11). За ними соделались гражданами Иерусалима небесного *первенцы* новозаветной церкви, *на небесах написанные* (Евр. 12:22–24), – апостолы, мученики, а затем и все вообще достигшие совершенства, все святые, какие только когда-либо жили, удостоиваются небесного прославления. В особенности же великого прославления удостоилась преблагословенная Дева, Матерь Божия. Но и умершие не вполне очищенными от грехов, несовершенные члены церкви Христовой, скончавшиеся в вере и покаянии, но не успевшие принести плодов, достойных покаяния, не отторгнуты от тела церкви. Если же все верующие во Христа – и живые и умершие под главенством Христовым объединяются в одно царство Христово, составляют единый град Бога живого, единое тело, то должно быть взаимное общение между членами этого таинственного тела Христова, или града Божия, общение духовное, общение веры и любви, взаимная помощь и сослужение спасению. *Един о другом пекутся уди*, говорит

апостол о членах тела Христова, по аналогии с взаимоотношением членов человеческого тела. *И аще страждет един уд, с ним страждут вси уди; аще ли же славится один уд, с ними радуются вси уди (1Кор. 12:26).* И такое общение между торжествующим на небесах с ангелами собором праведников и членами церкви земной действительно есть. По верованию православной церкви оно состоит в следующем: святые церкви небесной, торжествующей, вместе с ангелами, молитвенно *ходатайствуют* пред Богом за членов церкви земной, и по воле Божией благодатно и благотворно действуют на верующих, живущих на земле, а верующие члены церкви земной, воинствующей, тех из усопших своих сочленов, которые удостоены Самим Богом прославления на небе, *призывают* в своих молитвах на помощь, *почитают* (религиозно) в их самих и их останки (мощи) и изображения, а за тех, которые переходят в иную жизнь с верою к достижению блаженного состояния, но не прославлены Богом, *умоляют* Господа и Владыку об отпущении им грехов и упокоении их в блаженных обителях Отца небесного.

§ 129. Ходатайство святых за верующих, живущих на земле, и молитвенное призывание их в церкви земной

I. Святые люди, отшедшие из настоящей жизни и удостоившиеся небесного прославления, не остаются безучастными к судьбам церкви земной. Вместе с ангелами Божиими, посылаемыми к *хотящим наследовати спасение* и единым ходатаем – Иисусом Христом, они содействуют членам церкви земной достигать спасения. «Веруем» учат восточные патриархи, «что Господь наш Иисус Христос есть единственный ходатай наш, Который предал Себя для искупления всех, собственною кровью соделался примирением человека с Богом и пребывает попечительным защитником Своих последователей и умилоствлением за грехи наши. Исповедуем также, что *святые ходатайствуют о нас в молитвах и прошениях* к Нему, а более всех пренепорочная Матерь Божественного Слова, также святые ангелы, хранители наши, апостолы, пророки, мученики, праведные, и все, которых Он прославил, как верных Своих служителей, к коим причисляем архиереев, иереев, как предстоящих святому жертвеннику, и праведных мужей, известных своею добродетелью» (8 ч.). Ходатайство Божией Матери имеет особенную силу и действенность по великой и исключительной близости Ее к Сыну. Благодетельное предание говорит, что при блаженном успении Своем и Сама Она обещала заступничество роду христианскому⁶¹⁸). Но и все святые, как *други Божи*и (Пс. 138:17; Иоан. 15:14; Иак. 2:23), сильны пред Богом в своем молитвенном ходатайстве за других и имеют от Бога благодатную силу и возможность помогать нам как в духовных нуждах наших, так и в нуждах и бедствиях жизни внешней, вообще споспешествовать нашему спасению. Православная церковь при этом верует, что святые в блаженном состоянии возносят молитвы не только за церковь земную *вообще*, или что вообще соединяют свои молитвы к Богу с молитвами членов церкви земной (это признают и лютеране, отвергающие молитвы святых за того или другого ее

члена в частности), но что в них члены церкви земной имеют ходатаев и по разным *частным и личным* нуждам.

Верование в молитвенное предстательство скончавшихся праведников за живущих на земле существовало еще в церкви ветхозаветной. Так, Сам Бог, положивший предать бедствиям нераскаянный народ Свой, говорил пр. Иеремии: *аще станут Моисей и Самуил пред лицом Моим, несть душа Моя к людям сим* (Иер. 15:1). Этими словами Господь показал, что при других обстоятельствах Моисей и Самуил, уже умершие тогда, могли бы ходатайствовать пред Ним о Его народе, и их ходатайство могло бы быть Им услышано. В одной из книг ветхого завета (правда, не канонической) приводится и случай такого ходатайства пред Богом праведника за грешников: Иуда Маккавей, пред вступлением в битву с Никанором, видел в сновидении бывшего первосвященника Онию и пр. Иеремию, умерших, молящихся за народ иудейский. Иеремия, подавая Иуде золотой меч, сказал: «возьми этот святой меч, дар от Бога, которым ты сокрушишь врагов». Об Иеремии же Ония открыл: *сей есть братолюбец, иже много молится о людех и о святом граде, Иеремия, Божий пророк* (2Мак. 15:12. 14).

В новом завете истина о молитвенном предстательстве за церковь земную святых, сущих на небе, наиболее ясно и прямо засвидетельствована тайнозрителем Иоанном. Он удостоился видеть, как *двадесят и четыре старца падоша пред Агнцем, имуще кийждо гусли и фиалы* (чаши) *златы, полны фимиама, иже суть молитвы святых* (Апок. 5:8). Образы, виденные тайнозрителем, довольно понятны и сами по себе. Гусли – обыкновенное священное орудие хвалебных и благодарственных пений Господу (ст. 9; сн. Пс. 97:5; 149:3 и др.). Фимиам – также обыкновенный символ просительных молитв (Исх. 30:7–8; Пс. 140:2; Ис. 43:23). Но тайнозритель и сам объясняет символы: *иже суть молитвы святых*, говорит он о чаше с фимиамом; как приятен для нас благовонный восточный фимиам, так приятны для Бога молитвы святых. В другой раз он же видел, как *прииде ангел и ста пред алтарем, имеяй кадильницу злату; и даны быша ему фимиами мнози* (множество фимиама), *да даст молитвам святых всех* (чтобы

он с молитвами всех святых возложил его, т. е. фимиам) на алтарь золотый, сущий пред престолом. И изыде дым кадильный с молитвами святых от руки ангела пред Бога (Апок. 8:3–4). Здесь открываются три мысли: святые возносят множество молитв; молитвы возносятся всеми святыми; молитвы святых восходят пред лице Божие, как благовонный фимиам, иначе – приемлются Богом с благоволением. Молитвы же эти, как возносимые пред Агнцем, взявшим грехи мира и еще продолжающим силою Своей искупительной жертвы спасать людей, живущих на земле (Апок. 5:9), понятно, не могли не касаться и действительно касались тех из них, которые стремились к усвоению искупления, прося у них для этого их помощи. Подтверждением этого служит то, что помянутые старцы в своей хвалебной Владыке всего песне между прочим зывали: *прииде гнев Твой, и время мертвым суд прияти, и дати мзду рабам Твоим пророком и святым и боящимся имене Твоего, малым и великим* (Апок. 11:8), а также и то, что находящиеся под алтарем души убиенных за слово Божие ко Владыке зывали: *доколе, Владыко святой и истинный, не судиши и не мстиши крове нашея от живущих на земли* (Ап. 6:9–10)?⁶¹⁹

Имея основания в прямых свидетельствах откровения, убеждение в молитвенном предстательстве святых за церковь земную оправдывается и предполагается и общим смыслом и духом откровенного учения.

Святые, движимые любовью, молились за других на земле и помогали своим ближним, чем могли. Эту любовь к земным братьям они переносят и в загробную жизнь. *Любы николиже отпадает* (1Кор. 13:8). В земной жизни любовь к ближним у истинных ревнителей благочестия достигала такой силы, что для блага и спасения ближних они готовы были на все труды и пожертвования, даже – самой жизни, (Исх. 32:31–32; Рим. 9:1–3). По переходе в иную жизнь, когда они становятся еще более близки к источнику любви – Отцу небесному, и непосредственно озаряются лучами небесной любви, любовь их к ближним становится еще чище и искреннее. Исполняемые этою любовью, они и в загробной жизни не могут не заботиться о нас

и не употреблять для нашего блага всего, что могут сделать, а первейшим средством для этого может служить молитвенное их ходатайство пред Богом за своих земных собратий. И если они молились за них еще живя на земле, то не тем ли усерднее их молитва за тех же собратий на небе, где они, как други Божии и возлюбленные Богом (Иоан. 17:23–24; Иак. 2:23), имеют от Бога еще большее дерзновение ходатайствовать за нас и молитва их еще действеннее? Конечно, не становится меньшею на небе готовность их помогать своим собратиям по изволению Божию и другими способами. «Если апостолы и мученики, говорить блаж. *Иероним*, будучи еще соединены с телом, когда еще должны заботиться о себе, могут молиться за других; то не тем ли более после венцов побед и триумфов? Один человек Моисей испрашивает у Бога прощение шестистам тысяч способных носить оружие (Исх. гл. 32; Деян. гл. 7); и Стефан, подражатель Господу своему и первый мученик во Христе, молит о прощении гонителей; неужели после того, как они станут быть со Христом, они будут иметь меньше силы? Ап. Павел говорит, что ему дарованы двести семьдесят шесть душ, бывших с ним на корабле: неужели он, после того как, разрешившись, будет со Христом, сомкнет уста и не будет в состоянии вымолвить слова за тех, кои во всемъ мире уверовали его евангелию»⁶²⁰)?

Блаженное состояние святых само уже располагает их желать и стараться сделать и нас участниками этого блаженства. В радостном состоянии мы обыкновенно стремимся разделить свою радость с другими; добрый в счастье по возможности старается благотворить и делать счастливыми других. И на земле нередко такое стремление душ добрых, а на небе – оно естественно принадлежит всем святым. Они опытно познали превосходство благ небесных пред земными. Как же велико должно быть их желание отвлечь нас от привязанности к последним и привести к наследованию первыми⁶²¹)? Искренно любящий не может быть покоен, когда видит любимого несчастным и заблуждающим. Небожители любят нас совершенною любовью. Как же велика должна быть их заботливость о нас, странствующих в этом мире, меньших братиях их? Могут ли не скорбеть они о наших падениях,

заблуждениях и бедствиях, и напротив, не радоваться о обращении и спасении нашем и не содействовать этому.

Наконец, о святых, старавшихся на земле быть едиными с Господом Спасителем, уподобляться Ему, следовать по стопам Его, откровение возвещает: *вемы, яко, егда явится, подобни Ему будем, ибо узрим Его, якоже есть* (1Иоан. 3:2). Но Спаситель не только пред крестною смертью Своею молился Богу Отцу о сохранении всех верующих в Него (Иоан. 17:11), но и сидя на престоле одесную Отца в вечной славе не перестает (по человечеству Своему) ходатайствовать о них (Рим. 8:34; Евр. 7:24–25; 1Иоан. 2:2). Если же высочайший праведник Иисус Христос есть наш постоянный ходатай ко Отцу, а Отец *хочет всем человеком спастися и в разум истины приити*, то и уподобляющиеся Христу и спасаемые Его благодатью праведники не могут не быть предстателями о нас пред божественным престолом Отца, Сына и Святого Духа и не содействовать нам в деле спасения; иначе они не имели бы в себе духа Христова, не были бы подобны Спасителю, перестали бы быть святыми праведниками.

II. Ходатайство пред Богом святых за членов церкви воинствующей и готовность, и способность их помогать нам в наших нуждах служит основанием и побуждением для членов церкви земной *призывать* святых в своих молитвах. Призывать святых в молитвах должно, конечно, не вместо Бога и не как каких-либо богов, могущих собственною силою помогать людям в их нуждах и исполнять их прошения, а как близких к Богу и сильных пред Ним предстателей и ходатаев наших, которые своим ходатайством за нас могут усиливать значение наших молитв пред Господом Богом и испрашивать нам потребные блага от Бога – единого Источника и Создателя всех даров и милостей тварям (Иак. 1:17). Такое призывание святых не только не противно, но и благоугодно Богу. Писание и прямыми наставлениями и примерами научает обращаться к предстательству святых пред Богом.

Так, Бог повелел некогда Авимелеху, царю герарскому, просить Авраама помолиться об отвращении гибели его и его дома за жену Авраамову Сарру, сказав: «возврати жену мужу,

ибо он пророк и помолится о тебе, и ты будешь жив“. И когда помолился Авраам, то не только миновала гибель дома Авимелеха, но и ниспослано было ему Божие благословение (Быт. 20:7–19). Согрешившие друзья Иова, по повелению Божию, должны были просить молитв за себя у этого праведника, чтобы не погибнуть, и грехи их прощены были ради Иова (Иов. 42:8–9). Иудеи, убежденные в действительности молитв праведников, в трудных обстоятельствах просили молитв и заступничества праведников. Однажды, напр., находясь в опасности от иноплеменников, они обратились с мольбою к пророку Самуилу и сказали: «не переставай взывать о нас ко Господу, Богу нашему, чтобы Он спас нас от руки филистимлян», и пророк *возопи ко Господу о Израили, и послуша его Господь* (1Цар. 7:8–10). Пророк Давид исповедует: *благ Господь всем призывающим Его во истине*, но особенно внимает прошениям праведных: *волю боящихся Его сотворит и молитву их услышит* (Пс. 144:18–19); *очи Господни на праведных, и уши Его в молитву их* (Пс. 33:16).

Новозаветное Писание также постоянно внушает, что христиане обязаны молиться друг за друга. В кн. Деяний ап. сообщается, что когда ап. Петра заключили в темницу, христиане сообща молились за него Богу. Бог услышал их молитву и послал ангела освободить апостола из темницы (12:5. 7–10). Апостолы твердо верили, что молитвы святых имеют великую силу пред Богом, и заповедали христианам всегда совершать молитву за ближних. Так, ап. Иаков говорит: *молитесь друг за друга; много бо может молитва праведнаго споспешествуема*, и в доказательство приводит пример силы молитвы пр. Илии (Иак. 5:16–18). Ап. Павел собственным примером показывал силу и важность молитвы друг за друга: сам молясь о всех верующих, (Еф. 1:16; 2Сол. 1:11–12), и к ним он неоднократно обращался с просьбами: *молю вы, братие, Господем нашим Иисусом Христом и любовью духа, споспешествуйте ми в молитвах о мне к Богу* (Рим. 15:30), или: *братие, молитесь о нас* (1Сол. 5:25), *бдяще во всяком терпении и молитве о всех святых, и о мне* (Еф. 6:18–19; см. Кол. 4:3; 2Кор. 1:10–11).

Правда, в указанных свидетельствах говорится о необходимости и спасительности обращаться к молитвам святых, пока они еще здесь на земле. Но если необходимо и спасительно обращение к праведникам, пока они на земле, то не тем ли более должно обращаться с молитвою к отшедшим и прославленным Богом святым, когда они находятся в ближайшем общении с Господом, их предстательство пред Богом за людей может быть сильнее, и они действительно предстательствуют? При убеждении, что все верующие представляют собою не только единый человеческий род по происхождению от Адама, но и единое тело во Христе, что вышний Иерусалим, к которому принадлежат святые, есть мать и всем нам, что в царстве Его нет более мертвых, но все живы в Нем, и все усопшие живут личною и сознательною жизнью, это самый прямой и естественный вывод.

Но могут ли святые на небе знать молитвы, нужды и состояния членов церкви земной, иногда родившихся на земле спустя много веков после их земной жизни, иногда возносимые в разных и отдаленных одно от другого местах и к одному и тому же лицу праведника? Нельзя сомневаться в том, что святые и по отшествии своем на небо могут слышать наши молитвы, знать наши нужды и исполнять наши просьбы. Еще во время земной жизни угодники Божии обнаруживали особенный дар духовного ведения и прозрения, – дар, превышающий случаи т. н. предчувствия обыкновенных людей о счастье или несчастье близких и любимых лиц, равно и случаи ясновидения, или обнаружения сведений о находящихся далеко, особенно пред смертью и в час кончины. Так, напр., ап. Петр прозрел в сердце Анании (Деян. 5:3), пр. Елисей узнал о поступке Гиезия (4Цар. 4:19–25) и открывал царю израильскому тайные намерения двора ассирийского (6:12). Если же во время земной жизни многие из святых обладали высоким даром прозорливости и высшего ведения, то тем более, совлекшись бренного тела и предстоя престолу Божию, они имеют этот высокий дар и могут видеть и знать, что делается на земле, ибо на небе способности их, как и каждого человека, по слову апостола, развиваются и совершенствуются (1Кор. 13:9–12).

Находясь еще на земле и быв в смертном теле святые проникали духом в мир горний, и одни из них видели сонм ангелов, как праотец Иаков (Быт. 32:1) и пр. Елисей (4Цар. 6:17), другие удостоивались созерцать самого Бога, как пророки Исаия (6:1–5) и Иезекииль (2:1–8), третьи восхищались до третьего неба и слышали там неизреченные глаголы, как ап. Павел (2Кор. 12:2–6). Естественно думать, что по вступлении в жизнь загробную они имеют возможность, получив еще большее просвещение своих сил, обратно проникать с неба на землю, созерцать дела и события знакомого им мира земного и постигать происходящее между живущими на земле. Святые на небе находятся в ближайшем общении с ангелами, которые посылаются на землю *в служение за желающих наследовати спасение* (Евр. 1:14), приносят на небо *молитвы святых* (Тов. 12:15), сами молятся и радуются о всяком обращающемся грешнике (Лук. 15:10). Почему не допустить, что они могут узнавать о наших положениях, о наших нуждах и молитвах к ним чрез этих небесных вестников, т. е. подобно тому, как мы узнаем о событиях из дальней стороны? Наконец, и это самое главное, святые на небе предстоят вместе с ангелами престолу всеведущего Господа. Но «можно ли не знать (наши состояния и нужды) видящим Того, Кто видит и знает все⁶²²)? «Веруем и исповедуем, что ангелы и святые, которые соделались как бы ангелами (по словам Спасителя – *равни суть ангелам* – Лук. 20:36), при беспредельном свете Божиим, видят наши нужды» (Посл. вост. патр. 8 чл.). Как ангелы, видящие лице Отца небесного (Мф. 18:10), озаряются от Него светом чистого ведения о делах небесных и земных, так и праведники, сделавшись подобными ангелам, без сомнения, получают высшее просвещение своего духовного ока и яснейшее созерцание происходящего во вселенной вообще и на земле в частности от Бога. Бог о Своих промыслительных действиях открывал праведникам, когда они находились еще на земле. Так, намереваясь погубить за нечестие жителей Содома и Гоморры, Бог открыл об этом Аврааму, сказав: *еда утаю Аз от Авраама, раба Моего, яже Аз творю* (Быт. 18:17–20). Тоже объявил Он чрез ангелов и праведному Лоту (12:13). Пророкам

Дух Божий открывал отдаленное будущее. Спаситель апостолам, друзьям Своим, говорил: *вся, яже слышах от Отца Моего, сказах вам* (Иоан. 15:15). Поэтому не должно ли признать, что тем более Он делает св. небожителей участниками Своих тайн, открывает им происходящее на земле и сообщает им о том, в чем мы молим их помочь нам своим предстательством пред Ним⁶²³).

Есть свидетельства о том, что святые, живя на небе, действительно знают то, что совершается на земле. Так, в притче Спасителя о богатом и Лазаре Авраам изображается знающим происходящее на земле, когда говорит богачу: *братия твои имут Моисея и пророки*, которые жили много спустя после Авраама, *да послушают их* (Лук. 16:29)⁶²⁴). Моисей и Илия, явившись к Иисусу Христу во время Его преображения на Фаворе, беседовали с Ним об Его страданиях и смерти (Мф. 17:3), что показывает, что им было известно о начавшемся на земле деле спасения людей воплощением Сына Божия. В откровении Иоанна представляется, что души избитых за слово Божие, находящиеся под алтарем, зывали к Богу: *доколе, Владыко святой и истинный, не судиши и не мстиши крови нашей от живущих на земли?* Души святых мучеников не могли бы молиться так, если бы им не известно было, что праведный суд Божий еще не совершался над пролившими их кровь врагами Божиими: и сказано было им, чтобы они успокоились еще на малое время, пока и сотрудники их и братия их, которые будут убиты, как и они, dokonчат число (Апок. 6:10–11).

III. Церковь Христова, начиная со времен апостольских, признавала несомненным молитвенное предстательство Богоматери и св. угодников Божиих за живущих на земле братий, а посему вместе с молитвами к Богу, как Царю неба и земли и Подателю всех благ тварям, обращалась с молитвами и к святым. Об этом свидетельствуют древние литургии, записки современников о мученичестве святых, отцы и учителя церкви и целые соборы.

Из чинопоследования древних литургий можно видеть, что молитвенное призывание святых еще во времена апостольские

вошло в состав общественного и частного богослужения, и что оно соединялось с убеждением в действительности предстательства святых за нас пред Богом. Так, в литургии ап. Иакова находится такое возгласение: «пресвятую, пречистую, преславную, благословенную Владычицу нашу, Богородицу и Приснодеву Марию, и всех святых и праведных воспоминаем, чтобы молитвами и ходатайством их все мы были помилованы»⁶²⁵). Тоже находится и в других древних литургиях, напр., в литургии евангелиста Марка⁶²⁶), в литургиях Василия Великого и Иоанна Златоустого⁶²⁷). Св. *Кирилл иерусалимский*, изъясняя чин литургии, существовавший, конечно, с древних времен в иерусалимской церкви, говорит: «поминаем (принося бескровную жертву) и прежде почивших патриархов, пророков, апостолов, мучеников, чтобы их молитвами и предстательством принял Бог прошение наше»⁶²⁸).

Выражение того же верования можно видеть в сказаниях о святых мучениках. Антиохийские, например, христиане, бывшие свидетелями мученической кончины св. *Игнатия* (в начале II в.), рассказывают о себе: «мы, видевши это (т. е. то, как растерзано было зверями тело св. Игнатия), всю ночь провели дома в слезах, и с коленопреклонением и молитвою просили Господа утешить нас о случившемся. Когда потом мы немного заснули, некоторые из нас увидели, как св. Игнатий вдруг явился к нам и обнимал нас, другие видели его молящимся за нас, иные же облитым потом, как бы после великого труда, и предстоящим Господу⁶²⁹). Очевидец кончины пострадавших в 200 г. *Сцилитанских мучеников* и составитель повествования о их мученичестве свое повествование заключает такими словами: «скончались Христовы мученики месяца июля в 17 день и ходатайствуют за нас пред Господом Иисусом»⁶³⁰).

У Евсевия передается также весьма характерное сказание о мученице III в. *Потамиене*. Эта последняя, спустя три дня после мученической своей кончины, явилась ночью воину Василиду, который, когда вел ее на смерть, защищал от языческой черни, и «возложив на его голову венец, сказала, что она молилась за него Господу и молитва ее услышана, – он скоро будет взять отсюда», что действительно и случилось⁶³¹).

Об обычае призывать в молитвах святых и веровании древних христиан в их молитвенное предстательство свидетельствуют и эпитафические памятники, несомненно принадлежащие к первым векам христианства. Так, в надгробных надписях, находимых в катакомбах, встречаются такие выражения: «в молитвах твоих моли за нас ибо мы знаем, что ты во Христе» (*et in orationibus tuis roges pro nobis, quia, scimus te in Christo*); «прошу тебя, ибо знаю, что ты блаженна» (*oro, scio namque te beatam*); «моли за родственников твоих» (*ora pro parentibus tuis*) и т. п.

Говорят о том же и древнейшие учителя церкви, напр., св. *Иринея*⁶³²), св. *Киприан*⁶³³) а у *Оригена* есть рассуждения о призывании святых в молитвах и образцы молитв, коими христиане призывали их в древности⁶³⁴). В IV в., у Василия Великого, Афанасия, Златоуста, Ефрема сирина, Григория нисского, находим весьма много похвальных слов святым, в которых они часто, особенно в конце, обращаются к ним с молитвенным воззванием.

В V в. против молитвенного призывания святых восстал некто Вигилиций, отвергавший возможность общения небожителей с живущими на земле и называвший призывание (и почитание) святых идолослужением. Но лжеучение его немедленно было обличено, и сам он осужден церковью, как еретик и нововводитель⁶³⁵). Позднее (в XIII в.) такое же отрицательное отношение к всеобщему обычаю церкви призывать в молитвах святых обнаружили иконоборцы. Но и они встретили осуждение не только в лице отдельных защитников православия, особенно св. *Иоанна Дамаскина*, но и целого вселенского собора – седьмого. Отцы этого собора, рассуждая о почитании и призывании святых, между прочим положили: «если кто не исповедует, что все святые, сущие от века и угодившие Богу, как до закона, так под законом и под благодатью, досточестны (*τιμίους*) пред Ним по душе и по телу, или не просить молитв святых, как у имеющих дерзновение, согласно церковному преданию, предстательствовать за мир (*ὑπὲρ τοῦ κόσμου πρεσβεύειν*), анафема». Должно «просить ходатайства (святых), исповедуют отцы собора, так как они

могут нас приближать к Богу, Всецарю всех, конечно, если мы будем соблюдать Его заповеди и будем стараться жить добродетельно»⁶³⁶).

IV. Ворование вселенской церкви в предстательство святых за нас пред Богом и силу молитвенного призывания их членами церкви земной неизменно было содержимо, содержится и доселе как церковью православною, восточною, так и римским католицизмом. Оно сохраняется доньше и в отделившихся издревле от вселенской церкви христианских обществах, как-то: несторианском, абиссинском, коптском и армянском. До появления реформации XVI в. отвергали это верование лишь выделявшиеся из церкви западной рационалистические и мистические общества (альбиженсы, генрикиане, петробруссииане, апостолики, вальденсы). Но реформация XVI в. восстала против молитвенного призывания святых, так что отрицание протестантством этой истины составило одну из отличительных вероисповедных его особенностей. К такому отрицанию привело протестантов одностороннее их учение об оправдании человека единою верою во Христа в связи с лежащею в основе этого учения мыслию о непосредственных, ничем внешним не посредствуемых отношениях верующего ко Христу. С точки зрения этого учения святые, призываемые в молитвах, как посредники пред Богом и человеком, являлись бы заслоняющими непосредственные отношения верующих к своему Искупителю. Отвергнув на этом основании молитвенное призывание святых, одна часть последователей реформации, именно лютеране, отвергли только уместность и пользу наших молитв к святым о их ходатайстве за нас пред Богом, но признают, что ангелы и святые молятся за нас (вообще, а не о том или другом члене церкви земной в частности), другие же – реформаты отвергают и то и другое, т. е. не только уместность и пользу наших молитв к святым, но и ходатайство святых за нас⁶³⁷). Воззрения реформаторов XVI в. на призывание святых приняты были и церковью англиканскою⁶³⁸). Тех же воззрений, по влиянию протестантизма, держатся многие и из русских сектантов новейшего времени (духоборцы, молокане, штундисты), усвоившие от протестантизма не только

отрицательное отношение к молитвенному призыванию святых, но и основные возражения против этого учения.

В качестве возражений против призывания святых и для оправдания своего заблуждения противники учения о призывании святых приводят различные соображения. Укажем главные из них и дадим ответ на оные⁶³⁹).

Говорят, в Писании нет прямой заповеди о молитвенном призывании святых, ни обетования о том, что они могут по молитвам нашим предстательствовать пред Богом с пользой для молитвенно обращающихся к ним. Правда, прямой заповеди об этом нет в Писании, но в нем прямо указано, что обращение с молитвою к святым согласно с волею Божиею, что они сами молятся за нас, что молитва праведника *споспешествуема много может*, а это достаточное основание, чтобы просить усопших святых ходатайствовать за нас пред Богом. Ведь и в государственных законах не говорится, что нужно обращаться к тем или иным близким к государю слугам, чтобы через них испросить у государя ту или иную милость; тем не менее все нуждающиеся в этих милостях обращаются к ним со своими просьбами, если бывают уверены в их к себе сочувствии и силе ходатайства. Не следует ли поэтому подобного же делать и нуждающимся в милостях Божиих в отношении к отшедшим святым, зная как то, что они близки к Богу и сильны пред Ним своим предстательством, так и то, что они, в силу связывающей их с земными сочленами любви, не могут не сострадать им и не оказать посильной помощи? Есть в св. Писании и пример для призывания святых, отшедших из настоящей жизни. Так, пр. Давид в молитве своей: *Господи Боже Авраама, Исаака и Израиля, отец наших* (1 Пар. 29:18; сн. Дан. 3:35; Пс. 131:10), воспоминает отшедших из настоящей жизни, как и ныне православная церковь призывает *Христа, истинного Бога нашего, молитвами пречистыя Его Матери и всех святых*.

Указывают, далее, что *един ходатай Бога и человеков – Иисус Христос* (1Тим. 2:5; сн. 1Иоан. 2:1; Рим. 8:33; Евр. 7:22–23), а поэтому искать молитвенного ходатайства святых значит принижать и отрицать достоинство ходатая Иисуса Христа,

предполагать Его ходатайство недостаточным, что преступно. Но апостол, называя Иисуса Христа *единым ходатаем* (*μεσίτης* – посредник), тотчас же прибавляет: *предавший Себя для искупления всех* (ст. 6), т. е. что Иисус Христос есть единый и единственный ходатай в том смысле, что Он есть *Искупитель* рода человеческого от греха, проклятия и смерти. В этом смысле, действительно, не может быть и нет другого имени под небом, данного человеку, которым надлежало бы нам спастись, кроме имени Богочеловека; искупления не мог совершить ни человек, ни ангел⁶⁴⁰). Но единство такого ходатая – посредника не исключает ходатайства святых пред Отцом небесным именем Того, Кто ходатайствует за всех кровью Своею, и пред ним Самим, подобно тому, как единство Отца небесного не исключает отцев земных (Мф. 23:8–10), единство наставника и учителя-Христа – наставников и учителей земных (1Тим. 2:7; 1Кор. 12:28 и др.), или наименование Бога единым святым, единым бессмертным (1Тим. 6:16), единым премудрым (Иуд. 25 ст.) и т. п., не исключает принадлежности тех же совершенств и сотворенным существам, но только в ограниченной степени, или наименование Христа вечным первосвященником (Евр. 5, 6, 7, 17, 24) – других первосвященников. Святые не могут быть такими ходатаями, как Иисус Христос, но могут быть нашими предстателями уже по благодати Христа и в силу заслуг Его. «Христос, говорится в «Камне веры», есть ходатай искупления и моления ко Отцу, как Сын Его, а святые суть ходатаи одного моления, как друзья Божии. Христос есть такой ходатай, который не требует за Себя других ходатаев, святые же, когда жили здесь, требовали за себя ходатаю Христа, да и там теперь требуют если не ради себя, то ради нас. Христос есть ходатай, имеющий силу ходатайства в Себе Самом, а святые суть ходатаи, имеющие силу ходатайства от Христа и от Его крестных заслуг, по подобию железа, которое не само по себе имеет силу жечь и палить, но от соединения с ним огня. Христос – ходатай по естеству, а святые – ходатаи по благодати»⁶⁴¹). Они – иереи Божии пред престолом Агнца (Апок. 5:10), чтобы предлагать лицу Божию нужды и испрашивать благодать для немощных и

слабых странников земли. При таких представлениях, очевидно, призыванием святых не только не унижается достоинство единого ходатая – Христа, а напротив, – возвышается.

Говорят, святые не всеведущи, не всемогущи и не вездесущи, следовательно, не могут ни знать молитв наших, произносимых в сердце, ни даровать нам просимое у них, ни быть во всех местах, где станут призывать их. Правда, всеведение, вездесущие и всемогущество – свойства Божии. Но знать все происходящее на земле далеко еще не значит обладать всеведением; ангелы непрестанно служат нашему спасению и знают происходящее на земле, но всеведением не обладают. Точно также и святым угодникам, чтобы знать наши молитвы, не нужно обладать всеведением. Они могут знать наши нужды и молитвы, не будучи сами всеведущими, от Всеведущего. Если им дана благодать ходатайствовать о нас и помогать нам, то конечно, дана возможность и слышать наше призывание и познавать наши нужды и наше состояние в известное время; иначе они не могли бы подавать помощи благовременно и соответственно степени и качеству потребности и состояния каждого, прибегающего к ним. А что они оказывали и оказывают такую помощь, а, следовательно, слышат и призывание каждого в частности члена церкви, в этом убеждают достаточно засвидетельствованные их светоносные явления прибегающим к ним с верою, их чудотворения и всякого рода помощь людям. Не нужно святым быть и всемогущими, чтобы исполнять наши прошения и подавать потребную помощь, так как святые исполняют наши прошения не сами по себе, но по воле Божией и силою божественной благодати, в них живущей. Они ходатайствуют за нас пред Богом, Господь приемлет их ходатайства, и им даруется возможность помогать нам в наших нуждах, подобно тому, как и во время земной своей жизни они оказывали такую помощь ближним обитавшею в них силою Божиею, не только, напр., исцеляли больных неизлечимыми болезнями, но воскрешали и мертвых и вообще творили чудеса. Конечно, святые и не вездесущи, но по благодати Божией могут являться там, где только нужно присутствие их, как небесных деятелей в царстве

Божием и помощников наших. Случалось, что еще во время земной жизни своей праведники, не стесняясь условиями пространства, чудесно являлись в местах, где нужно было их присутствие (Деян. 8:39–40; Дан. 14:36); тем более могут являться на помощь всюду святые прославленные, отрешившиеся от уз тела и обитающие с Богом.

Призывание святых, рассуждают отвергающие молитвенное обращение к святым, есть будто бы подражание язычникам, обращавшимся с молитвами вместо единого Бога к богам многим. Подобно тому, как язычники просили у одного своего бога хлеба (у Цереры), у другого – вина (у Вакха), у третьего меду (у Аристея) и т. д., так будто бы идолопоклонствуют и призывающие в молитвах святых и испрашивающие у одного святого благополучного плавания (св. Николая), у другого – исцеления болезней (у св. Пантелеймона и Антония), у третьего – избавления от нечаянной смерти (великомученицы Варвары) и т. д. Но приравнять призывание святых к идолопоклонству значит утверждать явную несообразность. Ведь языческие боги, к которым обращались язычники – мнимые боги, в действительности не существующие. Поэтому напрасны были и все обращения к ним язычников. Христианские же святые суть действительные существа, други Божии. Язычники просили благ у своих богов, как у самостоятельных владык и подателей благ, а христиане признают Творца и Промыслителя мира источником и подателем благ, святых же молят быть лишь нашими заступниками и предстателями пред Богом, которые своими посредствующими молитвами могут испросить Его божественную помощь для нас. Поэтому и в самых молитвах иначе выражаются воззвания к Богу, иначе к святым. К Богу мы взываем в молитвах: «помилуй, спаси»! а к святым: «моли, молите Бога о нас». Только одной Богородице, по великой близости ее к Сыну Своему и необычайной силе ходатайственных молитв Ее, взываем: «Пресвятая Богородице, спаси нас!», подразумевая – Твоими молитвами, Твоим ходатайством и заступлением за нас пред Богом (а не в р.-католическом смысле – «Соискупительницы» рода человеческого).

Что же касается верования в особенную благодатную помощь известных святых, и отсюда – обычая испрашивать помощи свыше в одних случаях у одних святых, в других – у других, то и в этом нет ничего ни языческого, ни вообще предосудительного. В царстве растений различные травы имеют различную силу для исцеления различных недугов. И в царстве благодатном существует разделение дарований. *Коемуждо дается явление Духа на пользу, овому бо Духом дается слово премудрости, иному же слово разума... другому вера, иному же дарования исцелений, другому действия сил, иному же пророчество* и пр. (1Кор. 12:4–11). Это применимо и к примерам получения помощи Божией в одних случаях от одних святых, в других от иных. Можно полагать, что здесь действует тот закон благодатного царства, по которому и Сам Господь Иисус Христос *пострада, Сам искушен быв*, т. е. вошел в соприкосновение с нашими искушениями, подвигами, страданиями, чтобы *и искушаемым помощи* (Евр. 2:18), подобно тому, как и по нашему опыту, пострадавший сам тем более глубоко сочувствует и сострадает страждущим. «Кто, рассуждает отечественный святитель (митр. Филарет), с верою и любовью к Богу и Его закону, с надеждою благодатной помощи Божией, твердо стоял против искушения, и действительно приял благодатную помощь к отражению оногo; кто ревностно и постоянно упражнялся в некоем благочестивом подвиге или добродетели, и действительно приял благодатную помощь совершить подвиг и добродетель; кто мужественно решился лучше пострадать и умереть, нежели изменить истине и правде, и действительно приял благодатную помощь победоносно пройти поприще неповинного страдания: тот может и другим искушаемым и подвизающимся помощи; или вообще потому, что привлеченная его верою и подвигом вселяется в него сила Христова (2Кор. XII, 9), и действует не только в нем, и чрез него; и в особенности потому, что он, по опыту своего искушения и подвига, тем глубже сочувствует и состраждет другим в подобном искушении и подвиге, и тем ревностнее ищет им помощи, и, по опыту обретенной для себя благодатной помощи, тем с большим дерзновением веры и тем с большим успехом

предстательствует пред Богом и за других, требующих подобной помощи, находя притом в радости благотворения награду за свой подвиг. Такое примирительное направление благотворной силы святых можно усматривать на опыте в житиях их⁶⁴²). Сказания житий святых послужили, без сомнения, основой и для верования в благодатную помощь одних святых в одних случаях, других – в иных. Эти сказания располагали к усердной молитве с верою и любовью в известных случаях к известным святым, усердная молитва сопровождалась исполнением просимого чрез этого святого, что утверждало и утверждает и самую веру в различных святых, как помощников в известных нуждах⁶⁴³).

Разного рода противники призывания святых приводят еще такие соображения. Не нужно, говорят, обращаться с молитвою к святым, потому что христиане могут возносить свои молитвы непосредственно к Богу, и Иисус Христос дал не только право на это, но и образец молитвы («Отче наш»), что Бог вполне знает все наши нужды (Мф. 6:8), как любящий Отец готов, а как всемогущий Промыслитель, и может исполнить прошения наши (Лук. 11:9; Иоан. 16:23; Ев. 4:16), что мы должны верить в одного Бога, с чем несовместима вера в святых, или, по крайней мере, последняя уменьшает и ослабляет веру в Бога, ибо *как призовут, в Него же не вероваша* (Рим. 10:14), и т. п. Очевидно, лишь недостаток более твердых оснований вынуждает прибегать к подобным соображениям для оправдания заблуждения. Конечно, христиане могут и должны обращаться с молитвами к Богу, но это не исключает уместности обращения к святым, чтобы и они молили о нас Бога, ибо Бог более внимлет святым, чем тем, которые остаются в грехах, как не исключает молитва к Богу и вообще молитв друг за друга. Верно также, что Бог знает все наши нужды прежде прошения нашего, но как не следует отсюда, что не должно молиться Богу, так не следует и того, что не должно испрашивать благ у Бога чрез Его святых. Правда, что как всемогущий, Он может все даровать людям непосредственно, по любви к ним, но Самому же Ему угодно было установить порядок сообщения даров Своих людям не всегда непосредственно, а и чрез разные

посредства, – употреблять в качестве орудий Своего промысления о мире и людях и ангелов и людей, не только святых, но и обыкновенных. Но то неправда, будто призывание святых несовместимо с верою в Бога. Оно было бы несовместимым, если бы святые призывались как божественные существа, но вполне совместимо с призыванием их, как слуг, друзей и рабов Божиих, Им же прославляемых, как совместимо с верою в Бога прошение молитв у святых, живущих на земле. Вера и любовь к Богу, напротив, предполагают доверие и любовь и к святым Его: *верова народ Богу и Моисею, рабу Его* (Исх. 19:9).

Так неосновательными являются возражения против веры в молитвенное предстательство за нас святых пред Богом и призывания их в молитвах. Сомнение и возражения против этой истины и невозможны были бы при убеждении, что святые, отшедшие из настоящей жизни, *живи суть* и суть самые совершенные члены единого тела Христова, одушевленные любовью, а посему не могут не быть в живом общении с земными членами тела Христова и не быть помощниками в бедах наших, молитвенниками за нас и теплыми защитниками и предстателями нашими. Для сердца, проникнутого высшим началом жизни и деятельности – любовью, это верование и понятно, и отрадно, и успокоительно.

§ 130. Почитание святых

Угодившие Богу на земле и удостоенные Им Самим прославления на небе праведники не только должны быть призываемы в молитвах членами церкви земной, но и достойно чествуемы или прославляемы церковью земною. К этому православная церковь и призывает своих членов. Почитание святых выражается в православной церкви в благоговейном воспоминании их подвигов и дел, с целью подражания им, в прославлении их святости, в празднествах в честь их, в сооружении храмов во имя святых, возжении светильников и каждением фимиама пред их изображениями и пр. Призывая к такому почитанию, церковь научает почитать святых не как богов каких, но лишь как верных рабов и друзей Божиих, ставших святыми при помощи благодати Божией, почему это почитание является, с одной стороны, прославлением Бога, *дивнаго во святых Своих* (Пс. 67:36), а с другой – прославлением и самих святых, как «живых образов Божиих». Выше всех почитается православною церковью Приснодева Мария. «Матерь Бога Слова», исповедуют восточные патриархи, «чтим более, нежели рабу Божию; поскольку Богородица хотя есть воистину раба единого Бога, но Она есть и мать, родившая плотски единого от Троицы. Посему и величаем Ее вышею, без сравнения, всех ангелов и святых, и воздаем поклонение большее, нежели какое прилично рабе Божией. Другого рода поклонение, приличное рабам Божиим, относится к святым ангелам, апостолам, пророкам, мученикам, и вообще ко всем святым»⁶⁴⁴). Такое почитание святых хотя имеет и религиозный характер, но, очевидно, не тождественно с поклонением и служением, какое подобает воздавать единому Творцу и Господу. Это различие в греческом языке выражается и в самих названиях того и другого почитания: служение, приличествующее только божественному естеству, обозначается словом *λατρεία* – богопоклонение, почитание боголепное, а почитание святых называется «почитательным поклонением»

(*τηρητή ἡ προσχύνησις* – в вероопределении VII вселен. собора; см. Евр. 11:21), служением (*δουλεία*)⁶⁴⁵).

I. Почитание святых предполагается общим смыслом и духом откровения Божия, хотя в нем и нет буквально выраженной заповеди о почитании святых. Святые суть «живые образы Бога», – Его святости и других совершенств, к каковому уподоблению Богу должны стремиться и все люди. Вследствие этого они особенно угодны Богу (Притч. 11:20); они – друзья Божии (Пс. 138:17), друзья Христовы (Иоан. 15:14), сонаследники Христу (Рим. 8:17), близкие и родные Ему (Марк. 3:35), молитвенники и заступники за нас пред Богом, ради которых Бог щадил целые беззаконные города (Быт. 18:23–32), сохранил и бытие рода человеческого ради праведного Ноя и его семейства. И если естественно человеку высоко ценить доброе и святое, то понятно, что высшие и совершенные носители и образцы святости и добра, удостоиваемые прославления и Самим Богом, должны быть почитаемы теми, которые принадлежат к тому же телу церкви Христовой, что и прославленные Богом угодники.

Даются в откровении и положительные внушения о том, что святые достойны нашего почитания, равно указываются и примеры почитания их.

Во времена ветхозаветные, люди благочестивые чтили праведных не только во время их земной жизни, напр., пр. Нафан почитал Давида (3Цар. 1:23), Авдий поклонился прор. Илии (18:17), сыны пророческие *поклонились до земли верному рабу и другу* Божию Елисею (4Цар. 2:15), но и после их кончины. *В памяти вечной будет праведник* (Пс. 111:6), воспевал Давид. *Память праведника пребудет благословенна, а имя нечестивых омерзее* (Притч. 10:7). И иудеи свято сохраняли память о своих праведниках, как видно из того, что они с особым тщанием создавали гробы пророков и украшали памятники праведников (Мф. 23:29).

В новом завете о почитании святых говорится в том же смысле. Спаситель говорил апостолам: *вы друзи Мои есте... вся, яже слышах от Отца Моего, сказах вам* (Иоан. 15:14–15). *Иже вас приемлет, Мене приемлет; иже приемлет Мене,*

приемлет пославшаго Мя (Мф. 10:40); отменяяся вас, Мене отменяется; отменяйся же Мене, отменяется пославшаго Мя (Лук. 10:16). По словам Спасителя, почитание и непочитание апостолов, как друзей Христовых, Его посланников, есть почитание или непочитание и Его Самого, а чрез Него и пославшего Его Отца. О чествовании пророков и праведников Он говорил: *приемляй пророка во имя пророче, мзду пророчу приемлет; и приемляй праведника во имя праведниче, мзду праведничу приемлет (Мф. 10:41).*

Ап. Павел учит: *слава, честь и мир всякому делающему благое (Рим. 2:10; сн. 12:9–10; 1Тим. 5:17),* и потому заповедует: *поминайте наставники ваша, иже глаголаша вам слово Божие, ихже взирающе на кончину их жителства (и взирая на кончину их жизни), подражайте вере их (Евр. 13:7).* Живой пример тому, как следует чтить и сохранять память праведных, он дал в изображении великой веры и подвигов благочестия ветхозаветных праведников, которые, по его словам, так высоки были, что их не бе достоин весь мир (Евр. 11:38).

Преблагословенная Дева Мария Сама изрекла о будущем прославлении Ее родом христианским: *се, отныне ублажат Мя вси роди (Лук. 1:48).* А о добром деле Марии, сестры Лазаря, возлиянием мира приготовившей тело Господа Иисуса к погребению, Он сказал: *идеже аще проповедано будет евангелие сие во всем мире, речется и еже сотвори сия, в память ее (Мф. 26:12–13; Иоан. 12:2–3).*

Почитать святых, хотя бы и отшедших из настоящей жизни, но которые *живи суть*, и прославлены Богом, по смыслу и духу откровенного учения, таким образом, составляет священный долг верующих, живущих на земле. Поэтому-то отцы VII-го вселенского собора говорят: «с любовью принимаем и Господни, и апостольские, и пророческие изречения, которыми мы научены *почитать и превозносить (τιμᾶν καὶ μεγαλύνειν)* во первых истинную Богородицу, высшую всех небесных сил, а также и святые ангельские силы, блаженных и всеславных апостолов и пророков, славных и победоносных, подвизавшихся за Христа, мучеников, святых и богоносных учителей и всех преподобных мужей, а равно и просить их

ходатайства, так как они могут нас приближать к Богу, Всецарю всех⁶⁴⁶).

II. В церкви христианской почитание святых, как исполнение этого священного долга, вошло в обычай с самых первых дней ее существования. По словам ап. Павла, новозаветная церковь, начиная свое существование, имела небесными своими членами вместе с ангелами и бесчисленный сонм ветхозаветных праведников, достигших совершенства (Евр. 12:22–24), освобожденных Искупителем от уз адовых и введенных Им в Иерусалим небесный (Еф. 4:8). Во главе этого торжествующего собора стоял, так памятный первым членам церкви, великий Иоанн, Предтеча Господень. Выше и светлее всех святых и ангелов и человеков воссияла в церкви слава преблагословенной Девы Марии. За ветхозаветными праведниками, патриархами и пророками явились первенцы новозаветной церкви, имена которых написаны на небесах (Лук. 10:20), – св. апостолы. Они предназначали собою многочисленный сонм св. мучеников и мучениц. Тайновидец Иоанн, писавший книгу откровения после того, как другие одиннадцать апостолов уже приняли мученическую кончину, видел *пред престолом и пред Агнцем великое множество людей в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках, которые омыли одежды свои и убелили их кровию Агнца* (Апок. 7:9. 13–15), т. е. облеклись ангельскою светлостью.

Все эти святые первенцы новозаветной церкви – апостолы и мученики, вместе с ветхозаветными праведниками, Материю Господа и великим Предтечею, согласно были признаваемы святыми и удостоенными на небе венцев славы, а потому и прославление и почитание их в церкви земной началось очень рано. Прославление Божией Матери неразрывно соединялось с прославлением Самого Иисуса Христа. Вместе с особенным воспоминанием Ее в древнейших литургиях находится также благоговейное воспоминание Предтечи, патриархов, пророков и мучеников.

В частности, *почитание мучеников* в первой четверти второго века было уже делом принятым. Спутники священномученика *Игнатия Богоносца*, пострадавшего в Риме

в начале II-го века, в заключение своего описания мученической кончины его говорят: «восхвалив Бога, Подателя благ, и ублажив святого, мы заметили день и год кончины (20-го декабря при консулах Суре и Седекии), чтобы, собираясь во время мучения его, мы могли иметь общение с подвижником и доблестным мучеником Христовым»⁶⁴⁷). Замечая дни кончины св. мучеников (называвшиеся «днями рождения» их для будущей жизни), в эти дни древние христиане собирались при гробах их, или в храме для богослужения, совершались в память их бдения и литургии. Христиане смирнские, сокрывшие останки своего пастыря, св. *Поликарпа*, в своем окружном послании о его мученической кончине говорят: «туда», т. е. где положены его останки, «как можно только будет, мы станем собираться с веселием и радостью, – и Господь соизволит нам праздновать день его мученического рождения, как в память уже совершивших свой подвиг, так в научение и утверждение новых подвижников»⁶⁴⁸). Св. *Киприан* свидетельствует: «мы всегда, как и вы (члены карфагенского клира), приносим о них (мучениках) жертвы, когда только ежегодным воспоминанием празднуем страдания и дни мучеников»⁶⁴⁹). Св. *Григорий неокесарийский*, по свидетельству жизнеописателя его, св. Григория нисского, совершал торжественное богослужение в дни памяти мучеников, собирая в сии дни верующих, на гробах их⁶⁵⁰). В «*Постановлениях апостольских*» говорится: «собирайтесь в усыпальницах, совершая чтение священных книг и поя псалмы по почившим мученикам и всем от века святым, и по братьям своим, почившим о Господе. И вместо-образную, приятную евхаристию царского тела Христова приносите в церквах своих и в усыпальницах» (VI, 30). С IV века, когда христианство получило право свободного совершения своих священнодействий, во имя мучеников стали воздвигать храмы⁶⁵¹), совершать особенно торжественные празднества, а над их гробницами произносились похвальные слова (наприм. Григорием Бог., Ефремом сирином, Василием В., И. Златоустом и др.). Такое празднование памяти святых мучеников было подтверждено соборными постановлениями: «аще кто, пришедши в надменное расположение, гнушаясь, осуждает

собрания в честь мучеников и совершаемые в оных служения и памяти их, да будет под клятвою»⁶⁵²).

Прославление *св. апостолов*, высоко почитавшихся и во время земной их жизни (Гал. 4:14), также должно было начаться очень рано. Так как из двенадцати апостолов одиннадцать, за исключением св. Иоанна Богослова, скончались мученически, они и предназначали сонм мучеников, то во всяком случае они не могли не быть тотчас по смерти почитаемы, как мученики. Св. апостол Иоанн мирно скончался около 110 года и со всею вероятностью нужно думать, что он начал быть почитаем святым тотчас же после своей кончины, так что почитание апостолов, как таковых, если не началось ранее, началось с установлением его почитания⁶⁵³).

Рано началось в церкви и почитание ветхозаветных *патриархов* и *пророков*, ибо воспоминание о них находится в древнейших литургиях. В IV веке на востоке оно было общепринятым и уже существовали храмы в честь их и праздники⁶⁵⁴).

К подвигу мучеников древние христиане приравнивали подвиг *исповедников*, которые претерпели за веру истязания и заточение, но не до смерти, впрочем, с различием в чествовании тех и других. Претерпение страданий до конца и смерть за Господа Спасителя, согласно Его наставлениям (Иоан. 15:12–13), почитались высшим выражением веры и любви, и посему мученики сразу и без колебаний венчались в церкви подобавшими ему славою и честью. Для неполучивших крещения мученическая кончина заменяла это таинство. Исповедники пользовались особенным уважением в церкви; по их ходатайству сокращались сроки испытаний для оглашенных и оказывалось снисхождение к кающимся, падшим во время гонений, но не все они были причисляемы к мученикам и святым. Удостаивались по смерти славы и чести лишь те из них, которые умирали вскорости и вследствие перенесенных мучений, или до конца жизни соблюли веру и любовь ко Христу и чистоту жизни христианской⁶⁵⁵). «Замечайте дни, в которые они умирают, чтобы мы, совершая память мучеников, могли вместе воспоминать и об них», говорил о них св. Киприан⁶⁵⁶).

С глубокой же древности, с почитанием апостолов, мучеников и исповедников, вошло в обычай почитание и других усопших святых мужей и жен – иерархов или святителей, жизнь которых, особенно в первые века, была преисполнена особых трудов и опасностей, подвижников, благочестивых царей и цариц и вообще всех усопших, которых церковь признавала святыми.

Само собою понятно, что признание из этих классов усопших христиан известных лиц святыми (причтение их к лику святых, или, что тоже, канонизация) совершалось в церкви земной не по произволу отдельных лиц, власть имеющих в церкви, или не по беспричинному соглашению целой поместной христианской общины (церкви), а на достаточных основаниях, и именно – на основании сверхъ-естественного свидетельства о них Самого Бога, Который тех или других между ними удостоивал дара чудотворений или еще при жизни или же по смерти. Дар чудотворений, в связи, конечно, с православием и добродетельною жизнью до готовности положить душу и во все последующие времена необходимым условием для причтения кого-либо из усопших к лику святых⁶⁵⁷).

Что касается порядка причисления к лику святых прославляемых Самим Богом усопших христиан, то в православной восточной церкви нет и не было какого-нибудь чина причтения к лику святых, или особого чина *канонизации*, подобного чину латинской церкви. В этой последней прежде т. н. канонизации святого совершается разбор его жизни и деятельности, напоминающий приемы не только суда, но и суда гражданского,⁶⁵⁸) и по признанию на этом суде известного блаженного или блаженной достойными причтения к лику святых⁶⁵⁹), папою таковой провозглашается святым⁶⁶⁰). В древней греческой церкви причтение к лику святых (канонизация) по отношению к каждому новопризнаваемому святому состояла в том, что назначаемо было ежегодное празднование его памяти в день его кончины (или в другой, имеющий для него особое значение, день), а имя его вносилось в месяцеслов или календарь епархии и было присоединяемо к именам прочих святых епархии для ежедневного возглашения

на литургии по совершении таинства евхаристии, для каковой цели имена святых вписывались в т. н. диптих церковный⁶⁶¹). Таков же порядок сохранился и в позднейшей греческой церкви: «совершается торжественная служба в честь новопризванного святого, и это составляет его канонизацию, за которую следует ежегодное в положенный день или положенные дни совершение его памяти». Канонизацию совершали к местному празднованию в епархиях – местные епископы, без сомнения, с согласия митрополитов и собора епископов митрополии, к празднованию во всей митрополии – митрополиты с собором епископов, к празднованию во всей греческой церкви – патриарх константинопольский с находящимся при нем собором архиереев⁶⁶²).

Правила и порядки восточной греческой церкви при причислении известных усопших христиан к лику святых соблюдаются и в нашей православно-русской церкви. Единственным общим основанием для причтения усопших подвижников благочестия к лику святых, иначе, – для их канонизации, служило в нашей церкви прославление подвижников даром чудотворений или еще при жизни, примеры чего известны (наприм. Феодосий печерский, Сергий радонежский, Кирилл белозерский), или, как это было наибольшею частью, по смерти, причем чудотворения наибольшею частью совершались у их гробов и от их мощей. «Помимо сего условия или иначе, как не под этим условием, говорит проф. Голубинский, усопшие подвижники благочестия не были причисляемы в нашей церкви к лику святых»⁶⁶³). Само собою понятно, что чудеса признавались дающими основания для причтения известного подвижника к лику святых только после достоверного о них дознания⁶⁶⁴). Причтения какого-либо подвижника благочестия к лику святых обычно соединялось у нас с составлением службы ему и написанием жития его. Служба была нужна для того, чтобы по ней совершаемо было празднование святому, а что касается до жития, то оно нужно было как оправдательный документ относительно того, что канонизованный святой был истинный святой, а также и для чтения на службах в день празднования его памяти к общему

утешению и назиданию. Особенного чина канонизации святых, подобного римско-католическому, не было и нет в русской церкви, как нет такового и в церкви греческой. Представителями церковной власти, которая совершает причтение к лику святых или канонизацию (местных святых, епархиальный архиерей с благословения митрополита, патриарха, общих святых – митрополит, патриарх с собором епископов, позднее Св. Синод) издается определение и указ (как это в настоящее время) о прославлении новоявленного угодника Божия, на месте положения гроба с телесными останками канонизованного святого совершается возможно светло обставленное, праздничное служение новому святому и устанавливается день ежегодного празднования святому (обычное, – день кончины, иногда день рождения, день ангела, день обретения мощей, если таковое имело место).

III. Противники молитвенного призывания святых отвергают и религиозное почитание святых⁶⁶⁵). Протестанты в частности вместо религиозного почитания святых оставили у себя, как полезное, т. е. гражданское чествование (*cultus civilis*) святых, как замечательных исторических лиц и деятелей. О святых, утверждают они, следует говорить с уважением и благоговением, подвиги и заслуги их нужно с признательностью вспоминать, чтобы подражать им, но не должно быть религиозного чествования их, церковных в честь их празднеств, построения их имени храмов и т. п. Таковое, т. е. религиозное почитание святых, обличается ими и даже прямо называется идолопоклонством⁶⁶⁶). В оправдание такого взгляда представляются различные доводы, на самом деле однако не оправдывающие его.

Религиозное почитание святых, говорят, прямо исключается и воспрещается заповедью: *да не будут тебе бози инии, разве Мене (Исх. 20:3). Господа Бога твоего да убоишия, и Тому Единому послужиши (Втор. 6:13; сн. у Ис. 42:8 – славы Моея иному не дам, в 1Тим. 17 – единому премудрому Богу честь и слава)*. Но заповедь Божия дана была евреям, бывшим уже и имевших быть в сношениях с язычниками, обоготворившими тварь. Заповедью Бог внушал евреям, чтобы они Его одного

исповедовали Богом, чтобы в сотворенной области предметов не имели ни одного такого, который признавали бы за Бога и почитали, как Бога (во Втор. 5:7 – *да не будут тебе бози инии пред лицем Моим*). Признающие, подобно язычникам, многих богов и воздающие им славу и поклонение, подобающие истинному Богу, грешат против первой заповеди. Но святым воздается поклонение не божеское, а только как достойнейшим слугам Божиим.

Указывают еще на пример ап. Петра, отклонившего от себя обращенное к нему Корнилиево поклонение словами: *возстань, и аз сам человек есмь* (Деян. 10:25–26), и на случай, описанный в Апокалипсисе. Ев. Иоанн упал к ногам ангела, показавшего ему будущее, но ангел сказал: *смотри, не делай сего, ибо я сослужитель тебе и братьям твоим, имеющим свидетельство Иисусово; Богу поклонись* (19:10; 22:8–9). Но ни тот, ни другой случай не доказывают, что религиозное почитание святых противно Богу. Ап. Петр отклонил поклонение Корнилиево потому, что Корнилий язычник пал к ногам его, считая его за высшее существо, т. е. хотел воздать ему боголепное поклонение. И св. апостолы Павел и Варнава не приняли божественной чести, которую хотели воздать им язычники в Листре, после исцеления ими хромого, приняв их за богов (Деян. 14 гл.), но сыны пророческие, увидев, что дух Илии почил на Елисее, вышли ему на встречу и поклонились до земли. Это было еще при жизни пророка на земле (4Цар. 2:15), и пророк не воспретил им этого. Отклонение ангелом поклонения Иоанна объясняется смирением ангела, или, как другие думают, тем, что Иоанн принял ангела за Господа Иисуса и хотел воздать ему божеское поклонение. Напротив, вождь воинства Господня, явившийся Иисусу Навину близ Иерихона, не только не воспретил ему поклонение до земли, но велел ему снять обувь с ног; ибо место это было освящено присутствием посланника Божия (Нав. 5:14–15).

Наконец, что касается вообще отождествления или сближения религиозного почитания святых с идолопоклонством, то такая хула и клевета изобличена была еще в древности, можно сказать – со дня установления почитания первых

христианских святых-мучеников. Так, при страдальческой за веру Христову кончине св. Поликарпа смирнского произошло следующее. Смирнские христиане, свидетели его мученической смерти, которая производилась при посредстве зажженного костра, увидев, как дивно сохранилось целым от огня тело мученика, залив кровью своею весь пламень, стали утешать себя тем, что по крайней мере могут взять и свято сохранить его тело. Но враги Христовы, преимущественно иудеи, постарались воспрепятствовать этому; они убедили проконсула сделать распоряжение о совершенном сожжении тела мученика, а не отдавать тела христианам, на том измышленном основании, что если им будет отдано тело св. Поликарпа, они станут поклоняться ему, оставив Распятого. Христиане смирнские ответили на это так: «они (т. е. измыслившие эту ложь) не понимали, что мы никогда не можем ни оставить Христа, Который пострадал для спасения всего мира спасаемых, ни поклоняться кому-либо другому; потому что Ему поклоняемся, как Сыну Божию, а мучеников любим, как учеников и подражателей Господа, – любим за их неизменную приверженность к своему Царю и Учителю, да сподобимся и мы быть их общниками и соучастниками»⁶⁶⁷). Вот ответ, показывающий совместимость достойного чествования святых с истинным почитанием Бога. Подробнее же это было раскрыто древними учителями церкви.

Так, блаж. *Иероним* в обличение Вигилияncia писал: «кто, о безумная голова, когда-нибудь поклонялся мученикам, как Богу (martiricem adoravit), кто человека считал Богом? Когда Павел и Варнава ликаонцами были признаны за Юпитера и Меркурия, и когда им хотели принести жертву, не растерзали ли они одежды свои и не сказали ли, что они люди? – не потому, что они не были лучше давно умерших людей Юпитера и Меркурия, но для того, чтобы, по языческому заблуждению, не была воздана им честь, принадлежащая Богу. Это читаем и о Петре (Деян. 10:25)... Мы воздаем честь рабам, чтобы эту честь распространить на Господа, Который говорит: *уже вас приемлет, Мене приемлет*»⁶⁶⁸).

Блаж. Августин вразумлял отождествлявших (манихеев и евномиян) почитание мучеников и других святых с идолопоклонством: «мученикам мы не воздвигаем храмов, не устанавливаем священств, богослужений и жертвоприношений (как делают это язычники по отношению к своим богам), потому что не их самих, а Бога их считаем своим Богом. Чтим, действительно, память их, как святых Божиих людей, которые сражались за истину до смерти телесной... Но слышал ли кто-нибудь из верных когда-либо, чтобы священник, стоя перед алтарем, построенным даже в честь и почитание Божие, над святым телом мученика, говорил в своих молитвах: «тебе, Павел, или Петр, или Киприан приношу жертву»?.. Мучеников «мы богами не считаем, как не устанавливаем им священств и не совершаем им жертвоприношений, потому что это – дело неприличное, недолжное и недозволенное, и обязательное только в отношении к единому Богу». «Мы своим мученикам, как богам, храмов не воздвигаем, а устроаем надгробные памятники, как умершим людям, души которых живут у Бога; и воздвигаем там алтари, на которых приносим жертвы не мученикам, а единому, их и нашему, Богу. При жертве этой, – в своем месте и по чину, воспоминаются и они, как люди Божии, в исповедании Бога мир победившие, – воспоминаются, но священником, совершающим жертву, не призываются. Жертву священник приносит Богу, а не им, хотя приносит ее при их гробнице, потому что он священник Бога, а не их». Он же, определяя различие между почитанием Бога и почитанием мучеников и вообще святых, говорит: «мы почитаем (*colimus*) мучеников тем почитанием (*cultu*) любви и общения, которым и в настоящей жизни почитают (*colunt*) человеков Божиих, уготовавших сердца свои к таковому же страданию за истину евангельскую, только гораздо набожнее, как торжествующих уже в жизни блаженной, а не воинствующих еще в настоящей. Но тем почитанием (*cultu*), которое по-гречески называется *λατρεία*, а по-латыни не может быть обозначено одним словом, и есть собственно Божеству подобающее служение (*servitus*), мы и сами не почитаем, и других не учим почитать никого, кроме Бога»⁶⁶⁹).

Правда, возможны, а в древности и бывали случаи, что по неразумию некоторые воздавали святым не подобающее, боголепное служение. Так, во времена св. Епифания были заблуждающиеся, которые стали чествовать Приснодеву Марию не только как святейшую всех святых, но и воздавать Ей божеские почести, поклоняться и служить Ей наравне с Богом. Но такие крайности всегда были осуждаемы церковью. Св. *Епифаний* так писал по поводу современного ему заблуждения касательно почитания Богоматери: «некоторые, безумствующие во мнении о святой Приснодеве, старались и стараются ставить Ее вместо Бога... и во имя Ее совершают жертвоприношения⁶⁷⁰). Но не святые виновники соблазна, а сам разум человеческий, беспокойливый и обращающийся на лукавое... Святых не должно почитать сверх должного, но чтить в (них) Владыку их. Посему да престанет заблуждение обольщенных! Ибо Мария не Бог, и не с неба получила тело. Да не господствует над нами древнее заблуждение – оставлять живого и поклоняться созданному от Него!.. Не должна (поэтому) Дева служить предметом поклонения (т. е. боголепного), не должно делать Ее Богом, не должно приносить жертв во имя Ее... Пусть чествуется Мария; но поклоняться надобно Отцу, и Сыну, и Св. Духу»⁶⁷¹).

В заключение, по поводу отождествления чествования святых с идолопоклонством, приведем определение истинного смысла этого чествования, сделанное св. *И. Дамаскиным*. «Поклоняемся мы, говорит он, тем, в которых почивает Бог, единый святой, и во святых почивающий, как то, – св. Богородице и всем святым. Ибо они всевозможно уподобились Богу, и по действию собственной своей воли, и по обитанию в них Бога, и по Его содействию»... «Достопоклоняемы (они) не по естеству своему, но потому, что имеют в себе Того, Который по естеству Своему достопоклоняем, подобно тому, как раскаленное железо не по природе своей неприкосновенно и жжет, но потому, что приняло в себя огонь, коего естественное свойство есть жечь. Итак, мы поклоняемся им потому, что Бог их прославил, и соделал страшными для врагов и благодетелями для приходящих к ним с верою; поклоняемся им мы не как

богам и благодетелям по естеству своему, но как рабам и служителям Божиим, имеющим дерзновение к Богу, по любви своей к Нему; поклоняемся им потому, что сам царь относит к себе почтение, когда видит, что почитают любимого им человека, не как царя, но как послушного слугу и благорасположенного к нему друга»⁶⁷²).

§ 131. Почитание мощей св. угодников Божиих

I. Почитая святых, переселившихся своими душами на небо, православная церковь чтит и мощи или тела их, если Богу угодно бывает сохранить их в нетлении и прославить чудесами. Это почитание выражается в установлении праздников в дни обретения св. мощей и перенесения их из одного города (или области) в другой, в благоговейном собирании и хранении их, в построении над ними св. храмов и алтарей и поставлении их в самых храмах, употреблении антиминсов со св. мощами, возжиганием пред ними (мощами) свечей, каждением фимиамом, лобызанием и поклонением. Очевидно, почитание мощей (как и изображений святых) есть лишь выражение догмата о тесной связи церкви земной с небесною в церковно-богослужебной практике. Без почитания мощей (как и икон) учение о взаимообщении церкви небесной и земной было бы учением теоретическим, отрицаемым на практике, и потому православная церковь по справедливости защищает их почитание⁶⁷³).

Не все святые, угодившие Богу своею жизнью на земле, прославленные на небе, прославляются Богом нетлением и их тел. Какая причина такого видимого неравенства в прославлении, это ведомо лишь всеведующему и всеправедному Судии. «Един Бог весть *сущия Своя* (2Тим. 2:19) и знает, кому что дать, кого чем наградить, соответственно труду и подвигу каждого. Дух Святой и в земной жизни праведников разделяет им различно Свои божественные дарования, дая овому слово разума, другому же веру, иному же дарования исцелений, другому же действия сил (1Кор. 12:7–9). Подобно этому, и по отшествии их за пределы настоящей жизни, сообразно с полученным здесь даром и с употреблением его, Той же Дух дает каждому своего рода славу и блаженство, одних ублажая таким, других иным образом»⁶⁷⁴). Поэтому то нетление святых не есть общий неременный признак для прославления святых угодников, а главнейшим знаком святости

и прославления на небе подвижников церковь считает чудеса⁶⁷⁵).

Как не все святые по воле Господа прославляются нетлением мощей, так от Божией же воли зависит и то, что в прославляемых нетлением телах св. угодников это нетление обнаруживается не в одном и том же объеме бывшей их телесной храмины. Мощи святых иногда суть более или менее *целые тела* (кости с плотью), иногда же одни *кости*, обнаженные от тела. Таковы мощи сохранившиеся в очень значительной части древних святых, таковы же и мощи святых православной русской церкви. И самое название останков святых – "*мощи*" (древне-славянское «мощи» переводят греческим *λειψάνια*, латинским *reliquie* – останки) прилагалось в древности как для обозначения обретаемых костей св. угодников Божиих, так и для обозначения нетленно почивающих целых тел святых людей Божиих⁶⁷⁶). У древних греков, которые в почитании мощей отличались тою особенностью, что старались как можно более приобретать частиц разных мощей для своих церквей и для себя лично, даже почти нигде не было целых мощей, а только части и частицы их, разнесенные по разным и по многим местам⁶⁷⁷). И вообще на востоке, равно как и на западе, мощи наибольшей части святых суть кости. С принятием русскими христианства и к нам в Россию очень часто были приносимы с востока мощи святых в виде не больших остатков от их костей, а затем появились и мощи собственных своих святых. Посему и у нас в древности под мощами разумели не только более или менее целые тела, но и кости святых⁶⁷⁸). Односторонним и неправильным является мнение людей, имеющих ревность не по разуму, которые утверждают, будто мощи святых всегда и непременно суть совершенно нетленные, т. е. совершенно целые, нисколько не разрушенные и неповрежденные тела⁶⁷⁹). Как у греков не проповедовалось учения, что мощи означают непременно целое тело, так и старые наши учителя не утверждали, будто мощи святых всегда и неизменно целые тела, а обыкновенно говорили, что они могут быть и одними костями, и укоряли тех, которые проповедовали помянутое учение⁶⁸⁰). Тоже и у новых учителей⁶⁸¹). Мнение, что

мощи святых суть целые тела, покоится на предположении, будто именно и собственно нетление мощей составляет доказательство святости святых. Но на самом деле доказательство святости святых церковь видит в чудесах, которые творятся при их гробах или от их мощей, а мощи святых, когда они нетленны, составляют чудо, но лишь *дополнительное* к тем чудесам, которые творятся чрез посредство их.

Целость всего тела для признания нетления мощей не требуется и самым существом дела. Сила Божией благодати познается и тогда, когда тление воздействовало в теле почившего угодника Божия, но остановлено высшею силою, и оставшиеся нетленными части тела или только кости его не только пребывают в целости, но источают исцеления. В силу слова Господня: *земля еси, в землю отъидеши*, каждый человек умирает, и в теле его начинается тление, которое и почитается наиболее верным признаком приключившейся смерти. Этой участи не избегают и угодники Божии. Земля берет и от них свою долю, как бы желая и сама насытиться от тука и масти костей их (Ис. 58:11). Но вот над некоторыми омертвевшими и уже начавшими свое разложение телами угодников Божиих как бы раздается слово Господа Вседержителя, воспрещающее тлению простираться и действовать далее: *доселе дойдеши, и не преjdeши*. И слово Всемогущего не остается бездейственным: тело святых подвижников, при жизни у многих из них многоболезненное, готовое от самого легкого приражения распасться и разрушиться, – это слабое тело действием силы Божией побеждает естества чин; начавшееся в нем смертное разрушение останавливается. И совершается пред всеми в течение многих веков великое чудо: изъятое от тления тело угодника Божия, кости его, части его костей не только пребывают в целости, но и исполняются благоухания святыни и источают чудеса исцелений. Если же сохранение хотя малой части тела почившего угодника Божия, хотя одних костей и части этих костей в нетлении и благоухании святыни, источающих исцеления, знаменуют великую силу Божию, то,

конечно, не может быть и речи о протяжении и размере этой сохраняемой в нетлении части тела угодника Божия.

Видимое действие силы Божией, проявляющееся в изъятии тел святых от всеобщего закона тления, и служит для христиан первейшим основанием и побуждением к благоговейному чествованию мощей св. угодников Божиих. С духом и смыслом христианского учения и вообще несообразно презрительное отношение к телу, и не только живого, но и умершего человека христианина; христианству чужды такие представления, когда одно прикосновение к умершему почиталось осквернением для живого человека, как было, напр., у евреев. Тела христиан не только суть органы для души, храмины души, но храмы Духа Святого, храмы Господа Иисуса Христа, члены Христовы, становящиеся таковыми чрез таинства крещения, миропомазания и причащения. *Ядый Мою плоть и пияй Мою кровь во Мне пребывает, и Аз в нем*, говорил Иисус Христос (Иоан. 6:56). Ап. Павел учит: *не весте ли, яко храм Божий есте; и Дух Божий живет в вас? Аще кто Божий храм растлит, растлит сего Бог* (1Кор. 3:16–17). И еще: *или не весте, яко телеса ваша храм живущаго в вас Святаго Духа суть, егоже имате от Бога, и несте свои* (6:19)? *Вы есте тело Христово, и уди от части* (а порознь члены – 1Кор. 12:27). Эти тела восстанут и соединятся с душами в день всеобщего воскресения мертвых. На этом основании тела всех усопших христиан с такими почестями провожаются до могилы. Тела же святых в особенности суть сосуды благодати Св. Духа, плоти и крови Христовых, освящаются и пронцаются силою Христовою, подобно тому, как сосуд, в котором долго хранится благовонная масть, заимствует от нее силу благоухания. Этою силою, при собственных подвигах святых, тела их еще при жизни очищаются от греха – причины смерти и тления (Рим. 5:12); эту же благодать, сопребывающую с ними и по смерти, сохраняются от тления. Отсюда, религиозное почитание нетленно почивающих останков святых есть собственно почитание силы Христовой, проявляющейся в нетлении тел, *уже Христовы суть*, т. е. почитание Самого же Бога, являющего Свою особенную чудодейственную силу в изъятии

тел Своих угодников и друзей из всеобщего закона тления, в знамение и удостоверение всеобщего воскресения. Отвергать такое чествование значило бы отвергать то, что прославляется Самим Богом, Его чудодейственную силу.

Новым основанием и побуждением к чествованию останков святых служит прославление Богом мощей св. угодников Божиих чудесами и знамениями. Их священные останки, суть «земные посредства, получившие от них освящение», чрез которые Господь проявляет Свою чудодейственную силу. (Кат. о 9 чл.). История церкви представляет множество чудес, совершавшихся во все времена от мощей св. угодников Божиих, совершающихся и ныне. «Владыка Христос даровал нам мощи святых, говорит св. *И. Дамаскин*, как спасительные источники, которые источают многоразличные благодеяния... Чрез мощи святых изгоняются демоны, отражаются болезни, врачуются немощные, презирают слепые, очищаются прокаженные, прекращаются искушения и скорби, и всякое даяние благое от Отца светов нисходит на тех, которые просят с несомненною верою» (Иак. 1:17)⁶⁸²).

Почитание мощей св. угодников Божиих в церкви христианской – заветное глубочайшей древности. С самых первых времен церкви, верующие тщательно хранили останки св. Иоанна Предтечи⁶⁸³), апостолов, а во времена гонений уносили с места казни тела и растерзанные члены св. мучеников, с честью погребали и на гробы их собирались совершать божественные службы, преимущественно же литургию⁶⁸⁴). Отсюда всеобщий и самый древний обычай – полагать в основание св. алтарей мощи мучеников, что и доселе православною церковью соблюдается, и употребление антиминсов для совершения евхаристии, имеющих в себе частицу мощей.

С прекращением гонений на христиан, с IV в., чествование св. мощей стало открытым и получило свой определенный церковный характер. Когда открывались мощи, они обыкновенно полагались в храмах, где давалось им место даже под алтарем, на котором приносилась бескровная жертва. Над телами и останками мучеников воздвигаемы были на кладбищах храмы

(*μартύρια*, *memoriae martyrum*), которые служили потом усыпальницею для желавших лежать близ мучеников. Открытие и перенесение мощей всегда сопровождалось особенною церковно-обрядовою торжественностью, а от отцев и учителей церкви – Златоуста, Василия В. и др. сохранилось много бесед по случаю перенесения мощей. А каким благоговейным чувством у всех верующих пользовалась вновь открытые или перенесенные нетленные останки святых, это прекрасно изображает св. *И. Златоуст*, говоря своим слушателям следующее: «скажи мне, где гроб Александров? Укажи мне и скажи, в какой день он умер? А рабов Христовых и гробы славны, так как находятся в царственном граде, и дни кончины известны, так как составляют торжество для целой вселенной. Александрова гроба не знают и свои, а гроб Христов знают и варвары. И гробы рабов Распятого блистательнее царских дворцов, не только по величине и красоте строений, – хотя и в этом отношении они превосходнее, – но, что гораздо важнее, по ревности стекающихся к ним. Сам облеченный в багряницу приходит лобызать эти гроба, и, отложивши гордость, стоит пред ними, и молит святых, чтобы предстательствовали за него пред Богом»⁶⁸⁵). В похвальном слове св. Игнатию он говорил: «не только тела, но и самые гробы святых преисполнены духовных даров благодати... Посему убеждаю всех вас, находится ли кто в унынии, или в болезнях, или в скорбях, или в каком-нибудь другом житейском несчастье, или в глубине грехов, пусть с верою приходит сюда, и он избавится от всего этого, и возвратится с великою радостью, получив облегчение совести от одного даже взгляда (на сии мощи)»⁶⁸⁶).

Отцы VII-го вселенского собора, в виду лжеучения иконоборцев, которые силились с почитанием икон поколебать и почитание св. мощей, сделали такое постановление: «определяем, чтобы осмеливающиеся отвергать что-либо из того, что посвящено церкви, будет ли то евангелие, или изображение креста, или иконная живопись, или *св. остатки мученика*,... если это будут епископы или клирики, были низлагаемы, если же будут иноки или миряне, были бы отлучаемы»⁶⁸⁷).

II. Во все времена были, есть и ныне противники почитания св. мощей, преимущественно те же, которые отвергли и молитвенное почитание и призывание святых. В частности, отрицание почитания мощей и доселе составляет вероисповедную особенность протестантства. При отрицании живой связи между церковью земною и небесною – с одной стороны, а с другой – при взгляде на оправдание человека, как только на невменение в вину греха, а не действительное очищение от грехов, протестантство впадо бы в самопротиворечие, допустив почитание останков угодников Божиих. К отрицанию почитания мощей располагали виновники реформации и р.-католические злоупотребления этим почитанием⁶⁸⁸). Отвергающие это почитание, признают его противным Писанию, сближают с идолопоклонством, называют суеверием, источником всякого рода злоупотреблений и т. п., а по мнению иных из них и самое нетление мощей не есть чудо, а явление естественное. Некоторые даже доходят до того, что решаются объявлять самые мощи обманом. Но все такие рассуждения и предположения должны быть отвергнуты, как неосновательные или прямо ложные.

Указывают, что в Писании не только нигде не заповедано почитание мощей, но и находятся свидетельства, неблагоприятные для такого чествования, напр., что в ветхом завете останки людей всегда были погребаемы и никогда не вынимались из земли для почитания (Быт. 49:29; 50:26), что Сам Бог, предав тело Моисея погребению, оставил могилу его неизвестною (Втор. 34:6), что Спаситель сильно порицал иудейских книжников и фарисеев за их усердие созидать гробницы пророкам и украшать памятники праведников (Мф. 23:29), и что христиане погребли тело первомученика Стефана с великим плачем, но без почитания (Деян. 8:2)⁶⁸⁹). Правда, прямой заповеди о почитании мощей нет в Писании, но в нем заповедано почитать Бога, а почитание св. мощей по существу есть чествование Самого же Бога, всемогущая, благодатная и чудесная сила Которого проявлялась и проявляется в видимых останках святых. Было бы небогоугодным и преступным не чествовать достойно того, что Сам Бог посредством дивных

знамений прославляет пред людьми, и что служит к большему распространению славы Божией. Что же касается ссылок на св. Писание, то нет ничего удивительного, что в ветхозаветные времена всех скончавшихся погребали, – такова была на это воля Божия (Быт. 3:19), равно не было и почитания святых, хотя и были чудеса от останков, напр., воскресение мертвеца от прикосновения к костям пр. Елисея (4Цар. 13:20–21; см. Сир. 48:14. 15). В ветхом завете не было ни одного праведника в состоянии прославления (Евр. 11:39–40), не время было и чествовать останки святых, ибо не было прославлено чрез воскресение тело Самого Начальника и Совершителя веры (Евр. 12:2). Хотя и в ветхозаветных пророках обитал Святой Дух, хотя тела некоторых из них сохраняемы были Богом нетленными в недрах земли, но они открыты и прославлены уже по воскресении Господа Иисуса Христа, так как и самые души их возведены на небеса только сошедшим во ад Спасителем после крестной смерти Его⁶⁹⁰). Кроме того, народ иудейский был весьма склонен к идолопоклонству. Дать ему возможность почитать мощи святых и другие их останки это значило бы дать ему повод к обоготворению или обожению их. В этом причина и того, что Моисей не введен в землю обетованную и место погребения его осталось неизвестным⁶⁹¹). Спаситель же в Своей обличительной речи против книжников и фарисеев обличал их не за то что они строили гробницы пророкам и украшали памятники праведников, а за то, что они, делая это и тем осуждая своих отцов за убийство пророков и праведников, сами были наследниками духа своих отцов-убийц пророков и праведников, имея, подобно им, в мыслях своих убить Его Самого. Равным образом, если останкам первомученика Стефана при его погребении не воздали того почитания, какое стали воздавать им впоследствии, то поступили так не потому, чтобы религиозное чествование мощей было противно истинному богочитанию, а потому, что на таковое почитание останков св. Стефана еще не было тогда воли Божией, как она дана была впоследствии⁶⁹²). Каждый усопший христианин и ныне всегда предается земле. Износятся же мощи для поклонения лишь впоследствии (иногда даже чрез несколько

столетий), после того, как Господь благословит и изъявит на то Свою волю особым откровением и чудесами, как это было и с мощами первомученика Стефана.

Почитание и поклонение мощам, говорят, есть чествование бездушных и бесчувственных предметов, а это бесполезно, и даже есть особого рода идолопоклонство. На это достаточно заметить, что и кости пр. Елисея, от прикосновения к которым воскрес мертвец (4Цар. 13:21), и милоть пр. Илии, оставленная им пр. Елисею и разделившая своим прикосновением воды Иордана, так что пророк перешел по сухому дну (2:14; сн. 8 ст.), платки и опоясания ап. Павла, полагавшиеся в его отсутствии на недужных и одержимых бесами и исцелявшие больных и изгонявшие злых духов (Деян. 19:12), были также бездушны. Останкам святых соприсуща благодатная сила Божия. Эта то сила и совершает разные исцеления чрез св. мощи, почему и почитание мощей есть собственно почитание соприсущей и действующей чрез них силы Божией... Понятно, что ощущают и испытывают действие этой силы лишь кланяющиеся св. мощам с верою. По «неверию» назаретян и Иисус Христос, замечает евангелист, не мог совершить там никакого чуда, только на немногих больных, возложив руки, исцелил их (Марк. 6:5–6). Понятно также, что если останки святых почитаются не ради их самих, а ради соприсущей им благодати Св. Духа, то в таком почитании нет ничего языческого.

Противники почитания св. мощей обычно отвергают и самую чудесность нетления св. мощей, объясняя это явление естественными причинами. Тела мертвых, говорят, долгое время могут не предаваться тлению вследствие случайных внешних причин, напр., сухости и прохлады склепов, холода, особых свойств почвы при других благоприятных условиях, вследствие натирания благовонными мастями (бальзамирования), окаменения и т. п. К тому же подвижники обычно иссушали плоть свою воздержанием и постом, что составляет обстоятельство, задерживающее тление. Поэтому нетление мощей не есть какое-либо чудо, а только более продолжительное освобождение мертвого тела от разрушительного действия времени и законов природы.

Подтверждение этому думают видеть в случаях долгого сохранения от тления тел, находившихся по смерти в подобных благоприятных естественных условиях, не принадлежащих святым⁶⁹³). Наши Киевские пещеры будто бы нарочито приспособлены для продолжительного хранения мертвых.

Но все такие рассуждения и ссылки на примеры естественного сохранения тел от тления не приложимы к мощам св. угодников Божиих. Церковь никогда не признавала за св. мощи нетленное тело человека только потому, что оно нетленно. Свидетельством святости мощей служат чудеса. Сохраняется ли тело усопшего вследствие благоприятных естественных условий, или это есть дело особого смотра Божия, но если только нет подтверждения чудесами и знамениями святости останков, они не суть св. мощи. Вот поэтому-то тела некоторых усопших, носивших даже высокий святительский сан и скончавшихся в вере и благочестии, хотя и сохраняются в нетлении, однако же по этому только признаку они не причислены к лику святых. Так, напр., открыто почивают нетленными: тело епископа белгородского Иосафа Горленко (ум. 1754 г.) – в г. Белгороде, в Троицком монастыре⁶⁹⁴), и тело Павла Конюсевича, бывшего митрополита тобольского (ск. на покое в Киево-Печерской лавре в 1770 г.) – в склепе под великой лаврской церковью, однако тела их не признаны церковью св. мощами, так как не было от них и чрез них удостоверения посредством чудес. К числу лиц, почивающих в нетлении, относят доблестного патриарха Гермогена, которого за ревность о православии и страдальческую кончину можно даже назвать священномучеником, однако и он не прославлен, или не пришел еще час его⁶⁹⁵). Не основательно и само по себе объяснение нетления тел святых действием естественных сил и причин, известных и неизвестных нам. Нетленные тела угодников Божиих были обретаемы в различных местах, часто весьма благоприятствующих тлению, во влажном воздухе и земле, под действием тепла, находили их даже в реках и морях⁶⁹⁶). Поставляемые по обретении в храмах, переносимые с места на место, терпя частое соприкосновение от благоговейных поклонников, они однако же в течении столетий и

даже тысячелетий не только остаются нетленными, но некоторые настолько сохраняют натуральный вид, что отличаются мягкостью и гибкостью своих членов. Одно из замечательнейших явлений в этом роде представляют нам нетленные мощи св. Спиридона, епископа тримифунтского, сохраняющиеся более 1500 лет⁶⁹⁷). Из находящихся у нас в России св. мощей можно в особенности указать на мощи св. Глеба князя, сына Андрея Боголюбского, находящиеся в г. Владимире⁶⁹⁸).

Объяснение нетления тел святых тем, что святые иссушали свою плоть строгим постом и воздержанием, вследствие чего и по смерти тела их, состоящие из кожи и костей, не имели в себе влажности, от которой происходит тление, не может быть принято уже потому одному, что никакое живое тело не бывает без крови и влаги. Нередко болезнь иссушает тело человека настолько, что он представляется скелетом, и однако по смерти тело его обращается в прах. Притом, время поедает даже бронзу и мрамор, а мощи святых пребывают нетленными; время не действует на них. Многие святые, мощи которых сохраняются нетленными, умерли в цветущем возрасте, и внезапную смертью, каковы, напр., князья Борисъ и Глеб, и св. Димитрий угличский, павшие от руки убийц в молодые годы. Другие же святые отличались полным и сырым сложением, напр., св. Тихон воронежский, за год до смерти пораженный даже параличом.

Сохранение тела возможно еще, говорят, чрез окаменение его. С окаменением же можно сравнить и бальзамирование мумий⁶⁹⁹). Но христианские мощи не похожи ни на окаменелости, ни на мумии. Вот как описываются в житии св. Амвросия Медиоланского мощи мученика Назария: «мы видели, говорит современник открытия мощей, во гробе, в котором лежали мощи мученика, кровь как бы сегодня истекшую. Голова же его вместе с волосами и бородой была так нетленна, что как бы сегодня положена во гроб, а лицо его было так светло, что как бы сейчас омытое; и мы исполнились такого благоухания, которое превосходит всякие ароматы». Да и вообще мощи, в виде целых нетленных тел, сохраняют благоговейный вид

почившего, а иногда даже мягкость и гибкость членов (напр. мощи св. Спиридона Тримифунтского, св. кн. Глеба во Владимире и др.). В частности, мумия может храниться только в скрытом месте, подверженная же влиянию атмосферы она постепенно разрушается⁷⁰⁰). Но со св. мощами этого не бывает.

Объяснение нетления тел естественными внешними причинами в особенности любят применять к мощам, почивающим в Киево-Печерской лавре. Самое обилие лежащих здесь тел располагает уже колеблющихся в вере к естественному объяснению их нетления. Известковая, сухая почва, пребывание в прохладных и вентилируемых склепах и другие естественные причины послужили будто бы к сохранению здесь мощей. Но, в течение 1000-летнего почти существования киевских пещер, в них погребено было бесчисленное множество умерших лиц; почему же только мощи немногих из них сохранились до-ныне? Далее, во время нашествия на Киев Батыя, в этих пещерах укрылось много христиан, и так как враги завалили все выходы из них, то все укрывшиеся задохлись здесь и погибли. Отчего же не сохранились нетленными тела этих людей? Отчего же не сохраняются в нетлении и тела доныне погребаемых в этих пещерах?

Но из всех киевских мощей особенно останавливают на себе внимание так называемые *мироточивые главы*, источающие из себя особую жидкость, похожую на оливковое масло, но гораздо жиже и светлее последнего, и не имеющую ни запаха, ни вкуса. Мощей, источающих миро, было много и в древнегреческой церкви⁷⁰¹). В г. Барах (в Италии) хранятся растворенными в особой жидкости, или мире, мощи святителя Николая, Мирликийского чудотворца⁷⁰²). В таком же мире находятся у нас мощи св. Гурия казанского, только в нерастворенном виде⁷⁰³). Мироточивые мощи служат постоянным и видимым для всех проявлением чудодейственной силы Божией через св. мощи. Правда, это явление для нас в особенности таинственно и непостижимо. Однако в том, что мощи некоторых святых «изливают миро благовонное (Исх. 17:6), никто не должен сомневаться, говорит св. *Иоанн*

Дамаскин. Если по воле Божией истекла вода в пустыне из твердого и крепкого камня, и для жаждущего Самсона из челюсти ослиной (Суд. 15:17–19), ужели не вероятно, что истекает миро благовонное из мученических мощей? Напротив, сие несомненно для знающих могущество Божие, и то, какой чести Он удостоивает святых»⁷⁰⁴). Но противники почитания св. мощей отвергают действие силы Божией и чрез мироточивые мощи, пытаясь объяснить естественными причинами это явление, или даже прямо объявляя его обманом. Однако правдоподобного объяснения этого чуда естественными причинами пока не дано, а объявлять обманом то, что существует целые века и ни разу никого не уличивши в обмане, – преступно. По отношению к киевским мироточивым главам бывали производимы и опыты для проверки, действительно ли истечение ими мира – явление вышечувственного порядка, и опыты удостоверили, что истечение мира нельзя объяснить ни обманом, ни, напр., следствием скопления тучных пещерных паров, проникающих в ноздреватые поры глав, охлаждающихся здесь и по сгущении источающихся из глав в виде мира (есть такое объяснение)⁷⁰⁵).

Наконец, указывают, что почитание мощей открывает повод к разным злоупотреблениям и обманам. Не лучше ли поэтому отменить их почитание, чем находиться под постоянным опасением впасть в ужасное заблуждение? История, говорят, удостоверяет о случаях злоупотребления верою в мощи святых и другие останки их. Отрицать возможность и действительность таких злоупотреблений было бы, конечно, несправедливым⁷⁰⁶). Но люди могут всем злоупотреблять, злоупотребляют и другими дарами Божиими, не исключая самой великой святыни. Они, напр., одним и тем же языком, по словам ап. Иакова, благословляют Бога и проклинают людей, сотворенных по образу Божию (Иак. 3:9). Следует ли отсюда, что лучше лишать людей этого великого дара? Злоупотребление мощами и другими останками должно карать и исправлять злоупотребления, как и караются таковые нашими законами, самые же мощи, сколько бы ни злоупотребляли ими

неблагонамеренные люди, всегда должны оставаться для нас святынею.

Примечание. Так как св. мощи иногда суть более или менее целые тела, иногда части тел и только кости, то спрашивают: какова продолжительность нетления сохранившихся доныне св. мощей? Есть ли она безусловная, или относительная? Так как сохранение св. мощей есть чудо Божие, то нельзя решать этого вопроса в безусловном смысле. Мы можем судить только о частных случаях. Удалив тление от мощей св. угодников, Господь и далее, если это бывает Ему угодно, сохраняет их от разрушительных сил природы и от святотатственных действий человека. Так, в 1471 г. Московский Успенский собор подвергся страшному пожару; сильный огонь не пощадил даже каменной гробницы св. митр. Петра; но самые мощи его остались неповрежденными⁷⁰⁷). В 1515 г. за порицание ислама турки замучили св. Георгия серба; чтобы христиане не взяли его тела для поклонения, они несколько раз пытались сжечь его сильным огнем; но не смотря на все их усилия, св. мощи остались целыми⁷⁰⁸). Однако бывали и обратные случаи. Так, летописцы говорят, что при завоевании Константинополя, турки уничтожили много св. мощей, одни побросав в море, другие предав огню и т. п. А в 1718 году при пожаре Киево-Печерской лавры, обгорели и мощи св. Иулиании полоцкой⁷⁰⁹). Одни объясняли это исчезновение св. мощей «сокрытием их от очей наших» (так выражались современники падения Царьграда), другие же – нашим недостойнством иметь их, подобно тому, как потеряли грешные евреи ковчег завета и другие святыни свои; но, кажется, можно сказать, что в этом событии еще проявляется сила смерти, имеющей быть уничтоженной лишь при втором пришествии Господа (1Кор. 15:26); как ни ограничено влияние ее на св. мощи, однако и они отчасти подлежат еще законам этого мира; они могут измениться, дробиться и подлежать также исчезновению, по необъяснимым путям Божиим. Поэтому-то и не бездельно хранение св. мощей в особых раках и покровах. Последние не только свидетельствуют о глубоком благоговении нашем к усопшим, не дающим проникать в тайну смерти их, но

и предохраняют св. мощи от действительно бывавших случаев осквернения их неверующими и изуверами (фанатиками).

§ 132. Почитание св. икон

Чествуя останки святых, церковь совместно с этим благоговейно употребляет и чествует и священные их изображения или иконы (εἰκών – образ) вместе с изображениями Самого Господа и Бога. Почитание икон, как и мощей святых, выражается в поклонении пред ними, лобызании их, возжении пред ними светильников, каждении, особенных празднествах в дни явления и обретения чудотворных икон и т. п. Конечно, при этом церковь учит почитать и чествовать не вещество, из которого они устроены, и не краски, но относить почитание к лицам изображенным⁷¹⁰).

Священные изображения составляют необходимую принадлежность всех православных храмов, и вследствие этого служат постоянно и понятно для всех посетителей православных храмов проповедью церкви о единстве небесной церкви с земною. Употребление их в частных домах является для верующих также постоянным напоминанием о живом и близком общении с теми, кто изображен на иконах.

В православной церкви св. иконы двоякого рода: на одних из них и наибольшей части их изображены лики св. ангелов и св. человеков Божиих, т. е. существ, созданных и ограниченных местом и временем, а на других изображается триединый Бог, или одно из лиц Пресвятой Троицы: Отец, или Сын, или Дух Святой⁷¹¹).

I. В св. Писании основания для употребления и благоговейного чествования ангелов и святых Божиих человеков даются в примерах употребления и чествования по повелению Божию изображений херувимов. Изображения херувимов были поставлены Моисеем в скинии свидения, или в переносном храме, устроенном им по указанию божественному – по образу, указанному Богом Моисею на горе (Исх. 25:40; Евр. 8:5). Главною святынею в скинии свидения был окованный золотом ковчег завета, находившийся во «святом святых», (то же, что алтарь в христианском храме). На верхней, сделанной из чистого золота крышке, покрывавшей ковчег, и называвшейся

очистилицем, были поставлены (по краям крышки) и укреплены два херувима чеканной работы из золота. Они покрывали крышку крыльями, распростертыми вверх, а лицами обращены были друг к другу и склонены к крышке. Господь Бог открывался Моисею и говорил с ним над крышкою среди двух херувимов (Исх. 25:17–22; Евр. 9:1–5). На завесе, отделявшей «святое святых» от святилища, сделанной из разноцветной шерсти и крученого виссона, искусною работою также были сделаны изображения херувимов (Исх. 26:31). Эта завеса с херувимами соответствовала нашему иконостасу. Скиния вместо крыши и стен имела по четыре покрывала, лежавшие одно на другом; на виссонном внутреннем покрывале и на внутренней стороне его сделаны были также херувимы искусною работою (Исх. 26:1; 36:8). Изображения их соответствовали изображениям святых на стенах и куполах христианских храмов.

В храме Соломоновом, устроенном по образцу переносной скинии, изображения херувимов были еще в большем количестве. Соломон сделал и поставил в середине «святого святых» два кипарисовые и позлащенные изображения херувимов, которые одними крыльями своими соприкасались друг к другу, другими достигали противоположных сторон храма; под их крылья во время освящения храма и был поставлен ковчег (3Цар. 6:23–27; 2Пар. 3:10–13). На всех стенах храма он сделал также резные изображения херувимов (3Цар. 6:29; 2Пар. 3:7). Резные же изображения херувимов были сделаны на двух половинках дверей, чрез которые был вход из храма во «святое святых», и которые соответствуют царским вратам православных храмов. На дверях из притвора в храм или святилище также находились резные изображения херувимов (2Пар. 3:14; 3Цар. 6:29–35; см. Иезек. гл. 41). Господь не только не осудил Соломона за поставление в храме изображений херувимов, но выразил особое благоволение и к строителю храма и к самому храму (3Цар. 9:3; 8:10–12).

Поставленные Моисеем в скинии и Соломоном в храме изображения херувимов не были простым лишь украшением храма, наравне с находившимися в том же храме резными изображениями пальмовых деревьев и цветов, но служили для

возбуждения благоговения и являлись предметом чествования. Это следует из того, что эти изображения находились только в скинии и потом в храме Соломоновом, но не было их во дворцах еврейских царей, столь богато украшенных (3Цар. 7:1–12; 10:16–21; 2Пар. 9:15–20), и в других местах. Поставлены они были там, куда наиболее направлялось поклонение: на вратах храма, на завесе, отделяющей святое святых и на самом ковчеге завета. В слове Божиим изображения херувимов называются местом особенного присутствия Божия, подножием ног Божиих (1Пар. 28:2), местом, где восседает Бог (Пс. 79:2). Евреи и не могли не придавать религиозного значения изображениям херувимов, так как, согласно с учением откровения, чтили ангелов, как высших человека существ, посредствующих между Богом и людьми, чрез которых Он охраняет или наказывает людей (Пс. 33:8; 90:10–11; 2Цар. 24:16; Дан. 6:22), которые молятся Богу за вверенных им людей (Дан. 10:13) и, наставляя их на правый путь, умилоствуют Бога (Иов. 33:23–24), чрез которых дан на Синае и самый закон (Деян. 7:53; Гал. 3:19; Евр. 2:2). Иисус Навин оказал благоговейное почитание архангелу под стенами Иерихона (Нав. 5:13–15). Поклонялись ли евреи пред изображениями херувимов, лобызали ли их, об этом не сказано в св. Писании, но несомненно, что к изображениям их имели благоговейное чувство (2Цар. 6:2; 1Цар. 4:4; Дан. 3:53–54).

С этими ветхозаветными священными изображениями имеют точное сходство и христианские изображения сожителей ангелов и близких к Богу святых человеков, как молитвенников, руководителей и помощников членов церкви земной в соделовании ими своего спасения. Если изображения херувимов были устроены по повелению Самого Бога, то не законно ли простирает такое повеление и на употребление священных изображений в храмах христианских и вне храмов? Если бы такое употребление было не угодно Богу, или не согласно с христианскою религиею, то несомненно упомянули бы об этом Иисус Христос и апостолы. Между тем Иисус Христос, пришедший не разрушить, а исполнить закон, никогда не выразил Своего порицания ни храму, ни священным его

принадлежностям; напротив, он охранял святость храма с его предметами, как дома молитвы и дома Отца Его (Лук. 19:46; Иоан. 2:16–17). Равно и апостолы нередко ходили в храм для проповеди и молитвы (Деян. 2:46; 3:1; 5:20–21; 22:17; 24:11) и чрез это заявили самым делом, что и христианам, когда представится возможность, необходимо будет иметь подобные же, только более приспособленные к потребностям христианского богослужения, храмы, т. е., что и в христианских храмах уместно и позволительно употребление священных изображений, изображений существ хотя и созданных и ограниченных временем и местом, но высших из созданных Богом, наиболее близких к Нему, не херувимов только, но и вообще ангелов и святых человеков, предстоящих с ангелами престолу Агнца (Апок. 4:4. 8–10; 7. 9. 11. 15), как ветхозаветных праведников, возведенных на небеса в сожительство св. ангелов после крестной смерти Иисуса Христа, так и всех новозаветных прославленных праведников, особенно Богоматери⁷¹²).

С изображениями ангелов и святых людей употребляются в христианской церкви изображения Божества. Бог Отец изображается в виде Ветхаго деньми (Дан. 7:9; см. Апок. 4:2–3), Сын Божий – в человеческом виде, как младенец, отрок и муж зрелого возраста, Дух Святой – в виде голубя, а духовные дары Его – в виде огненных языков.

В ветхом завете не было изображений Божества, подобных христианским изображениям. Бог не открывался целому еврейскому народу, вследствие склонности этого народа к идолослужению, в каком-либо телесном образе, а потому невозможно было и изображение Божества. Тайна о Св. Троице также не была открыта в ясном свете. Во время законодательства на Синае Бог явил Свое присутствие этому народу не в определенном образе, а в пламени, дыме, громах и молниях, так что народ в страхе отступил от горы и стал вдали (Исх. 19:16–17; Втор. 4:10–12). Но и страх мало действовал на этот чувственный народ. Вскоре после синайского богооткровения евреи слили себе золотого тельца и сказали: *вот бог твой, Израиль, который вывел тебя из земли*

египетской (Исх. 32:4), и потом часто отступали от единого Бога. Моисей, напоминая евреям о явлении Бога при даровании законов, говорил им: *твердо держите в душах ваших, что не видели никакого образа в тот день, когда говорил вам Господь на горе Хориве из среды огня, дабы не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира, представляющих мужчину или женщину* (Втор. 4:15–16), т. е., чтобы вообще не стали представлять Его подобным человеку. Вместо изображения лица Божия дано было евреям изображение имени Божия (Исх. 28:36–38; Прит. Сол. 18:24)⁷¹³). Но во времена новозаветные в лице Иисуса Христа *Бог явился во плоти* (1Тим. 3:16; сн. Кол. 2:9), обитало и жило с нами Слово ипостасное, и мы видели славу Его, славу как Единородного от Отца (Иоан. 1:14). Будучи сиянием славы и образом ипостаси Отца (Евр. 1:3), Он показал в Себе и образ Отца, Бога невидимого (Кол. 1:15; 2Кор. 4:4). *Видевый Мене, виде Отца*, говорил Он ап. Филиппу (Иоан. 14:9). Равно и Дух Святой открылся, когда нисшел на Иисуса Христа при крещении *телесным образом, яко голубь* (Лук. 3:22), и на апостолов – в виде *как бы огненных языков* (Деян. 2:3).

Такие откровения и явления Бога людям в новом завете самым делом показали, что настало время чтить Его и чрез иконы и изображения, что люди настолько духовно созрели, что для них изображение Божества в определенных образах, в каких Он открылся, не послужит поводом и основанием к сближению единого Бога, троичного в лицах, с богами языческими.

Запрещая еврейскому народу изображать Бога в определенном образе, дабы он не сравнил Его с богами языческими, ветхий завет однако готовил людей к введению в храмы Божии изображений Божества. Так, явления Бога и Его славы относительно совершенным членам церкви ветхозаветной в образах определенных, и по преимуществу в виде человека, предъизображая собою будущее боговоплощение, готовили людей к пришествию Сына Божия, имевшего явиться в образе человека, а чрез то и к введению в новом завете св. икон как Сына Божия, так и других лиц Св. Троицы. Мало того, в ветхом завете, по повелению

Божью, Моисеем был сделан вещественный образ или прообраз Сына Божия, Иисуса Христа, имевшего висеть на древе крестном (Иоан. 3:14–15). Это был *медный змий* в пустыне (Числ. 21:4–9), взирая на которого человек, обращавшийся с покаянием, исцелялся от последствий укушения ядовитыми змеями, исцелялся не тем, на что взирал (т. е. не самым змеем), но *Спасителем всех* – Богом (Прем. Сол. 16:7¹⁴). Это показывает, что заповедь ветхого завета о неделании изображений Божества имела значение не безусловное и для евреев, и подлежала изменению (Евр. 7:12). Был в ветхом завете и особого рода образ Бога вообще. Так, *ковчег завета*, устроенный Моисеем также по повелению Божью, и поставленный в важнейшей части ветхозаветного храма – во святом святых (Исх. 25:10 и сл.; Втор. 10:1–3) был не что иное, как видимый образ присутствия Бога невидимого, – образ, всегда напоминавший иудеям Иегову и возводивший мысль их к Первообразу. Когда поднимали ковчег в путь, Моисей (обращаясь к ковчегу) говорил: *восстань, Господи, и рассыплются враги Твои, и побегут от лица Твоего ненавидящие Тебя!* А когда останавливался ковчег, он говорил: *возвратись, Господи, к тысячам и тьмам Израилевым* (Числ. 10:35–36)! *Пред Господом плясати буду... буду играти и плясаши пред Господом*, сказал Давид в ответ на укор дочери Сауловой – Мелхолы за плясание его пред ковчегом завета (2Цар. 6:21; см. Нав. 6:5–7; 4Цар. 18:22 и др.). Пред ковчегом завета, как образом присутствия Божия, иудеи поклонялись: *(возносите Господа Бога нашего и поклоняйтесь подножию ногу Его*, т. е. кивоту завета Господня, *яко свято есть*, говорил пр. Давид (Пс. 98:5; см. 1Пар. 28:2), как поклонялись и вообще храму Господню с его святынями и изображениями (2Цар. 12:20; Пс. 5:8). Равно по повелению Господню совершалось каждение фимиамом и возжжение светильников над кивотом (Исх. 30:7–8; см. 40:5).

II. В церкви христианской употребление и почитание икон получило начало во времена глубокой древности. Так, по древне-церковному преданию, первую христианскую иконою был нерукотворенный образ Спасителя, впечатленный

непосредственно Самим Иисусом Христом на убрусе или полотенце, и посланный им к эдесскому Авгарю (князю)⁷¹⁵). Подобное же предание считает одним из первых иконописцев ев. Луку, который писал и оставил иконы Божией Матери, с благоговением передававшиеся из рода в род (у нас – Владимирская)⁷¹⁶). У христиан священные изображения, таким образом, стали входить в употребление в век апостольский.

Несомненно, что употреблялись эти изображения и во II и III веках, не смотря на гонения и преследования христиан. В виду этих гонений употребление и почитание икон, конечно, тогда не могло быть широко развитым. Опасения выдать себя и иконы язычникам вынуждали христиан прямые и ясные изображения заменять условными – символическими и аллегорическими, как об этом свидетельствуют многочисленные и разнообразные памятники церковной живописи, найденные в вырытых под землю усыпальницах, или катакомбах, где первенствующие христиане собирались для совершения богослужения и погребали своих усопших⁷¹⁷). Наиболее распространенными из таких изображений были изображения Спасителя под видом доброго пастыря, несущего овцу на своих раменах⁷¹⁸), под видом рыбы, металлическое изображение которой носилось на шее вместо креста⁷¹⁹), под видом агнца, ибо Он взял на Себя грехи мира (Иоан, 1, 29, 36; Ис. 53:7), а также якоря (символ христианской надежды, – см. Евр. 6:18–19), павлина (символ бессмертия), голубя (символ Духа Св., сошедшего на Иисуса Христа при крещении), феникса⁷²⁰), а также монограммы, означающие как Христа, так и крест, на котором Он распят⁷²¹).

Но кроме таких изображений найдены в катакомбах (на стенах, на гробницах и других предметах) сохранившиеся из II и III века и другие, ясные, не символические священные изображения Спасителя и событий из Его земной жизни, как, напр., Его рождества и крещения, чудесного претворения Им воды в вино, исцеления слепорожденного, чудесного насыщения множества народа, исцеления кровоточивой жены, беседы с сарма-рянкою, воскрешения Лазаря и др. В тех же катакомбах открыты изображения Богоматери с младенцем Иисусом и звездою вверху и поклонения Ему волхвов, образ

благовещения Божией Матери, изображение Ее с младенцем Иисусом и распростертыми руками (напоминает нашу икону Знамения Божией Матери), с апостолами Петром и Павлом. Наконец, сохранились в катакомбах же найденные и тоже древнейшие изображения ветхозаветных праведников и библейских событий, напр., Авраама, приносящего в жертву Исаака, Моисея, источающего из скалы воду, пр. Илии, Ионы, извергаемого из китова чрева, пр. Даниила и трех отроков, а также и новозаветных, напр., Иоанна Предтечи, праведного Иосифа, мученицы Агнии⁷²²). Все такие изображения имели у древних христиан, несомненно, религиозное значение, и не были, следовательно, лишь простыми украшениями, так как они находились в таких местах, куда первенствующие христиане собирались не для какого-либо любопытства или эстетического наслаждения произведениями живописи, а для совершения богослужения, для принесения бескровной жертвы. Сообразно с такой целью собраний первенствующих христиан в подземных храмах или катакомбах и самые изображения эти имели назначение воспитывать в верующих религиозные чувства и возводить их к главному предмету чаяний – к церкви небесной.

Об употреблении и почитании икон в первые три века христианства свидетельствуют и церковные учителя и писатели этого времени, правда, не многие, но это частью потому, что многие писания этого времени не дошли до нас и известны нам только по имени, а частью и потому, что, в виду гонений на христиан, христианские писатели побуждаемы были говорить об этом лишь в неизбежных случаях. Так, уже Минуций Феликс, Тертуллиан и Ориген свидетельствуют, что язычники обвиняли христиан за то, что они будто бы боготворили крест Христов и называли их за это поклонниками или служителями креста⁷²³). Названные апологеты, не отвергая того, что христиане действительно почитают крест, старались лишь разъяснить язычникам надлежащий смысл этого чествования, т. е., что христиане, почитая крест, относят всю честь и поклонение к Тому, Кто был распят на кресте.

Тертуллиан свидетельствует, что в его время на потирах обыкновенно находилось изображение Спасителя в виде

доброго пастыря и, значит, вошло в общецерковное употребление⁷²⁴). *Климент александрийский*, говорил о истинном гностике христианине: «останавливая взор на изящных изображениях, он мысли свои устремляет на многих, прежде его достигших совершенства, патриархов, премногих пророков, бесчисленных ангелов и Самого Господа всех, поучающего нас, что и мы можем иметь жизнь, сообразную с самыми высокими образами»⁷²⁵). Св. *Мефодий патарский* (ум. 312 г.) свидетельствует об изображениях в его время ангелов и сил небесных: «устрояемые из золота изображения ангелов Его (т. е. Бога), начал и властей мы устроаем в честь и славу Его», говорит он⁷²⁶). А историк *Евсевий* упоминает о живописных изображениях Петра и Павла, а также Самого Господа, как хранящихся с давнего времени, – с самых первоначальных времен христианства. «Мы уже рассказывали, пишет он, что посредством красок на картинах сохранены лики ап. Петра и Павла, да и Самого Иисуса Христа. Вероятно, древние, следуя обычаю язычников, выражали таким образом уважение ко всем, без различия, благодетелям»⁷²⁷).

С IV века, лишь только наступило время торжества церкви, уже везде открыто, не только в храмах и христианских домах, но и на чем-либо замечательных местах стали в значительном количестве появляться священные изображения как Господа, так и святых Его. Новосозидаемые храмы заботливо были украшаемы священными изображениями. Особенную славу в этом отношении стяжали себе на востоке византийские императоры – *Константин Великий* со своею матерью Еленой, и *Юстиниан*, строитель знаменитой константинопольской Софии – Премудрости Божией, на западе же любовью к строению и благоуукрашению храмов прославился *Павлин*, еп. ноланский. Отцы и учителя церкви IV–VI вв., свидетельствуя о повсеместном почитании св. икон⁷²⁸), находили такое почитание вполне согласным с Писанием, важным и полезным в деле христианского воспитания, опровергали и высказывавшиеся некоторыми возражения против иконопочитания. Обо всем этом, по тщательном обсуждении и исследовании вопроса об иконопочитании, засвидетельствовали и отцы VII-го вселенского

собора, составив следующее, обязательное для членов церкви всех времен, *вероопределение о почитании св. икон*: «не вводя ничего нового, мы неприкосновенно сохраняем все церковные предания, утвержденные письменно или не письменно... Следуя божественному учению святых отцов наших и преданию католической церкви... определяем, чтобы св. и честные иконы предлагались (для поклонения) точно так же, как изображение честного животворящего креста, будут ли они написаны красками или сделаны из мозаики или какого-либо другого вещества, и будут ли находиться в св. церквах Божиих на освященных сосудах и одеждах, на стенах и на досках, или в домах и при дорогах, а равно будут ли эти иконы Господа Иисуса Христа, или Владычицы Богородицы, или честных ангелов и всех святых и праведных мужей. Чем чаще они при помощи икон делаются предметами нашего созерцания, тем более взирающие на эти иконы возбуждаются к воспоминанию о самых первообразах, приобретают более любви к ним и получают более побуждений воздавать им лобзание, почитание и поклонение, но никак не то истинное служение, которое, по вере нашей, приличествует только божественному естеству». Тот же собор определил: «обзывающим священные иконы идолами – анафема»⁷²⁹).

Иконопочитание, таким образом, имеет для себя твердые основания и в учении слова Божия и в учении и примере вселенской церкви.

К благоговейному чествованию св. икон побуждают христиан и чудеса, совершаемые Самим Богом чрез св. иконы. Если бы почитание св. икон было противно воле Божией, то, конечно, Господь не стал бы совершать чрез них знамения и чудеса. Сказаниями об этих чудесах наполнены летописи как церкви вообще, так в особенности церкви нашей⁷³⁰). Некоторые иконы Христа Спасителя, Его пречистой Матери, святителя Николая и других угодников Божиих, по обилию совершавшихся от них чудес, издревле известны под именем *чудотворных*, и, находясь в разных местах православной церкви, доселе не перестают быть как бы протоками или проводниками Его спасительной для нас чудодейственной силы. Чудеса от св.

икон весьма многообразны, но более же всего через них совершалось и совершается исцелений от тяжких, неизлечимых болезней. В первые времена церкви даром исцеления были наделены совершенные из христиан (1Кор. 12:9). Но в последующее и в настоящее время живым, более совершенным христианам чаще давался и дается дар пророчества и прозрения мыслей, а дар исцелений стал редок; напротив, дар исцелений более изливается от св. икон (и мощей).

Наконец, естественность и благотворность употребления и почитания икон ясна из следующих простых соображений. Если по естественному влечению сердца каждому человеку свойственно желание иметь у себя изображения любимых и уважаемых лиц за невозможностью видеть их лично, то не естественно ли поэтому иметь христианам у себя изображения Господа, Его Матери, ангелов и святых людей и воздавать им надлежащее чествование, возвышаясь мыслью от изображения к первообразу? Возможно ли, чтобы кто-либо истинно почитал лицо изображенное и в тоже время ругался над его изображением? При том же иконы напоминают нам о бесчисленных благодеяниях к нам Господа и святых Его, о тех отношениях, которые должны мы иметь к ним, о тех высоких подвигах, которым нам нужно подражать. Отсюда, почитание икон может возбуждать и воспитывать в нас чувства веры, надежды и любви. Иконы в этом отношении справедливо древние учителя уподобляли книгам, общедоступным и удобопонятным для всех, образованных и необразованных, написанных вместо букв, лицами и вещами⁷³¹).

III. Иконопочитание имело противников как в древние времена, так имеет их и ныне. В VIII веке греческими императорами иконоборцами было даже воздвигнуто жестокое гонение на чтителей св. икон, продолжавшееся около 60 лет (при императорах Льве III Исаврянине и его преемниках – Константине Копрониме и Льве Хозаре), до VII-го вселенского собора (787 г.), утвердившего иконопочитание. Возобновлялись гонения против иконопочитания и в IX веке (при Льве V армянине и его преемниках), пока оно не было восстановлено при императрице Феодоре⁷³²). Возникло иконоборчество

главным образом из монофизитства и монофелитства, отвергавших непреложность соединения двух естеств в Иисусе Христе и допускавших поглощение в Нем человечества божеством, которое неопишимо, откуда само собою вытекало отвержение иконы Иисуса Христа, а вместе с этим – и вообще священных изображений. С падением иконоборчества и до появления реформации XVI в. против иконопочитания восставали лишь отпавшие от церкви сектанты (петробрусиане, кафары, павликиане, богомилы и виклефиты). Но в протестантстве отрицание почитания икон и доселе составляет отличительную его особенность от других христианских исповеданий. Употребление священных изображений в храмах и в частных домах для украшения оных, для напоминания о событиях священной и церковной истории, по мнению протестантов, может быть допускаемо и может быть полезным, но не должно быть религиозного почитания икон⁷³³). Разного же рода сектанты (штундисты, духоборцы, молокане и пр.) отвергают уместность и такого употребления икон. Эти новые иконоборцы иконопочитание прямо называют идолопоклонством, иконы – идолами, кумирами, образами зверя и т. п., к чтителям икон относят все обличения древними пророками евреев за уклонение их в язычество, а над самими иконами позволяют нетерпимые кощунственные действия.

В свое оправдание как древние, так и новейшие противники иконопочитания, главным образом, указывали и указывают на то, что будто бы употребление и почитание икон запрещается второю заповедью Моисеева десятисловия (Исх. 20:4). Но понимание этой заповеди в смысле запрещения иконопочитания, с отождествлением при этом икон с идолами, неправильно.

Правда, по смыслу этой заповеди, читаемой в составе речи, Иегова, Бог завета и откровений, не должен быть ни представляем, ни изображаем в виде кумира, изваяния (слав. *кумир*, евр. *Phesel* – изваянный идол, истукан; сн. Втор. 4:16. 23; у LXX – *εἰδωλον*) и под другими формами или образами («всякое подобие», евр. *bekol temuna*; *temuna* – образ, облик, у LXX – *ὁμοίωμα*; сн. Втор. 4:15; Иов. 4:16; Пс. 16:15), являющимися

воспроизведением светил небесных (*на небеси горе*), людей, скота, птиц, гадов (*на земли низу*) и рыб (*в водах под землею*; см. Втор. 4:16–19). Но нарушают ли христиане вторую заповедь, почитая иконы? Нет. Запрещение делать изображения Иеговы в ветхом завете основывалось на том, что Он невидим, что давая заповеди еврейскому народу на горе, Он не являлся им в каком-либо видимом образе, дабы евреи, склонные к чувственности и идолопоклонству, не уподобили Его языческим богам и не стали представлять Его существом телесным и ограниченным (Втор. 4:11–19). Но в новом завете в лице Иисуса Христа открылась вся полнота Божества телесне; были откровения триединого Бога на Иордане, на Фаворе, в день Пятидесятницы, в видениях Иоанна Богослова (Ап. 4 и 5 гл.). Людям совершенным Бог и в ветхом завете открывался в более определенных образах, чем это было при Синае. Все это показывает, что вторая заповедь о неделании изображений Божества имела значение не безусловное и для евреев, и подлежала пременению (Евр. 7:12). Это пременение сделано было Самим Богом еще в ветхом завете по даровании этой заповеди ради грядущего нового завета (изображение медного змия и ковчег завета); тем более она подлежала пременению в новом завете, когда Бог явился во плоти. Хорошо разъясняет это св. *И. Дамаскин*, много подвизавшийся за св. иконы. «Как сведущий врач, пишет он, не всем и не всегда дает одно и то же лекарство, но каждому приличное и полезное, смотря по свойству страны, болезни и времени, иное младенцу, иное возрастному, так и совершеннейший Врач душ (Бог) находившимся в детском еще возрасте и изнемогавшим от болезни идолослужения, и считавшим идолов богами, и поклонявшимся им, как богам, и отвергавшим поклонение Богу, и воздававшим славу Его твари, запретил делать Его изображения. Ибо невозможно делать изображения Бога – бестелесного и невидимого, и невещественного и не имеющего ни внешнего вида, ни очертания, и непостижимого... *Не сотвориши себе кумира, всякого подобия, не поклониши им, ниже послужиши им...* Такой закон дан был иудеям по причине склонности их к идолослужению. Мы же, которым дано, избежав

суеверного блуждения, познав истину, находиться в чистом (и святом) общении с Богом и служить одному только Богу, изобиловать совершенством богопознания и, по миновании детского возраста, достигнуть в мужа совершенна, – не находимся более под пестуном, так как получили от Бога способность различать, и знаем, что может быть изображаемо и что не может быть выражено посредством изображения... *Образа Его, говорит Писание, не видесте...* Бога невидимого изобразить, конечно, не возможно. А когда увидишь Бестелесного ради тебя вочеловечившимся, тогда делай изображение человеческого Его вида. Когда Невидимый, облекшись в плоть, становится видимым, тогда изображай подобие Явившегося. Когда Тот, Кто будучи, вследствие превосходства Своей природы, лишен количества и качества, и величины, Кто *во образе Божии сый, приим зрак раба*, чрез это сделался ограниченным в количественном и качественном отношениях и облекся в телесный образ, тогда начертывай на досках и выставляй для созерцания Восхотевшего явиться, начертывай неизреченное Его снисхождение, рождение от Девы, крещение во Иордане, преображение на Фаворе, страдания, освободившие нас от страстей, чудеса – признаки божественной Его природы и деятельности, совершаемые при посредстве плоти, спасительное погребение Избавителя, восшествие на небо; все рисуй, и словом, и красками, и в книгах, и на досках»⁷³⁴).

Что же касается отождествления икон с идолами или кумирами, то это намеренная хула на св. иконы. Кумиры или идолы суть изображения божеств языческих, но боги язычников не суть боги (Гал. 4:8), а вымыслы человека (Деян. 17:29), обоготворившего тварь вместо Творца (Рим. 2:21): *вемы, яко идол ничтоже есть в мире* (1Кор. 8:4; сн. 10:19; Прем. Сол. 15:17; Пс. 95:5). Иконы же суть изображения истинного Бога, в том виде, в каком Он благоволил открыться людям (явлений Божества, но не существа Его), и святых Его, которые в свое время жили на земле и теперь живут на небе. Язычество и осуждается не за употребление изображений Божества вообще, а за изображение мнимых или ложных богов. Мало этого, в

древне-языческом мире, по крайней мере в некоторой его части, там, где ниспадение в чувственность, духовное обьюродение и омрачение сердца (Рим. 1:21) достигали до особенно крайней степени, бездушные, золотые, серебрянные и каменные изображения идолов и сами по себе не только назывались «богами», но часто и совсем признавались за богов, так что и при чествовании их честь прямо относилась к самой вещи или фигуре идола (Прем. Сол. 13:10; 15:8; 15:15; Ис. 44:15–17; Пс. 95:5; Дан. 14:3–6); поклоняясь им, говорили, напр., дереву; «ты мой отец», и камню «ты родил меня» (Иер. 2:27). Почитание икон в таком же смысле, конечно, также было бы своего рода идолопоклонством, но почитаемы иконы должны быть так, чтобы честь почитания относилась не к вещи (дереву, краскам, металлу), а к лицу изображенному...

Из сказанного понятно, что вторую заповедь закона Моисеева о неизображении Божества не должно относить в новом завете к изображениям триипостасного Бога, а следует понимать ее в том смысле, что христиане, во-первых, не должны поклоняться идолам языческим, как изображениям ложных богов, а во-вторых, и изображения истинного Бога не должно почитать за самое Божество⁷³⁵).

Противники иконопочитания указывают далее, что в новом завете нет заповеди о почитании икон, а ветхозаветные узаконения относительно херувимов не имеют значения, ибо отменена скиния (Евр. 9:8–10), а храм еврейский разрушен. Посему не должно быть в новом завете не только изображений Бога, но и ангелов и святых. Правда, нет в новом завете заповеди о почитании икон, но нет в нем и запрещения. Воля же Божия о почитании икон достаточно выражена в повелении изображать херувимов. О несовместимости с христианством этого повеления не говорит ни Иисус Христос, ни Его апостолы. Оно и не может быть несовместимым, ибо по существу почитание изображения ангелов и святых людей является почитанием Бога, дивного во святых Своих. О том же, что отменено и не отменено из ветхозаветных установлений, должно спросить у вселенской церкви Христовой, которая есть *столп и утверждение истины* (1Тим. 3:15), а не полагаться на

собственные соображения, памятуя наставление апостола: *братие моя, не многие делайтесь учителями, т. е. в отношении веры, зная, что мы подвергаемся большому осуждению (Иак. 3:1)*. Скиния, как храм Божий, не отменена в новом завете, равно как не могло быть отменения повеления и о изображении херувимов, ибо херувимы и доселе служат престолом славы Божией на небесах.

Утверждают, будто первенствующая церковь не знала иконопочитания, что собор эльвирский (305 г. в Испании) одним из своих правил запретил употребление икон в храмах, что учителя первых трех веков, (напр., Иустин, Афинагор, Тертуллиан, Минуций, Феликс, Арновий) на упреки язычников – «почему христиане не имеют изображений»? не отрицали справедливости этих упреков, и порицали за почитание изображений как язычников, так и еретиков, что иконопочитание хотя и стало утверждаться особенно с V века, но многими рассматриваемо было, как языческое нововведение, а окончательно утвердилось лишь со времени VII-го вселенского собора. Но такие утверждения произвольны. Возникновение иконоборчества показывает, что иконопочитание тогда было общепринятым. История удостоверяет, что оно существовало и в самые первые века христианства, хотя вследствие особых обстоятельств церкви не было в ней ни так открыто, ни так повсеместно, как это сделалось в IV и особенно V веке. Не основательна также ссылка на находящиеся будто бы свидетельства против иконо- почитания у древнейших учителей церкви. Правда, они обличали язычников за употребление и почитание последними идолов, и говорили, что у христиан нет языческих изображений, но это не значит, что они были противниками и иконопочитания: осуждали они язычников собственно за идолослужение, за боготворение кумиров, а не за употребление изображений вообще. Знакомить же язычников в своих апологиях с имевшимися у христиан священными изображениями, конечно, им не было надобности⁷³⁶). Точно также если у некоторых древних писателей встречается осуждение еретиков, употреблявших иконы, то они вменяли в преступление означенным еретикам не употребление икон, а то,

что еретики, наравне с изображениями Спасителя и ап. Павла, чтили изображения Гомера, Пифагора, Платона, Аристотеля, и притом воздавали всем этим изображениям чествование божеское, по обрядам языческим, приносили пред ними жертвы и, следовательно, впадали в идолопоклонство⁷³⁷).

Ссылаются еще на определение эльвирского собора (324 г.), воспретившего употребление икон в храмах⁷³⁸). Но самым этим запрещением предполагается, что иконы тогда были употребляемы в храмах. Отцы этого собора, нужно думать, высказали здесь свое личное мнение, имевшее значение лишь для испанской церкви; на другие церкви, за пределами Испании, это определение не распространялось. Но почему именно последовало это местное и, конечно, временное запрещение, это пока не считается точно установленным. Быть может, запрещение последовало потому, что тогда было время Диоклетианова гонения на христиан, когда язычники часто вторгались в христианские храмы и подвергали поруганию священные изображения христиан (собор говорит об изображениях на стенах храмов, следовательно, видимых всеми, но не касается других изображений), или, быть может, потому, что в Испании не было хороших художников, которые бы удовлетворительно могли изображать красками священные события и лица, а, быть может, и потому, что иные из простодушных христиан боготворили иконы, и отцы собора своим запрещением хотели предотвратить соблазн. Вообще же ясно, что запрещение эльвирского собора имеет частный, а не всеобщий характер, и вытекает из местных причин, а не из принципиального отрицательного воззрения на употребление икон⁷³⁹).

Наконец, противники иконопочитания являются упорно неверующими и в отношении к совершающимся у св. икон чудесным исцелениям и знамениям. Если возможно и существуют чудотворные иконы, то, говорят, почему не каждая икона чудотворна? Почему иконы, если священны, портятся от времени? Почему даже чудотворные иконы подвергаются уничтожению? Но отвергать действительность чудес по молитве пред св. иконою, когда эти чудеса подтверждены достоверными

свидетельствами, это значит относить к самим себе слова Господа: *всякий грех и хула простится человекам, а хула на Духа Святаго не простится* (Мф. 12:31). При вере в чудеса вообще, нет оснований сомневаться в возможности чудес и чрез иконы. По свидетельствам откровения, вещественные предметы не раз служили проводниками чудодейственной силы, напр., ковчег завета при переходе евреев чрез Иордан (Нав. 3 и 4 гл.) и во время пребывания в земле филистимлян (1Цар. 4–6 гл.), медный змий во время укушений евреев ядовитыми змеями в пустыне (Числ. 21:8–9), милоть при Илии, разделившая воды Иордана (4Цар. 2:14), главотяжи и убрусцы ап. Павла и даже тень ап. Петра (Деян. 19:12; 5:15). Почему же не могут быть такими проводниками чудодейственной силы Божией и св. иконы? Не все иконы являются имеющими чудодейственную силу потому, конечно, что такова воля Божия. Если бы от всех икон совершались явные чудеса, то можно было бы подумать, что они совершаются сами собою и самими иконами. Господь творит чудеса там, где хочет, и где находит это полезным. Говорят, если иконы священные, то почему они подвергаются порче и даже уничтожению, не исключая и чудотворных? Но закон разрушения на всем пространстве земном действует одинаково и изменить его может только Тот, Кто его установил. Могут подвергаться уничтожению и чудотворные иконы (кража, напр., чудотворной иконы Божией Матери в г. Казани, сопровождавшаяся, может быть, и уничтожением ее), но не нужно забывать, что и Сам Христос Спаситель подвергся заушениям и оплеванию, распятию и пронзению копием.

§ 133. Моочитание св. иконлитвы Церкви за умерших

Как существует союз веры и любви между церковью земною и совершенными членами церкви небесной, так существует подобный же союз между членами церкви земной и отшедшими из настоящей жизни несовершенными христианами, но умирающими в общении с церковью. Выражением этого союза служат молитвы членов церкви земной за умерших с верою и покаянием, в надежде блаженного воскресения. «Веруем», учат восточные патриархи, что «души людей, впадших в смертные грехи, и при смерти не отчаявшихся, но еще до разлучения с настоящею жизнью покаявшихся, только не успевших принести никаких плодов покаяния (каковы: молитвы, слезы, коленопреклонения при молитвенных бдениях, сокрушение, утешение бедных и выражение в действиях любви к Богу и ближнему, что вселенская церковь с самого начала хорошо назвала достодолжным), – души таких людей нисходят во ад и терпят за учиненные ими грехи наказание; впрочем они питают надежду на избавление от него. Освобождает же их верховная Благость по молитве иереев и за благотворения, которые ради отшедших совершают родственники каждого из них; при сем особенно имеет великую силу бескровная жертва, которую в частности приносит священнослужитель для каждого христианина о его присных, вообще же за всех повседневно приносит кафеолическая и апостольская церковь» (18 чл.). Божественная литургия, молитвы и милостыни, которые живыми приносятся за усопших, находящихся во аде, «похищают от уз ада их души» (Прав. исп. Отв. на вопр. 64), «вспомоществуют им к достижению блаженного воскресения» (Кат. 11 чл.), т. е. способствуют им очищаться от грехов, получить от Бога прощение их и переходить в лучшее состояние. «Время освобождения» таковых душ от уз ада, конечно, для нас не может быть известным: «что бывает освобождение людей от мучений (т. е. загробных), даже до общего воскресения и суда, мы знаем и веруем, а когда, не знаем,” говорят восточные патриархи⁷⁴⁰).

I. В откровении нет прямо выраженной заповеди о молитвах за умерших. Однако это не значит, что в Писании не находится положительных оснований для убеждения в необходимости и благотворности таких молитв.

Откровение учит, что умершие с верою во Христа и покаянием, хотя и не успели принести сами плодов, достойных веры и покаяния, и не прияли небесных наград, не отторгнуты от тела церкви. Они вместе с нами, не смотря на видимое удаление от нас, продолжают принадлежать к одному и тому же телу Христову (Еф. 1:23; Кол. 1:18), и так же, как и земнородные и небожители, *воздают поклонение* Иисусу Христу (Филип. 2:10–11), хотя и не свободны от страданий и томлений душевных. Перестают быть членами церкви лишь те из усопших, которые сами отторгли себя от нее еще при жизни, исполнили меру беззаконий, умерли нераскаянно и признаны правдою Божиею неспособными и недостойными блаженной жизни навсегда. Как перешедшие в иную жизнь с семенами веры и благочестия, а не ожесточенными во зле, души таковых несовершенных христиан, заключенные во аде, конечно, могут глубоко раскаиваться в грехах земной жизни, чувствовать к ним отвращение, и стремиться ко благу, к которому были иногда равнодушны на земле, всем своим просветленным сознанием, всем своим свободным от уз житейских существом, и, стало быть, не неспособны к блаженной жизни. Но собственными силами они не могут освободиться из уз ада, как и до пришествия Христова находившиеся во аде души не сами собою избавились от него, как не может освободиться от уз темничных должник, заключенный в темницу за неуплату долгов, если кто-либо не окажет ему милости, заплатив его долг. Такое состояние усопших, не достигших полноты духовно-нравственного совершенства, что может вызвать в земных их собратиях и сочленах тела Христова, как не желание и готовность улучшить и облегчить их состояние? Но сами собою мы не можем оказать им помощи. Путь к освобождению от уз ада открыл и проложил Своим крестом Разрушитель ада, изведший оттуда вместе с Собою души, уверовавшие Его проповеди. И ныне Он имеет *ключи ада* (Апок. 1:18), т. е. власть

отверзать врата ада и заключать оные, низводить во ад и возводить из оногo (1Цар. 2:6; Тов. 13:2) тех узников, которые делаются достойными Его милосердия. Следовательно, для спасения усопших от уз адовых остается одно – молить Владыку живых и усопших о милосердии, и, не надеясь на одни свои прошения, просить о том же ходатайства пред Ним совершеннейших сочленов церкви небесной, и Его верных слуг и друзей – святых Божиих. Такое обращение с молитвами об усопших так целесообразно и естественно, что оно, без всяких сторонних соображений и внушений, само собою возникает необходимо в каждой истинно верующей и доброй душе. Оно есть плод *николи же отпадающей любви* (1Кор. 13:8), простирающейся и на живущих в удалении от нас, за гробом, – той любви, для которой нет закона, нет запрета (Гал. 5:23). В уповании на эту любовь и сами умирающие при отшествии из земной жизни просят своих друзей и знакомых, как говорится в церковной песне, «непрестанно молиться о них Христу Богу, да не низведет» Он умирающего «на место мучений, но да вчинит, идеже свет животный».

Молитвы за усопших и благотворность этих молитв для усопших предполагаются и наставлениями откровения о молитве вообще. Христиане должны любить друг друга, – *не любящий брата пребывает в смерти* (1Иоан. 3:14; сн. 4:8; Мф. 22:37–40), и движимые любовью – помогать друг другу в достижении спасения. Главное средство этой помощи и вместе проявление любви к ближним есть молитва друг за друга. Господь Иисус Христос, Сам молившийся за всех людей и учивший молиться о единстве царства земного и небесного (Мф. 6:10), т. е. о единстве живых и усопших, чтобы Бог одинаково царствовал и на небеси и на земли (Иоан. 17:24), заповедовал молиться даже за врагов: *молитесь за творящая вам напасть и изгонящая вы* (Мф. 5:44). Апостолы увещевают молиться за всех людей, без обозначения места, где они находятся, времени и обстоятельств, которые они переживают: *молитесь друг за друга, яко да исцелеете; много бо может молитва праведнаго поспешествуема* (Иак. 5:16); *молитесь за вся человеки* (1Тим. 2:1; Еф. 6:18–19). Кто нуждается в молитве,

о том и должно молиться. А нуждаются все люди, как живущие на земле, так и усопшие, ибо умершие, как и живущие, равно для Бога *живи суть* (Лук. 20:38; Рим. 14:8). И может ли усердная молитва остаться бесплодной для умершего, когда и Сам Бог не хочет смерти грешника, но желает ему спасения (Иер. 38:11), и когда дал верующим обетование: *аще что просите от Отца Моего во имя Мое, то сотворю, да прославится Отец в Сыне* (Иоан. 14:13); *вся, елика аще вопросите в молитве верующе, примете* (Мф. 21:22). Ап. Иоанн положительно свидетельствует: *вемы, яко послушает нас, еже аще просим; вемы, яко имамы прошения, ихже просихом от Него* (1Иоан. 5:15; 3:22). По молитвам нашим Он дает в частности живот и брату, согрешающему грехом не к смерти (16 ст.). По наставлениям апостола, бесплодна молитва об отпущении грехов лишь для тех из ближних, которые впали в непростительный грех – грех к смерти. *Аще кто узрит брата своего согрешающа грех не к смерти, учит он, да просит, и даст* (Бог) *ему живот, согрешающему не к смерти. Есть грех к смерти; не о том глаголю, да молится. Всяка неправда грех есть, и есть грех не к смерти* (1Иоан. 5:16–17). Под «грехом к смерти» у апостола разумеется, как это открывается из содержания, характера и написания послания с целью предостеречь от антихристианства, отрицания Иисуса, как во плоти пришедшего Христа, тот грех, который возвращает брата – христианина в состояния отчуждения от Бога, состояние рабства миру, греху и диаволу, из которого он вышел чрез веру в Иисуса Христа (3:14 и др.), иначе – удаление от веры, что Иисус есть Христос Сын Божий, полный разрыв союза со Христом. Таковые, по словам ап. Павла, *вновь распинают в себе Сына Божия и ругаются Ему*, доходя до состояния, исключающего возможность обращения ко Христу (Евр. 6:6). Очевидно, это такой же грех, как и хула на Духа Святого, о которой Спаситель говорил, что она не простится *ни в сей век, ни в будущий* (Мф. 12:32). Но все умершие с истинным раскаянием во грехах и верою во Христа свободны от смертного греха уже по тому одному, что они раскаялись, хотя бы и впадали прежде в тяжкие грехи, и, следовательно, молиться за

них и можно и должно, и молитва может быть благотворною для них⁷⁴¹). Господь даровал прощение грехов и обетование раю разбойнику, сознавшему тяжесть своих преступлений и воззавшему ко Господу о помиловании (Лук. 23:42).

Дела благотворения, совершаемые по завещанию усопших или в память их, усиливают действенность молитв за усопших, способствуя улучшению их загробного состояния и спасению. Это понятно. Дела благотворения, как дела любви к ближним, не могут не быть угодными Богу. Устами премудрого Сам Бог свидетельствует: *милая нища, взаим (взаимы) дает Богу* (Притч. 19:17; см. Сир. 7:10). Христос учил, что милостыня, подаваемая ближним, есть даяние Ему Самому: *понеже сотвористе единому сих братьев Моих меньших, Мне сотвористе* (Мф. 25–40). Если же Бог так снисходит к нам, что дела любви к ближним готов принимать, как даяние Ему Самому, то, конечно, и мы можем молить Его, чтобы благотворения ближним от лица или имени усопшего, совершаемые во имя Христово, были усвоены Им усопшему, так как сам он не имеет возможности в загробной жизни оправдать свое покаяние непосредственно им самим совершаемыми делами любви и милосердия. Молитва при посредстве живой веры сильна сделать их его собственностью. «Делающий приношение за умершего, учит св. *Афанасий*, поступает подобно тому, как если бы кто, во время болезни малолетнего сына, принес в храм Божий свечу, елей и фимиам, и от лица дитяти возжег оные о здравии его. Не само дитя приносит сие, подобно как и при крещении не само произносит отрицания и обеты, между тем все принесенное вменяется самому младенцу. То же надобно думать и об усопшем, т. е. свеча, елей и фимиам, и вообще все, приносимое для его спасения, вменяется ему так, как бы он сам все то приносил»⁷⁴²). Дела любви и милосердия к ближним могут способствовать блаженному воскресению усопших и чрез то, что умножают число людей, возносящих молитву о спасении усопшего. Св. *И. Златоуст* преподает такое наставление по поводу смерти грешника: «о нем ли не будем плакать? Его ли не постараемся исхитить от опасностей? Есть, подлинно есть возможность

облегчить его наказание, если пожелаем. Так, если будем совершать за него частые молитвы; если будем подавать милостыню, – то, хотя он сам был и недостойн, Бог услышит нас. Если ради Павла Он спасал других, и ради других милует иных, то не сделает ли того же самого и ради нас? Из собственного его имени, из твоего, из чего хочешь, окажи помощь; возлей (на него) елей, или, по крайней мере, воду. Он не может предъявить собственных дел милосердия? Пусть будут хотя родственные. Не имеет совершенных им самим? Пусть будут (совершенные) за него. Таким образом жена может ходатайствовать за него с дерзновением, представив за него потребное для спасения. Чем в больших он виновен грехах, тем более необходима для него милостыня. И не по-этому только, но и потому, что теперь она уже не имеет такой силы, но гораздо меньше... Не о памятниках, не о надгробных украшениях будем заботиться. Ты собери вдовиц – вот наилучший памятник! Скажи (им) имя (покойного); пусть все творят за него молитвы и моления. Это преклонит на милость Бога, хотя и не он сам, а другой за него совершает милостыню. Это сообразно с человеколюбием Божиим. Стоящие вокруг и плачущие вдовицы могут спасти его если не от настоящей, то от будущей смерти. Многие получали пользу от милостын, совершаемых за них другими. Если они и не совершенно (помилованы), то, по крайней мере, получили некоторое утешение»⁷⁴³). Милостыня от смерти избавляет и может очистить всякий грех (Тов. 12:9; сн. 4:10).

Но особенно и преимущественно имеет благотворное влияние на судьбу усопших принесение бескровной жертвы за спасение их, или совершение божественной литургии. На литургии, чрез погружение частиц хлеба в таинственную Христову кровь, омываются грехи поминаемых живых и мертвых, омываются такою кровью, которая *очищает совесть от мертвых дел, во еже послужити Богу живу и истинну* (Евр. 9:14). В литургии Сам Христос есть и священник и жертва (Евр. 7, 17, 27), – и ходатай к Отцу и очищение о грехах (1Иоан. 2, 1, 2), и приносяй и приносимый, *первосвященник во век, который и спасти до конца может приходящих чрез Него к Богу, всегда*

жив сый, во еже ходатайствовати о них (Евр. 7, 24, 25). И можно ли не ожидать прощения и отрады грешнику, когда Сам Сын Царев ходатайствует о прощении его грехов? «Не напрасно установили апостолы, говорит св. И. Златоуст, чтобы при совершении страшных тайн поминать усопших; они знали, что от этого много им выгоды, много пользы. Когда весь народ и священный лик стоит с воздеянием рук, и когда предлежит страшная жертва, то как не умолим Бога, прося за них?»⁷⁴⁴) Св. Кирилл иерусалимский в своем объяснении чина литургии, указав, что церковь поминает «о всех из нас прежде почивших, веруя, что превеликая будет польза душам, о которых моление возносится в то время, как святая предлежит и страшная жертва», пишет далее: «хочу я вас и примером уверить. Ибо я знаю, многие говорят: какая польза душе, с грехами или без грехов отходящей от мира сего, если она поминается в молитве? И что если бы какой царь послал досадивших ему в ссылку, а их ближние потом, сплетши венец, принесли бы ему оный за терпящих наказание, то не сделал ли бы он им облегчения наказания? Таким образом и мы за усопших, если они и грешники, принося Богу молитвы, не венец соплетаем, но Христа, закланного за наши согрешения, приносим, умилоостивляя за них и за нас Человеколюбца Бога»⁷⁴⁵).

Есть в Писании положительные свидетельства, что возможно в будущей жизни прощение Господом некоторых грехов, а, следовательно, и соответственное облегчение участи усопших грешников. Спаситель говорил: *всяк грех и хула, отпустятся человеком, а яже на Духа хула, не отпустится человеком. И уже аще речет слово на Сына человеческого, отпустится ему; а уже речет на Духа Святаго, не отпустится ему ни в сей век, ни в будущий, (Мф. 12:31–32).* Словами *ни в сей век, ни в будущий*, показывается, что отпущение некоторых грехов возможно и бывает не только в здешней, но и в будущей жизни, что непростительна лишь хула на Духа Св. (по Марк. 3:29 – хулителю Св. Духа грех *не отпустится во веки*, т. е. никогда). Такое понимание этих слов Спасителя подтверждается и тем, что у иудеев, разделявших грехи на простительные (грехи слабости, небрежности,

случайности), прощаемые Богом по принесении жертвы за грех (Лев. 4:12; 2Цар. 12:13), и непростительные, виновные в которых подвергались смерти (Лев. 18:22; 15:29–31), было верование в возможность отпущения некоторых грехов и в загробной жизни (2Мак. 12:43 и сл.). Спаситель, без сомнения, обличил бы иудеев, как делал в других случаях, если бы это их верование было ошибочно. Но утверждая лишь о невозможности прощения хулы на Духа Святого ни в сей век, ни в будущий, Он тем Самым дает понять, что другие грехи могут быть отпускаемы людям и при их земной жизни и в загробной, но, конечно, лишь до окончательного решения их участи на страшном суде. Если же возможно отпущение грехов в загробной жизни, то и должно молить об отпущении таковых отшедшим братьям нашим, не повинным в хуле на Духа Святого. А умершие с верою и покаянием в этом грехе, конечно, не повинны⁷⁴⁶).

Наконец, Писание представляет примеры молитвенного поминовения усопших и благотворительности в память их с целью испрошения им прощения грехов. Так, в ветхозаветной церкви существовал во все времена обычай преломлять над умершими хлебы (Втор. 26:14; Иер. 16:17) и при гробах их раздавать неимущим (Тов. 4:17), а также по случаю кончины ближних налагать на себя пост (1Цар. 31:13; 2Цар. 1:12; 3:15), что, конечно, соединялось и с соответственными молитвами. У Иисуса, сына Сирахова, находим такое наставление: *благодать даяния пред всяким живым да будет, и над мертвецом не возбрани благодати* (7:36). Здесь под *благодатию даяния* можно разуметь или дар алтарю, или благотворение бедному. Если это дар алтарю, то слова: «над мертвецом не возбрани благодати», очевидно, значит: принеси жертву по усопшим, или, что то же, молись за усопшего. Если же признать более вероятным, что благодать даяния значит благотворение нищему, то слова: «над мертвецом не возбрани благодати» будут значит: подай милостыню в память усопшего. Ту ли, или другую мысль имел сын Сирахов, обе они предполагают одно, им общее основание, – то, что живущий может и должен делать добрые и душеполезные дела ради усопшего⁷⁴⁷). У пр. Варуха находится и образец молитвы за умерших: *Господи Вседержителю, Боже*

Израиля! взывает он, услежь молитву умерших Израиля и сынов их, согрешивших пред Тобою, которые не послушали гласа Господа Бога своего... Не вспоминай неправд отцов наших (Вар. 3:4–5). Вера в силу молитвы за усопших побудила строгого блюстителя закона и преданий отеческих Иуду Маккавея сотворить молитву за павших в сражении товарищей, *да будет совершенно изглажен содеянный ими* (павшими воинами) *грех* (похищение вещей, посвященных идолам иампийским), и отослать до двух тысяч драхм серебра в Иерусалим, дабы была принесена умиловительная жертва за грех, *да разрешатся от греха* (2Мак. 12:42–45).

В новом завете указывается, что Иисус Христос, молясь пред крестною смертью Своею об оставляемых Им учениках Своих, молился и о благах для них в будущей загробной жизни, т. е. о том, что составляет предмет и наших молитв об умерших: *Отче, взывал Он к Богу Отцу, хощу, да идеже есмь Аз, и тии будут со Мною, да видят славу Мою* (Иоан. 17:24). В преподанной Им молитве словами *да приидет царствие Твое* Он научает молиться не только о том, чтобы пришло к нам царство Божие, но и о том, чтобы оно пришло во все области создания, стало быть и в царство мертвых.

Так точно молились о благах будущей жизни и воздаянии за гробом и св. апостолы: *да даст Господь, пишет ап. Павел, милость дому Онисифора за то, что он многократно покоил меня, и не стыдился уз моих, но быв в Риме, с великим тщанием искал меня и нашел. Да даст ему Господь обрести милость у Господа в оный день* (2Тим. 1:16). Если апостол выразительно желает и просит Господа, чтобы Он оказал милость дому Онисифора, то отсюда следует принять, что сам Онисифор тогда был уже умершим. Апостол просит за него самого: *да даст ему Господь обрести милость в оный день*, в день страшного суда, который всегда предносится взорам апостола. Если же дело действительно таково, то мы имеем здесь апостольскую молитву за умершего.

II. В церкви христианской обычай творить молитвы и приношение за усопших существует от дней апостольских. Во всех древних литургиях, как ни многочисленны они и

разнообразны, нет ни одной, в которой бы не было молитвы за усопших⁷⁴⁸). В древнейших чинах литургий Василия Великого и Иоанна Златоустого, составленных по образцам литургий еще более древним, также находится моление об усопших, «скончавшихся в надежде воскресения к жизни вечной и упокоении их, где зрится свет лица Божия», одинаковое или близкое с находящимися в ныне употребляемых чинах литургий этих св. отцов⁷⁴⁹). Отцы VI всел. собора (трульского) называли чин этих литургий «богопреданным» (ἡ θεόδοτος τάξις), а следовательно, поминовение усопших, входящее в состав их, причислили к «богопреданным» действиям, совершаемым церковью (прав. 32). Обычай молитвенного поминовения усопших сохранился и в еретических обществах, отделившихся от церкви в древнейшее время, как видно из литургий яковитов, армян, ефиопов, сирийцев, несториан и пр. Свидетельствуют о существовании этого обычая в церкви и древнейшие ее учителя. Так, писатели II и III века – Тертуллиан⁷⁵⁰), Киприан карфагенский⁷⁵¹), Арновий,⁷⁵²) говорят о молитвенном поминовении усопших, как установившемся в церкви обычае. О том же свидетельствуют чин литургии и особые наставления о поминовении усопших, находящиеся в «Постановл. апостольских»⁷⁵³). Некоторые же из древних отцов церкви молитвенное поминовение усопших прямо называли *преданием апостольским*, или установлением и узаконением апостольским. «Тайники и самовидцы Слова, говорит св. И. Дамаскин, покорившие круг земный, ученики и божественные апостолы Спасителя, не без причины, не напрасно и не без пользы установили при страшных, пречистых и животворящих тайнах совершать поминовение о верных усопших, что от конец до конец земли владычествующая апостольская и соборная церковь Христа и Бога и содержит твердо и бесприкословно с того времени даже до ныне, и до конца мира содержать будет. Ибо вера христианская, чуждая заблуждений, ничего бесполезного не приняла и не стала бы ненарушимо содержать во веки, но все полезное, богоугодное и весьма спасительное». И еще: «ежели бы сие дело (поминовение усопших) было достойно посмеяния, бесполезно и тщетно, то из числа многих

богоносных святых патриархов, отцев и учителей кому-нибудь пришло бы на мысль прекратить заблуждение. Но не только ни один из них не подумал об уничтожении сего обыкновения, а еще все утверждали оное»⁷⁵⁴).

III. Ворование церкви в уместность и спасительность молитв церкви за усопших и благотворении в память их, как оно ни отрадно для верующего сердца христианского, однако имело противников в древности, имеет их и ныне. В первые три века христианства оно не вызывало сомнений и отрицания, но в IV веке арианин Аэрий молитвы за умерших объявил бесполезными и могущими, при признании за ними спасительного значения для умерших, располагать лишь к нравственной беспечности и даже нравственной распущенности в этой жизни⁷⁵⁵). Позднее отвергали уместность и благотворность молитв за усопших мистико-рационалистические секты, – те же, которые отвергли вообще общение между церковью земною и небесною. Церковь римская, хотя сохранила обычай поминовение усопших, но извратила истинный его смысл и значение своим учением о чистилище и чистилищных наказаниях для грешников, претерпеваемых ими для удовлетворения правде Божией. Учение о чистилище и связанные с ним злоупотребления Римской церкви (индальгенции и продажа их для освобождения от чистилищных наказаний душ умерших) послужили одним из поводов к отвержению реформациею XVI века обычая молиться за умерших. Правда, сам Лютер не отвергал уместности и благотворности для усопших молитв за них и дел милосердия⁷⁵⁶). В одной из символических книг лютеранства также говорится: «мы знаем, что древние говорят о молитве за умерших, которую и мы не запрещаем»⁷⁵⁷). Но такая молитва реформациею не поощрялась и не поддерживалась, и в настоящее время в протестантстве нет обычая совершать общественную молитву за умерших. Допускается и употребляется лишь частная молитва за усопших⁷⁵⁸). Нет закона и обычая совершать общественную молитву за усопших и в англо-американской церкви; не запрещается лишь частная молитва⁷⁵⁹).

Противники учения о молитвах за усопших выставляли и выставляют не мало возражений и недоумений по поводу этого учения. Дадим ответ на эти возражения и недоумения.

В св. Писании, говорят, нет ни прямой заповеди о необходимости молитвенного поминовения усопших, ни обетования о прощении грехов усопшим по молитвам за них; следовательно, молитвы за них противны воле Божией. Правда, прямой и особенной заповеди о молитвах за умерших в Писании нет, но есть общая заповедь о молитвах друг за друга, каковую можно и должно относить и к молитвам за усопших членов всегда живого тела церкви. А указываемые в Писании примеры поминовения усопших и апостольское происхождение в церкви обычая молиться за усопших могут заменять прямую заповедь. Что же касается того, что в Писании не выражено прямого обетования о прощении умерших грешников по молитвам живых, то это сделано «всепроницательною премудростью Божиею», замечает отечественный святитель, может быть для того, чтобы в надежде на пособие (молитв и благотворений), не обленились живущие ранее телесной смерти со страхом свое спасение соделывать⁷⁶⁰). Мы должны сами спасать себя страхом будущего наказания, а не надеждою на непременно прощение грехов по молитвам друзей и за дела милосердия. Возможность прощения грехов после смерти должна быть путеводной звездой для живых в их заботах об умерших, а не о своем собственном спасении. А что надежда спасти умерших от вечной смерти молитвами и добрыми делами для нас, живых, не напрасна, это достаточно указано в общих наставлениях Писания о силе молитвы и возможности отпущения грехов для тех из усопших, которые сохранили способность воспринимать действие божественной благодати.

Молитвы за умерших, возражают далее, будто бы не согласимы и даже противоречат многим свидетельствам Писания. Так, в Писании говорится, что из ада нет избавления и оттуда на небо *не преходят*, почему евангельский богач, мучившийся во аде, сколько ни просил Авраама облегчить ему страдания, получил отказ (Лук. 16:19–31). С другой стороны, – Писание свидетельствует: *лежит человеку единою умереть*,

потом же суд (Евр. 9:27), и что на суде Бог воздаст коемуждо по делом его (Рим. 2:6), что еже бо аще сеет человек, тожде и пожнет (Гал. 6:7), или – *приимет кийждо, яже с телом содела, или блага и зла* (2Кор. 5:10), почему молитвы за умерших не могут изменить их состояния. Но что для находящихся во аде возможно избавление от уз адовых, это видно из того, что Спаситель нисходил по смерти душею Своею во ад, *яко Бог*, и извел оттуда души уверовавших Его проповеди, а также из случаев воскресения мертвых; Господь, имеющий ключи ада и смерти, как низводит в преисподнюю, так может и возводить из ада, почему пр. Давид молился: *изведи из темницы душу мою исповедатися имени Твоему* (Пс. 15:10). Из притчи о богаче и Лазаре видно лишь, что находящиеся во аде сами собою не могут испросить у Бога избавления из ада, и что оно невозможно для таких, каков евангельский богач, но отсюда не следует, что оно невозможно и для всех. Равно в притче не говорится и о том, чтобы оставшиеся в живых братья богача молитвою и благотворениями в память его старались вызвать Божию к нему милость. Для надлежащего понимания выражения притчи о грешниках, что они не переходят из места мучений в лоно Авраамово, необходимо еще иметь в виду, что как на небе *обители мнози суть* (Иоан. 14:2), так, без сомнения, и во аде есть различные обители (3Цар. 4:32; 35:41), соответственно неодинаковому нравственному состоянию людей, и тогда как из одних обителей, где находился и евангельский богач, нет перехода на небо, из других, где находились и ветхозаветные праведники до самого пришествия к ним Христова, где могут находиться и души умерших с верою и покаянием, такой переход возможен. Посему то церковь молит Господа об избавлении усопших именно из уз ада, а не из какого-либо другого места, среднего между адом и раем.

Что же касается приводимых противниками молитв за усопших свидетельств Писания о суде над человеком по смерти и мздовоздаянии, то нужно различать суд двоякий: *частный*, бывающий по смерти каждого человека, и суд *всеобщий* и последний, имеющий быть при втором пришествии Христовом, равно и мздовоздаяние после частного суда, – до

воссоединения души с телом, и мздовоздаяние после всеобщего суда и воскресения мертвых, – по душе и по телу. На последнем суде будет определена окончательно и на вечные времена участь всех людей. После этого суда уже не будет места никакой сторонней помощи и всякая молитва о ближних будет не действительна. Но мздовоздаяние после частного суда не есть еще окончательное и решительное, равно и состояние умерших после этого суда есть состояние лишь предвкушения или предначатия блаженства для одних и мучения для других (но не безразличное и неопределенное). Для душ, сохранивших способность воспринимать действия божественной благодати, не повинных ни в хуле на Духа Святого, ни в грехе к смерти, после этого суда еще есть возможность и время по молитвам церкви очиститься от грехов и сделаться достойными воскресения к блаженной жизни. При свете этих мыслей легко понять, что верованием церкви в очистительную от грехов силу молитвы для тех из умерших, которые скончались в союзе с нею и на земле положили покаянием начало своему спасению, нисколько не ослабляется в своей силе учение откровения о том, что каждый получит на суде Божиим соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или злое.

Непонятно, говорят, как действие молитв церкви может простираться так далеко, – на жильцов иного, невидимого, загробного мира? Это конечно правда, но отсюда еще не следует, что молитва церкви не может изменять состояние усопшего. «Понятно ли обыкновенному разуму, рассуждает отечественный святитель – богослов, действие молитвы человека живущего на другого живущего, – особенно, если молитва приносится за отсутствующего, или же и за присутствующего, но приносится для испрошения чего либо нравственного и духовного, как-то: прощения грехов, исправления от пороков, укрощения страстей, просвещения, утверждения в добродетелях? Две души, каждая со своим собственным умом, волею, склонностями, свободою, не суть ли одна для другой два отдельные мира, – отдельные тем более, что преграждены телами? Как же молитва одной простирает свое действие на другую?.. Как отдельность существа и

свободы не мешает действовать молитве за живых, так та же отдельность не мешает молитве за усопших»⁷⁶¹). Усопшие, за которых церковь молится, не смотря на видимое удаление от нас, принадлежать к одному и тому же телу Христову, в котором между членами точно также не может не сохраняться сочувствия и взаимного влияния, как естественно существует оно между членами нашего тела, как обнаруживается оно и во внешней природе между существами одного рода, живущими хотя отдельно, но одною жизнью⁷⁶²).

Выставляют иногда и такое возражение против молитв за усопших: мы не знаем точно участи всех умерших братьев наших; некоторые из них, может быть, уже прощены Господом и удостоились небесного прославления, а иные виновны в хуле на Духа Святого и находятся в числе отверженных на веки. Поэтому не бесполезны ли наши молитвы об умерших? – Не могут быть напрасными молитвы за признанных правдою Божиею достойными Царства Небесного. В доме Отца небесного *обители* *многи* *суть* и степени блаженства праведных людей будут весьма различны, по различию нравственного достоинства и совершенства последних. Отсюда, молитвы за святых людей могут споспешествовать их дальнейшему совершенствованию и восхождению по пути небесных обителей. Вот почему ап. Павел заповедует молиться о всех святых, а в частности просить, чтобы молились о нем, и при том тогда, когда он уже приблизился к венцу за подвиг апостольства (Еф. 6:18–19). Что же касается наших молитв за тех из умерших, которые принадлежат по суду Божию к числу отверженных, то, конечно, наши молитвы не могут изменить их участи. *Молитва моя возвращалась в недро мое*, говорил в подобных случаях пр. Давид (Пс. 34:13). *Мир ваш к вам возвратится*, наставлял Спаситель Своих учеников при отправлении их с проповедью евангелия (Мф. 10:13). Но молитвы за таковых во всяком случае не могут быть для них вредными, а между тем по отношению к самим молящимся жертва их любви не может быть не благоугодно Богу, подобно тому, как людьми оценивается чья – либо самоотверженная

попытка спасти утопающего, хотя бы и оказалось невозможным спасти его жизнь.

Для чего, недоумевают некоторые, молиться о тех умерших людях, которые пред смертью покаялись, и, стало быть, от Господа получили разрешение грехов? На это достаточно заметить следующее. Не все приносят и способны бывают принести предсмертное покаяние на столько полное и глубокое, чтобы удостоиться совершенного разрешения от грехов. Значит, не излишни молитвы за умерших и в данном случае. Притом, кающиеся должны не только раскаяться в грехах пред Богом, но и оправдать свое раскаяние делом, благочестивою жизнью. Но так как умирающие вскоре после покаяния не успевают на деле осуществить то, чему в покаянии положено ими только начало, то последнее восполняется церковью чрез ее молитвы. Молитвы и благотворения в память усопших способствуют тому, чтобы доброе семя, перенесенное ими в иную жизнь, мало-помалу раскрылось, возросло в дерево и принесло плод, и чтобы они таким образом всецело обновились и совлеклись ветхого человека, чтобы добрая закваска превратилась в хлеб.

Иные высказывают и такое недоумение: если церковь молится за всех, с покаянием скончавшихся, и ее молитвы сильны и действенны, то все, за кого она молится, спасутся и никто не лишится блаженства? На это недоумение ответим словами св. *И. Дамаскина*. «Пусть так, и о, если бы сие исполнилось! говорит св. отец. Ибо сего-то и жаждет, и хочет, и желает, о сем радуется и веселится преблагий Господь, да никто не лишится божественных даров Его. Ибо неужели ангелам Он уготовал награды и венцы? Неужели для спасения духов Он пришел на землю, нетленно воплотился от Девы, соделался человеком, вкусил страдания и смерть? Неужели ангелам Он скажет: *приидите благословению Отца Моего, наследуйте уготованное вам царствие*? Ты не можешь сего сказать, противник; но все Он уготовал для человека, за которого и пострадал. Ибо кто, составив пир и созвав друзей, не пожелает, чтобы они все пришли и насытились благ его? Иначе для чего ему и пиршество готовить, как не для того, чтобы угостить друзей своих? И если мы о сем только заботимся, то что сказать

должно о великодаровитом, едином, преблагом и человеколюбивом Боге, Который, раздавая и подавая, более радуется и веселится, нежели тот, кто приемлет и приобретает себе величайшее спасение»⁷⁶³). Надобно также не забывать, что обители у Отца небесного многи и степени блаженства вечного будут весьма различны, соответственно самому достоинству тех, которые удостоятся этого блаженства.

Некоторые (сектанты, а иногда и православные, не имеющие здравых понятий о церкви) не стесняются выступать и с таким рассуждением против спасительной для усопших силы молитв церкви и благотворений в память их: если молитвы и благотворения настолько сильны, что могут освобождать от уз адовых, то не следует ли отсюда, что богачу можно грешить, ибо он богатством своим может приобрести молитвенников, а бедные лишены этой возможности? В виду этого, согласимы ли с правосудием Божиим молитвы за усопших? Но, во-первых, церковь молится всегда о всех своих умерших членах, о богатых и бедных, знатных и не знатных: нет храма и нет общественной службы церковной, в которых бы не возносилось молитвы церкви о всех «прежде почивших, отцах и братиях, zde лежащих и повсюду православных», следовательно, и о бедных почивших, не оставивших ни богатства, ни родных, ни друзей. В церкви православной существуют и особые дни поминовения всех усопших, без различия их земных званий и состояний. Во-вторых, верующих родных или по крайней мере друзей могут иметь все одинаково – и богатые и бедные; умирающие одинокими, без родных и друзей, сами по большей части в этом виноваты⁷⁶⁴). Наконец, в частности, церковь молится не о всех безразлично умирающих богатых людях, и молится не ради их богатства, а лишь об умирающих с верою и покаянием. И если от своего богатства иные из них приносят дар церкви, как жертву Богу, благотворят во имя Христово, то почему не могут быть угодны Богу молитвы за них? Господь принял для Своего погребения благовонные масти мироносиц, погребальные пелены Никодима и гроб Иосифа аримафейского. Богатые особенно могут иметь нужду в молитвах церкви (Мф. 19:23–26). Господь и Сам преподавал в притче о неверном домоправителе

такое наставление: *приобретайте себе друзей богатством неправедным (земным), чтобы они, когда обнищаете, приняли вас в вечные обители* (Лук. 16:9).

При рассуждениях о молитве за усопших часто ставят еще такой вопрос: за *всех ли* умерших можно и должно молиться с надеждою на силу молитв, или не за всех? Общий ответ на вопрос о *спасительности* возносимых за усопших молитв может быть один: в воле Божией находится – принять или не принять молитвы за тех или иных из усопших. Нужно лишь памятовать, *яко у Господа милость, и многое у Него избавление* (Пс. 129:6). Что же касается того, за *всех ли* усопших можно и должно молиться, то церковь, как определенное общество верующих, которое имеет свои строго очерченные границы, свой особый устав и правила (дисциплину), свои цели, отличающие ее от всех других обществ религиозных и вообще христианских, может возносить *общественную* или *всенародную* молитву лишь за тех из усопших, которые при своей жизни находились и умерли в общении с нею. Так бывает и во всяких обществах (ученых, благотворительных, промышленных) и союзах, имеющих свой устав, что проводится определенная граница между членами этого общества или союза и не принадлежащими к ним, и последние не пользуются теми правами и преимуществами, какими пользуются члены. На этом основании со времен глубокой древности возносится церковно-общественная молитва лишь «о иже в вере почивших, праотцах, отцах, патриарсех, пророках, апостолах, проповедниках, евангелистах, мучениках, исповедниках, воздержниках, и о всяком душе праведном, в вере скончавшемся», – за «всех усопших о надежде воскресения живота вечного»⁷⁶⁵), каковы ветхозаветные праведники и в новозаветной церкви православные христиане. В чине литургии ап. Иакова между прочими находится такое моление об усопших: «помяни Господи *православных*, которых мы помянули и которых не помянули, *от праведнаго Авеля до нынешняго дня*»⁷⁶⁶)... В чине т. н. «вселенских панихид» (или всеобщих, совершаемых в субботу мясопустную, в субботу пред праздником Пятидесятницы и во вторник или понедельник

Фоминой недели) церковь молится «за всех от века усопших православных христиан, отец и братий наших», за всех «умерших от Адама даже до днесь», но усопших в вере, "чисто (значит в правой вере и благочестии) послуживших Богу»⁷⁶⁷). Но не совершает и не может совершать церковь заупокойной общественной молитвы ни за тех, которые никогда не принадлежали к церкви и не имели веры в Искупителя, – за умерших язычников, иудеев и магометан (Марк. 16:16), ни за тех, которые при жизни явно и сознательно отпали от церкви, и умерли вне общения с нею в вере и таинствах, каковы: отступники от христианства и от веры в Бога, явные хулители Бога и Его церкви, противоборствующие ей и стремящиеся к разрушению христианских верований, не почитающие за святыню кровь завета, которою освящены, и оскорбили Духа благодати (Евр. 10:26–29; сн. 6:4–6), повинные в хуле на Духа Святого (Мф. 12:32), или в «грехе к смерти» (1Иоан. 5:16), разного рода еретики, раскольники и сектанты, вообще – все те, к которым относятся слова Спасителя: *аще кто преслушает церковь, буди тебе, якоже язычник и мытарь* (Мф. 18:17), и каковые отлучаются церковью от общения с нею. Наконец, не совершает церковь молитв и за вольных самоубийц, ибо *царствие Божие силою берется, и употребляющие усилие восхищают его* (Мф. 11:12). Но не отказывает церковь в своей молитве тем из самоубийц, которые лишают себя жизни в душевном расстройстве и безумии, но не в грехе отчаяния⁷⁶⁸).

Но если церковь в лице ее служителей, как исполнителей ее закона, не возносит общественной молитвы за умерших вне общения с церковью, то не позволительна ли за всех таковых *молитва частная*? Для любви христианской, для сердца человеческого нет закона, нет запрета. Иисус Христос молился за распинающих Его; первые христиане молились за побивающих их камнями в той мысли, что последние не знают, что творят (Лук. 23:24; Деян. 7:60). Поэтому нет и не может быть запрещения для частной молитвы православного христианина и о неправовверных братиях, о заблуждающихся, о почивших еретиках и хулителях Бога, даже и вовсе неведущих Христа (иудеи, язычники, магометане). Опытные в молитве и духовной

жизни находили такую молитву возможною, сами молились и такие же наставления преподавали другим⁷⁶⁹).

Сердце христианина должно успокоиться на мысли, что молиться хорошо и угодно Спасителю нашему, Который хочет, чтобы все люди спаслись (1Тим. 2:1–6). Само собой при этом понятно, что и частная молитва за таковых не допустима по чинопоследованиям за усопших верных членов церкви. Чтение или пение над таковыми, напр. «со святыми упокой», равно как и внесение для поминовения в диптихи церковные (хотя бы и тайно), было бы издевательством над благодатью и таинствами церкви. Самочинная молитва и жертвоприношение Саула пред войною с филистимлянами не только не привлекли на него благословения Божия, но вызвали гнев Божий и наказание (1Цар. 13:8–14). Господь Иисус Христос в преподанной Им апостолам молитве учил молиться: *да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли!* Это всеобъемлющее прошение объемлет собою все нужды и наши и единокровных нам, хотя и неправославных братьев, равно относится и к душам всем усопших, не исключая и неправославных христиан, чтобы Он сотворил с ними то, что благоугодно Его святой воле. Православный христианин, движимый чувством любви к усопшему, умершему вне общения с церковью или вовсе неверному, при чтении или пении этой молитвы и может воздохнуть ко Господу: «да будет и о нем святая Твоя воля, Господи! Да спасет его Он судьбами, Ему одному ведомыми»⁷⁷⁰). Нам неизвестно и никому не открыто, насколько может принести пользы душе умершего молитва за неверных, или даже вовсе неверных. Но опытом дознано, что она умеряет жгучую сердечную скорбь молитвенника за душу близкого к нему человека, хотя и не в православии скончавшегося. Не совершение же церковью общенародной молитвы за таковых не означает со стороны церкви осуждения таковых на окончательную гибель, а означает только то, что церковь *«предает их суду, а паче милосердию Божию»*⁷⁷¹).

В частности, нередко ставят вопрос: позволительна ли церковно-общественная молитва по чинопоследованиям православной церкви (отпевание, служение панихид и

заупокойных литургий) по усопшим *инославным христианам*, каковы, напр., р.-католики и протестанты⁷⁷²). В практике церковной этот вопрос разрешен так. Церковь греческая позволяет своему духовенству, в случае смерти инославного, если нет клириков ино- славных и просят родственники умершего, сопровождать тело усопшего до могилы, петь «Святый Боже» и 118-й псалом, читать апостол и евангелие, а где есть инославное духовенство, православное не должно участвовать в отпевании усопших⁷⁷³). В нашей русской церкви действующими распоряжениями Св. Синода также допускается православным священникам, когда нет вблизи иноверных священников (ксендзов и пасторов), провожать тела умерших инославных христианских исповеданий (р.-католиков и протестантов) в церковном облачении и опускать в землю при пении стиха «Святый Боже»⁷⁷⁴), «в уважение к душе, имеющей на себе печать крещения во имя Отца, и Сына, и Св. Духа, конечно, без пения литии и возглашения вечной памяти⁷⁷⁵). Но «православное духовенство не имеет права отпевать таковых но чинопоследованию православной церкви; тело умершего иноверца, христианского исповедания, не может быть вносимо пред погребением в православную церковь; полковое православное духовенство по таковым чинам (воинским) не может совершать домовых панихид, и включать их в церковное поминовение»⁷⁷⁶). Отпевание иноверных христиан по чину православной церкви может быть совершаемо только в случае обращения их в православие и после исповеди их пред православным священником⁷⁷⁷).

Такая практика православной церкви находится в согласии с наставлениями апостолов и каноническими постановлениями древне-вселенской церкви. Уже ап. Павел не позволяет иметь религиозного общения с людьми, не последующими истинному учению Христову (Тит. 3:10) и заветам апостольским (2Сол. 3:14–15; сн. 2Иоан. 10 ст.). Заповедь апостола, запрещающая православным иметь религиозное общение с еретиками, подтверждается во многих церковных правилах. Таковы в особенности следующие, имеющие отношение к вопросу о молитве за усопших христиан иноверцев.

Апост. прав. 10: «аще кто с отлученным от церкви помолится, хотя бы то было в доме: таковой да будет отлучен» (сн. *прав. 45*, где сказано: «епископ или пресвитер, или диакон, с еретиками молившийся токмо, да будет отлучен»). «Если апостольское правило не позволяет молиться с непринадлежавшими к православной церкви, – замечает митр. *Филарет*, – но отлученными от нее за тяжкий грех, или за упорство в каком-либо неправославном мнении, которые могут еще покаяться и возвратиться в церковь, то кольми паче правило сие имеет силу к устранению от общения церковных молитв тех, которые никогда не принадлежали к православной церкви и не будут принадлежать к ней, каковы жившие и умершие вне православной церкви».

Лаодик. соб. прав. 6: «не попускати еретикам, коснеющим в ереси, входить в дом Божий». *Того же собора прав. 33:* «не подобает молиться с еретиком или отщепенцем (σχισματικῶ)». «В последнем правиле запрещается, писал митр. *Филарет*, молиться с отщепенцем. Толкование сказывает, что здесь разумеются даже и такие люди, иже веру имут, якоже и соборная церковь, но, по упорству, в некоторых особенных мнениях отделяются (авдиане). Из сего с тем более полною силою происходит заключение, что под сие правило подходят р.-католики, лютеране и реформаты».

Антиох. соб. прав. 2: «да не будет позволено имети общения, ниже сходитися в дома и молитися с находящимися вне общения церковного. Чуждающихся собрания одной церкви не приимати и в другой церкви». «Очевидно, говорит митр. *Филарет*, что р.-католики, лютеране, реформаты находятся вне общения православной церкви; и в таком же, вне общения, положении остаются и тогда, когда умирают, не присоединяясь к православной церкви. Следовательно, правило запрещает молиться с ними»⁷⁷⁸).

Тоже предполагается правилами, которыми запрещается православным священникам преподавать еретикам таинства, или исправлять для них духовные требы (если они не изъявят намерения соединиться с церковью), а также допускать

еретиков к совершению этих треб для православных (ап. пр. 46 и 65; лаод. 9, 33 и 37).

Запрещение церковно-общественной молитвы за усопших христиан иноверцев многим кажется происходящим от недостатка веротерпимости и любви к ближним со стороны православной церкви и ее служителей, свидетельством безучастия к скорби тех из православных же, которые, состоя при жизни умерших иноверцев в самых тесных родственных с ними связях (напр., дети к родителям) или близких служебных и нравственных отношениях, желали бы в православной молитве по усопшем иноверце найти для себя христианское утешение. Но «не должно, говорит св. Григорий Б., заключать мира во вред учению истины, уступая что-нибудь ради славы именоваться снисходительными»⁷⁷⁹). Заповедь о любви к ближним церковь исполняет: она молится за всех людей, кто бы они ни были, – иноверные ли, совсем ли непросвещенные светом Христовой веры, или пребывающие в расколе и ереси, – молится, «чтобы они обратились к вере православной прежде конца своей жизни»⁷⁸⁰). «Человеколюбивый дух Христов, говорит преосв. Никанор в своем предсмертном обращении к пастве, не только уполномочивает нас, но и наставляет к молитве за всех людей, не только принадлежащих к церкви Христовой, но и чуждых ей, пока мы пребываем на сем свете. Но лишь только чуждая истинной церкви Христовой душа отходит в мир неземной, св. церковь, усугубляя свои молитвы о своих, отходящих к Богу, не своих, не принадлежащих к общению ее веры и таинств, всецело предоставляет домостроительству правосудия и милосердия Божия»⁷⁸¹), ибо, по слову ап. Павла, *внешних судит Бог* (1Кор. 5:13). Не совершая о них общенародной молитвы, церковь, таким образом, не обрекает их на вечное осуждение и гибель. Недопущение же ею церковно-общественной молитвы по христианине – иноверце происходит не от недостатка любви к ближним, а потому, что ни одна церковь (не только православная) не может допустить общения лиц, к ней принадлежащих, с последователями иных вероисповеданий в таинствах и религиозных обрядах без отрицаний самой себя⁷⁸²).

Допустить безразличие в церковном общении между людьми разных исповеданий со стороны церкви значило бы самым делом признать, что для спасения безразлично, к какой бы церкви, к какому бы вероисповеданию христианин ни принадлежал. Со стороны православной церкви в частности, это было бы отречением ее от себя, как такой церкви, в которой сохранена полнота средств и способов к спасению, *все божественные силы, яже к животу и благочестию*, каковых не имеют в той же мере или вовсе инославные христианские общества, короче, – отрицанием себя, как единой спасительной веры. Очевидно, ни одна церковь не может проповедовать о столь полном безразличии в делах веры (религиозном индифферентизме), холодном равнодушии к ним. Подобная проповедь была бы не выражением любви к ближним, а холодно–равнодушным попустительством, только прикрывающимся именем христианской любви. «Иное дело терпеть вблизи себя заблуждающих, ожидая их добровольного обращения и заботясь о том, чтобы иметь с ними внешнее (гражданское) общение, иное – вступать с ними в безразличное общение в вере, что уже значит не их обращать в православие, а самому сомневаться в нем»⁷⁸³). «Надобно также принять в рассуждение и то, что ослабление церковных правил по снисхождению к иноверным более или менее причиняет смущение и соблазн православным ревнителям церковных правил, и дает раскольникам повод к укоризнам на православную церковь. Но обязанность не смущать и не соблазнять своих, без сомнения, выше обязанности делать угождение чужим»⁷⁸⁴).

Далее, содержание заупокойного богослужения с установленными православною церковью обрядами показывает, что было бы ложью совершение общецерковных заупокойных служб по иноверцам. «Самый чин погребения, как все заупокойные наши моления, говорит преосвященный *Никанор*, составлен на основании догмата, что церковь молится за *верного раба Божия*, за члена Божией церкви, «*аще бо и согреши, но не отступи от Тебе*, несомненно во Отца, и Сына и Святого Духа веруя, единицу в Троице и Троицу в единице

православно, даже до последнего своего издыхания, исповеда».

Одни из обрядов и песнопений заупокойных представляют собою как бы самым почившим выражаемое исповедание принадлежности его к православной церкви, – его веры православной, другие выражают твердое упование церкви в спасение усопшего по вере его. Во что же бы превратилось моление за иноверцев словами наших общецерковных заупокойных служб? Не была ли бы это медь бряцающая, пустая, оскорбительная для верующего сердца церемония?.. Но «молитва учреждена в церкви, не как благовидный обряд, но как духовная помощь и орудие к привлечению благодати Божией, милующей и спасающей» (митр. Филарет)⁷⁸⁵).

Наконец, церковно-общественная молитва по усопшим иноверцам не будет ли бесцельною и недействительною? Признать, что она будет спасительна для усопших, о коих возносится, не было ли бы слишком дерзновенным, особенно по отношению к отвергающим и самые молитвы за умерших? «Вера и молитва веры, говорит митр. Филарет, споспешествуют спасению. Если бы сии люди поверили благодати и молитве православной церкви, то присоединились бы к ней. Если же не присоединились, то это признак, что не имели такой веры. Без веры не полезна молитва... Что касается в особенности до лютеран и реформатов, то они, по догматам своих вероисповеданий, не верят молитвам за усопших. Но странно ли было бы навязывать им духовную помощь, которой они не требуют, и которой они и существования не признают? Какую цель могут иметь молитвы о таких усопших, разве глумление лютеранских и реформатских догматиков?»⁷⁸⁶).

Указывают, что церковная молитва за умерших инославных христиан имеет значение для живых родственников и близких им лиц, служа в утешение им. Но такое утешение не будет ли только призрачным? Может ли православный священник ищущим утешения дать уверение: «помолимся, ибо молитва наша, по милости Божией, спасительна будет для усопшего»? А без такого уверения панихидное моление послужит ли в утешение скорбящим родственникам и близким лицам почившего? И почему религиозное утешение должно выразиться

непременно в церковно-общественной молитве? Частная молитва православных родственников о своих инославных присных, благотворительность, служащая действительным средством к снисканию милости Божией почившим, твердая вера в милость Божию и домостроительство Его правосудия о спасении людей разве не могут доставить истинного утешения скорбящим у гроба усопшего?

Конечно, возможны и бывают «случаи, просящие более снисходительных распоряжений», по выражению митр. Филарета. По отношению к некоторым отдельным лицам из усопших инославных христиан церковною властью дается разрешение творить молитву и по чинопоследованию православному. «Зная некоторых лютеран, говорит митр. Филарет, имевших уважение и веру к православной церкви, но скончавшихся вне единения с нею, в утешение присных верных, я позволял о них молитву, не открытую в церкви, с которою они открыто не соединились в жизни, а *поминовение на проскомидии и панихиды в доме*»⁷⁸⁷). Такое же дозволение он признавал справедливым и по отношению к р.-католикам в исключительных случаях, когда, напр., при ненахождении вблизи р.-католического священника, должно совершиться погребение р.-католика, который оставил жену и детей православных, желающих помолиться о нем по чину своей церкви, и когда «при этом известно, что он (усопший) *читил православную церковь*, имел благоговение к ее святым и оказывал *расположение присоединиться к ней*, но предварен нечаянною смертью»⁷⁸⁸). В таких случаях предполагается, что усопший, как имевший «уважение и веру к православной церкви», не мог осуждать в частности и веру ее в спасительную силу молитвенного представительства церкви о спасении усопших. Молитва о таких усопших, очевидно, имеет и свой внутренний смысл и может иметь значение, не являясь в то же время проповедью о безразличии в делах веры.

Примечание. – В православной церкви существует обычай поминать умерших преимущественно в третий, девятый, двадцатый, сороковый день по смерти, а также по прошествии года (в день смерти), в день именин усопшего и пр.

Поминование усопших в известные дни – обычай глубокой древности⁷⁸⁹). Он существовал и в дохристианские времена.

В ветхом завете упоминается о поминовении и оплакивании евреями своих умерших по три, семь и тридцать дней после их кончины (Числ. 19:11–12; 20:29; Втор. 34:8; 1Цар. 31:13; Сир. 22:13). Об обычае в христианской церкви поминать усопших в определенные дни говорится в древнейших памятниках. Во II веке были замечаемы и празднуемы «дни рождения», т. е. дни страдания и смерти мучеников. В «Пост. ап.» (VIII, 42) прямо предлагается совершать по умершим «псалмопения, чтения и молитвы» в 3-й, 9-й, 40-й дни и годовой – «в память умершего». Указания на те же дни поминовения усопших находятся у многих отцов и писателей церковных IV-го и следующих веков, как восточных, так и западных⁷⁹⁰). Спрашивают: почему установлено молиться об умерших в третий, девятый и сороковый день, когда о почитавшем в вере и ежедневно не воспрещается молиться? Объяснение этого обычая находим у немногих из древних учителей и не одинаковое. Некоторые давали объяснение в том смысле, что поминовения в определенные дни имеют отношение ко многим весьма важным событиям в царстве благодати, напр. – к тридневной смерти Первенца из мертвых, к сорокодневному пребыванию Его с апостолами по воскресении и днями явлений Его по воскресении⁷⁹¹). Но таким объяснением не указывается, какое отношение к душе умершего имеет поминовение именно в эти дни. Надобно думать, что древняя церковь указывает в этом обычае какие-нибудь особенные случаи, которые душа после смерти тела испытывает в третий, девятый и сороковый дни. Один из древних подвижников, преп. *Макарий александрийский* передает, как бывшее ему откровение ангелов, что в продолжение сорока дней душа умершего странствует по мытарствам и поминовение ее в третий, девятый и сороковый день соответствует возношениям ее ангелами в эти дни на поклонение небесному Судии, Который, наконец, в 40-й, день определяет ей известную участь до последнего суда⁷⁹²). Предлагались в древности и другие объяснения того же обычая⁷⁹³).

§ 134. Характер р.-католического учения о церкви. Догмат о папском главенстве

Истинное понимание существа и жизни церкви может принадлежать самой же церкви, наставляемой Духом Святым на всякую истину, и таковым пониманием обладает лишь православие. Западный христианский мир, отделившись от живого союза с единою католическою церковью, перестал быть церковью в строгом смысле и потому утратил понимание истинного существа и жизни церкви, прежде всего это выразилось в р.-католическом учении о церкви, а затем и в протестантстве.

В основе р.-католического учения о церкви лежит односторонний, чисто человеческий взгляд на церковь, как на всемирную земную церковную монархию, в которой высшая власть человеческая прикрывается авторитетом или полномочием божественным. Под церковью здесь разумеются преимущественно только живущие на земле члены церкви и ее видимые правители, имеющие во главе единого монарха церкви – папу, обладающего будто бы исключительными благодатными полномочиями, и даже даром непогрешимости. Здесь намеренно и неумеренно обособляется земная церковь от небесной, – отодвигается на задний план мысль о небе и вечности, об ангелах и скончавшихся братиях во Христе, равно хотя не отвергается главенство Христова в церкви, но более говорится о земной главе церкви, – с целью оправдать учение о необходимости для церкви земной особой видимой главы (папы), для которой (церкви видимой) недовольно будто бы одной главы – Христа, достаточной для церкви небесной⁷⁹⁴). Отсюда понятие о церкви вселенской в католицизме слилось с понятием церкви местной. Под церковью стали разуметь исключительно римскую церковь и всем свойствам, приписываемым церкви в символе веры, стали придавать по преимуществу внешний, земной характер. Воззрение на церковь, как на церковную монархию, с монархом папою во главе, отражается и на всем видимом устройстве западной

церкви, на церковной дисциплине и во всем строе и складе духовной жизни верующих во Христа. Таким образом основным и главнейшим заблуждением латинства, которым определяются все особенности р.-католического учения о церкви, и не только о церкви, но и многие другие особенности р.-католического вероучения и нравоучения, есть учение о папском *главенстве* в церкви с усвояемым римскому первосвященнику даром непогрешимости. Рассмотрим это учение⁷⁹⁵).

Видимой церкви, учит католицизм, нужна видимая глава, как и земному государству нужен верховный монарх; но так как церковь есть вечное божественное учреждение, то и монарх церковный должен быть облечен высшими божественными полномочиями, равно как и преимуществами и правами земной государственной власти. Отсюда учение о папе, как видимой главе церкви и верховном всемирном монархе, является в католицизме не только идеею, последовательно выводимую из церковно – политических представлений Римской церкви, не только каноническим правилом, но и *догматом веры*, от признания которого зависит надежда вечного спасения. Соответственное с этим дается в р.-католических катехизисах понятие о церкви, даже без упоминания о главенстве Христовом в церкви: «церковь католическая есть совокупность всех правоверующих христиан на земле, которые, исповедуя единую веру, пользуясь одними средствами ко спасению и признавая одну верховную главу, римского папу, составляют одно общество»⁷⁹⁶). Подробнее выясняется это учение в богословии. Дело представляется так.

Господь Иисус Христос, бывший во время Своей земной жизни видимою главою основанной Им церкви, после Своего вознесения на небо остается навсегда ее невидимою главою. Но чтобы церковь не оставалась без видимой главы после Его вознесения на небо, Он поставил Своим *наместником* (*vicarium*) ап. Петра и вручил ему всю полноту Своей власти над церковью, т. е. поставил его главою всего христианского мира и князем над другими апостолами. Как наместник Христов, ап. Петр по вознесении Иисуса Христа на небо оставался верховным правителем церкви, с полномочною властью не

только над всею церковью, но и над апостолами, был единственным по Христе ординарным (ordinarius) проводником для церкви всех благодатных прав, для нее необходимых. И как Христос полноту Своей власти пред вознесением на небо передал ап. Петру, так и ап. Петр передал ту же власть своему преемнику. Таким преемником был верховный первосвященник (pontifex maximus) Римской церкви, так как ап. Петр, избрав своею резиденциею Рим, здесь епископствовал двадцать пять лет и здесь же скончался. Отсюда, – римский епископ есть *наместник Христа* (vicarius Christi) со всею полнотою Его власти, или, как выражаются сами папы, *наместник Бога на земле* (папа Иннокентий III). Так преемственно продолжается на земле *наместничество Христово*, или же, по выражению пап, *наместничество Божие*. Папа не слугитель только Божий, не домостроитель тайн Божиих, как ап. Петр именовал себя и других апостолов, но обладатель всей Христовой власти, продолжатель на земле дела Христова, как бы Сам Христос. «Как Христу по воскресении дана власть на небеси и на земле, так и папе безусловно принадлежит власть светская и духовная», возвещает миру папа Иннокентий III (в булле Novit). «С каждым папою Иисус Христос пребывает *вполне и совершенно* в таинстве и авторитете», учил Фома Аквинат. В папе продолжается боговоплощение или соединение божества с человечеством, занимающее средину между соединением *ипостасным* и *нравственным*, учат новейшие богословы⁷⁹⁷). Он, по выражению Беллярмина, есть «*вице – Бог*» (vice – Deus) на земле. По отношению к церкви он есть глава ее со всею полнотою власти (plenitudo potestatis ecclesiae) и неограниченный монарх ее, есть полновластный распорядитель и раздаятель божественной благодати, совершающей спасение верующих, есть *единственное*, исключительное орудие действий Св. Духа. Дух Божий действует в церкви только через папу. Только папа есть епископ в собственном смысле (episcopus ecclesiae universalis) и имеет свою власть непосредственно от Христа, все же иерархические лица, не исключая «князей церкви» – кардиналов, избирающих самого папу, суть не более, как только наместники, викарии или

делегаты папы. Своими ие-рархическими правами и властью они пользуются на столько, насколько это позволяет папа; без его согласия не должен быть поставляем или отставляем ни один епископ. Поэтому папа выше всяких соборов, даже вселенских. Постановления соборов получают силу законов только после утверждения их папою, без чего они не имеют значения в церкви. Без его позволения и не должен быть созываем собор, не должен быть издаваем никакой закон. Его власть простирается не только на церковь земную, но и на мир загробный. Он владеет ключами ада, чистилища и рая; посредством индульгенций он восполняет грешным людям их недостатки в добрых делах, сокращает сроки их посмертного очищения в чистилище и вводит в рай. Кратко, – за отсутствием Христа Спасителя, он есть полновластный управитель Его церковью. Так как он есть наместник Христа, то к нему нужно относиться так, как бы относились к Самому Христу, если бы Он оставался на земле⁷⁹⁸).

Наконец, папе должна принадлежать высшая власть не только над видимою церковью и миром загробным, но и над земными государствами. Он есть верховный монарх всего мира. Государственная власть, как и все власти земные, происходит от папской и в ней имеет свое средоточие и силу, как луна и другие светила небесные светят светом, заимствованным от солнца. Папе принадлежит право короновать государей, руководить их действиями, надзирать за ними, призывать их к суду, в случае неповиновения – поражать анафемою и низлагать с престола. Были схоластики, учившие, что если бы папе угодно было всех государей зараз низложить с престолов и установить повсюду новый государственный порядок, он в праве был бы это сделать⁷⁹⁹).

Учением о папе, как главе церкви в собственном и буквальном смысле, как наместнике Христовом, естественно, извращен весь строй и склад духовной жизни верующих в р.-католической церкви. Так, у р.-католика уже не может быть главнейшею добродетелию *вера во Христа* и уподобление Ему. Папа заменяет католику Христа, обладает полнотою Его власти. Зачем католику обращаться ко Христу, когда полнота Его власти

почивает в наместнике? Зачем обращаться к далеко живущему владельцу имения, если по близости находится полномочный его управляющий, заместитель его? Веровать во Христа ему дозволяется только для того, чтобы иметь уверенность в том, что «Его божественный авторитет пребывает в церкви в лице папы». От папы римского он должен ждать спасения и помилования, а не от воплотившегося Сына Божия. Сличать образ папы с образом Христа ему не позволительно: в прежние времена такое поползновение наказывалось инквизицией и сожжением на костре⁸⁰⁰). Главную добродетелью р.-католика должно быть *рабское послушание* папе. «*Церковь есть рабыня папы*», вот классическое выражение сущности папизма (Каэтан). Епископы обязаны безусловным послушанием папе, суть рабы его; и к такому же безусловному послушанию они обязаны приводить чрез подчиненную им низшую иерархию и пасомых, т. е. развивать в них представление о величии и высоком достоинстве папы⁸⁰¹). А отсюда главную добродетелью и самого папы служит не столько вера во Христа, сколько *стремление к господству и ревность* о своих чрезвычайных полномочиях, нередко вырождавшаяся в фанатизм (крестовые походы против еретиков, инквизиция, Варфоломеевская ночь и т. п.). Так далеки латинские представления о церкви и ее жизни, о взаимных отношениях пастырей и пасомых, от православных.

Ложность и странность догмата о папском главенстве, его несообразность с основными христианскими понятиями очевидна для здравого христианского рассуждения из самых простых соображений. Для церкви, имеющей главою Самого Иисуса Христа, всегда пребывающего с нею до окончания века, и непрестанно одушевляемой и управляемой Духом Святым, нет надобности ни в какой другой главе. Сам Христос *стоит при дверях сердца* каждого верующего (Ап. 3:20), присутствует там, где *собраны два или трие во имя Его* (Мф. 18:20), живет в верующих (Гал. 2:20). Никто из смертных людей не может стоять как бы на ряду с Победителем смерти, – не только как другая самостоятельная глава церкви, но и как видимый только представитель или наместник невидимой главы – Христа, подобно тому, как никто из слабых и ограниченных людей не

может быть представителем или наместником всемогущего и всесовершенного Бога в управлении всем миром Божиим. Церковь есть тело божественное; у ней не может быть глава человеческая. Церковь свята и непорочна; у ней не может быть главою, источником ее жизни, глава, подверженная слабостям и порокам, а папами бывали люди не только грешные, а даже отъявленные грешники. Церковь вечна, имеет пребывать *во все роды века веков* (Еф. 3:21); у ней не может быть главою смертный человек, у которого предел жизни *семьдесят лет, а еще в силах, восемьдесят лет*. Церковь обнимает собою верующих людей всех веков, живых и отшедших из мира сего, – величайших праведников, апостолов, мучеников, высоких подвижников и учителей христианского мира. Может ли быть главою ее простой смертный человек, по разуму и нравственным качествам не превосходящий самых высоких святых учителей и подвижников христианских? Все самые высокие, самые святые христиане – не более, как члены церкви; апостолы называли себя *служителями* (διάκονοι) церкви (Кол. 1:25; 1Кор. 3:5; см. 4:1). Таким образом, р.-католики, называя папу *главою церкви*, очевидно, приписывают ему власть и почать, приличествующую одному Богу, т. е. *боготворяют простого смертного человека* (конечно, не сознавая всей лжи и хулы, заключающейся в таких представлениях).

Папское главенство над церковью католицизм признает *установлением божественным*. Такое верование обосновывают на том, что папы – преемники ап. Петра, а Петр Самим Иисусом Христом будто бы был поставлен Его наместником, главою церкви. Но положение, что ап. Петр был главою церкви, не верно, а утверждение, что папы в своем звании епископов римских – преемники ап. Петра, не доказано.

В оправдание мысли о главенстве Петровом и преимущественной власти его над другими апостолами ссылаются на три места из евангелия.

Первое и самое главное место – это слова Спасителя, сказанные Симону, сыну Ионину, в ответ на исповедание им Иисуса Христом и Сыном Бога живого: *ты еси Петр* (у Иоан. 1:42 – Кифа), *и на сем камени созижду церковь Мою...* (Мф.

16:16–18). Неизменно понимается католицизмом эта метафора (основания и здания) в смысле обетования Петру главенства (*principatum*) над всею церковью, и именно: ап. Петр есть камень, незыблемая основа, на которой создана церковь; основание в здании есть тоже, что в теле – голова, в обществе – правитель, в царстве – государь, а следовательно, и ап. Петр, по установлению Христову, в здании духовном, т. е. церкви, есть верховный князь с полномочною властью над церковью. Но не имеют и не могут иметь такого смысла слова Спасителя. Самым первым основанием – *краеугольным камнем*, на котором утверждается это здание, равно как и *единою главою*, венчающею его, может быть назван и есть единственно и исключительно Сам Иисус Христос (Мф. 21:42–45; Еф. 1:22; 2:20–22; 1Петр. 2:6–7; 1Кор. 3:11; Апок. 21:14). Апостолы, как содействовавшие распространению и утверждению веры на земле, также называются основаниями или камнями, но основаниями *вторичными*, которые сами утверждаются на Христе (Еф. 2:20). В качестве такого вторичного основания ап. Петр ничем не отличается от прочих апостолов и пророков, не выше их, равен им. И так как Писание не может противоречить самому себе, то под *камнем* в словах Спасителя к ап. Петру следует разуметь не то, что разумеют защитники папского главенства. Из древних учителей большинство разумело под этим камнем не самого ап. Петра, а *исповедание Петрово*, – веру во Христа, как Сына Божия, которая стала в человечестве твердым камнем, на котором основалась церковь христианская, стоит до сего времени и будет стоять во веки. «*На сем камени, т. е. на вероисповедании, созижду церковь Мою*», объясняет слова Спасителя св. И. Златоуст⁸⁰²). Такое понимание согласуется с образом выражения обетования Спасителя в евангелии; там не сказано: «ты еси Петр, и *на тебе*», но – «ты еси Петр, (*Πέτρος*, – каменный, от *πέτρα* – камень, скала), и *на сем камени* (*ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ*) созижду церковь Мою». Ясное различие в словах Господа между Петром и камнем – *Πέτρος* и *πέτρα* показывает, что под камнем Он разумеет не личность Петра. Другие из древних отцов под камнем разумеют ту *истину*, незыблемую, как скала, которую исповедал ап. Петр, т.

е. Самого Христа Спасителя, Который есть как бы скала, держащая на себе части духовного здания – церкви, а ап. Петр, как и другие апостолы, есть только один из камней, положенных на этой великой скале, каковое понимание находится в соответствии со свидетельствами Писания о Христе, как краеугольном камени, и апостолах, как вторичных камнях, полагаемых на основной⁸⁰³). Наконец, некоторые разумели под «камнем» ап. Петра, но они обставляли свою мысль весьма важными ограничениями, так что их воззрения являются существенно отличными от ультрамонтанских. Они относили изречение Господа к Петру не как обыкновенному человеку с его слабостями и ограниченностью (см. Мф. 16:23, где Петр даже назван сатаной), а как органу божественного откровения, твердому исповеднику и свидетелю Христову. Называя Петра камнем, они не утверждали того, что Петр составляет незыблемую основу церкви, ее твердыню, равно не забывали и о других апостолах, как таких же камнях в здании церкви Христовой, более же всего памятовали о Самом Христе⁸⁰⁴).

Впрочем произвольность латинского толкования видна даже из прямого буквального смысла рассматриваемого места. Спаситель говорит, что если ап. Петр и послужит основанием для церкви, как это и было при первой его проповеди в день Пятидесятницы, то все-таки Зиждителем церкви будет Он Сам: *созижду (οἰκοδομήσω)*, т. е. что церковь принадлежит и будет принадлежать только Ему одному, и называет ее Своею: *созижду церковь Мою*. Если же бы ап. Петр был главою церкви, или основанием ее, то членов церкви можно бы называть Петровы, но ап. Павел воспрещает коринфянам говорить: *я Павлов, я Аполлосов, я Кифин, а я Христов*; всех коринфян он называет *Христовыми* (1Кор. 1:13. 23).

Наконец, даже если бы отнести слова Спасителя к личности Петра, то в них не указывается на какую-либо верховную правительственную власть ап. Петра, так как в них говорится о созидании церкви, а не о верховном управлении церковном.

Таким образом, толкование обетования Спасителя о созидании церкви в смысле поставления ап. Петра главою

церкви не есть ни единственно возможное и необходимое, ни истинное.

В дальнейшем обетовании Спасителя: *и дам (δώσω) ти (Петру) ключи царства небеснаго; и еже аще свяжеш на земли, будет связано на небесех; и еже аще разрешиши на земли, будет разрешено на небесех* (19 ст.), р.-католики также видят доказательство верховной власти ап. Петра над прочими апостолами и церковью. Ап. Петру, рассуждают они, даны ключи Царства Небесного, т. е. церкви. Ключи – это власть вязать и решить, это знак или символ верховной власти над церковью, подобно тому, как ключи дома или города, кому-нибудь передаваемые, служат символом власти над домом или городом. Следовательно, ап. Петр есть верховный князь церкви; от него зависит впустить или не впустить в царство небесное; прочие апостолы и пастыри пользуются теми же самыми, а не иными ключами, которые дарованы Петру и с его верховного соизволения. Но такое толкование несправедливо. Под ключами нельзя разуметь никакой особенной власти, отдельной от власти вязать и решить. Поэтому вся власть, обещанная Петру, заключается выраженной в словах: *елика аще свяжеш на земли...* Но такое же обетование о даровании власти ключей Иисус Христос вскоре после этого дал и всем апостолам, без отличия Петра от прочих (Мф. 18:18). Петр первый получил это обетование потому, что первый исповедал веру во Христа. И эта власть, до воскресения только *обетованная* сначала Петру, потом всем апостолам, действительно дарована по воскресении Христовом, и дарована всем им в одинаковой степени, без различия лица Петра от прочих апостолов, и дарована всем апостолам Самим Господом, а не Петром и не через Петра, именно когда Господь сказал им: *приимите Дух Свят: Имже отпустите грехи, отпустятся им; и имже держите, держатся* (Иоан. 20:22–23).

Далее, выводят главенство Петрово из слов, обращенных Спасителем к Петру на тайной вечери: *Симоне, Симоне: се, сатана просит вас, дабы сеял, яко пшеницу. Аз же молихся о тебе, да не оскудеет вера твоя; и ты некогда, обращая, утверди братию твою* (Лук. 22:31–32). Этими словами,

говорят, Господь дал особенное преимущество ап. Петру – быть руководителем в вере и апостолов и всех христиан, как главе церкви, наделенном при этом даром непогрешимости. Но из связи речи видно, что здесь нет и речи о каких-либо преимуществах, обещаемых ап. Петру, а есть только печальное предостережение и предсказание о предстоящем ему более, чем другим апостолам, искушении и падении, – о троекратном его отречении (ст. 33–34), почему он нуждается в божественной помощи более, чем другие ученики, тоже имеющие соблазниться, однако в меньшей степени. Предрекая Петру падение, Господь предвидел также и его глубокое раскаяние и пламенное усердие к заглаждению вины, и отсюда преподал наставление: *ты же, обращаясь, утверди братию твою*, т. е. чтобы он, изведав на опыте слабость человеческой природы, по восстании, был внимателен к другим, утверждал в вере братьев своих (христиан) и не допускал их до искушения и падения. Необходимо еще принять во внимание, что Господь только что пред этим весьма сильно обличал в учениках Своих соперничество из-за первенства, стремление к преимуществам (24–27 ст.). Можно ли же думать, чтобы Он вслед за этим обличением стал в виду всех давать одному из Своих учеников преимущества пред другими?

Наконец, в доказательство главенства Петрова над другими апостолами ссылаются на слова Господа к Петру во время явления Его ученикам по воскресении на озере Тивериадском: *паси агнца (βόσχε τὰ ἀρνία) Моя, – паси овцы (ποιμαίνε τὰ πρόβατα) Моя, паси овцы (βόσχε τὰ πρόβατα) Моя* (Иоан. 21:15–17). Это сказал Господь после троекратного обращения к Петру с вопросом: *Симоне Ионин, любиши ли Мя?* Говорят, обетованное Петру первенство и на самом деле ему даровано этими словами: вручена ему верховная власть над всею церковью, и над *агнцами* – простыми верующими и над *овцами* – над апостолами и их преемниками; от него имеют благодатные дары пастыри церкви. Но такое понимание не подтверждается ни Писанием, ни вселенским преданием. Господь повелел Петру пасти агнцев и овец. Но это не значит еще, что Господь облек его верховенством пастырской власти.

Сам ап. Петр называет пастыреначальником Иисуса Христа, себе же не усваивает никакого достоинства, кроме *сопресвитерства* (*συμ-πρεσβύτερος* – 1Петр. 5:1–4). Пасти церковь Господа и Бога поставляет епископов и пресвитеров Дух Святой (Деян. 20:28). Власть низводить Духа Св. дарована не одному Петру, а всем апостолам, ибо всем им сказано: *приимите Дух Свят*, и, следовательно, нельзя признавать ап. Петра источником полномочий для всего вообще церковного пастырства. Под *агнцами* (*ἀρνία*), которых следовало ап. Петру пасти (*βόσχειν* собственно значит: вести на пастбище, вскармливать, питать), нужно разумеать юных христиан, еще не окрепших в вере, не достигших религиозной зрелости, а под *овцами* (*πρόβατα*) – тоже христиан, которые также поручались пасению (*ποιμνεῖν* значит собственно: руководить стадом), но уже взрослых в вере, усовершенствовавшихся в ней, а не то, что разумеют защитники примата Петра. Общий смысл древне-отеческого предания тоже не в пользу умозаключений папистов. Древние отцы церкви (И. Златоуст, Кирилл иерус., блаж. Августин и др.) в беседе Господа о пасении агнцев и овец усматривают соотношение с беседою Господа на тайной вечери о соблазнах, ожидающих учеников Христовых, и о молитве за Петра. По пониманию их, Господь троекратно спрашивает Петра (называя его при этом прежним именем – *Симон*, а не Петром, как не обнаруживавшим твердости в борьбе с искушением) о любви к Себе⁸⁰⁵), чтобы троекратным свидетельством об этой любви (*φιλῶ Σε*) он загладил грех троекратного отречения. Господь спрашивает при том (в первый раз) о любви *паче сих*, т. е. апостолов. Вопрос этот имеет прямое отношение к превозношению Петра пред прочими апостолами; *аще и вси соблазняются о Тебе, аз никогда же соблазнюся* (Мф. 26:33), почему и Симон, услышав *третье: любиши ли Мя*, – оскорбился, опечалился. А отсюда и повеление пасти агнцев и овец имеет значение восстановления Петра в апостольском достоинстве, из которого он отпал троекратным отречением, но которое ему возвращается вследствие троекратного исповедания⁸⁰⁶).

Таким образом в евангельской истории нет подтверждения, будто Иисус Христос дал ап. Петру преимущественную власть

над церковью сравнительно с другими апостолами. Напротив, эта мысль противоречит всему духу евангельских повествований. Ни в чем не обличал Иисус Христос Своих учеников так сильно, ни против чего не предостерегал так ревностно, как именно против духа превозношения, против стремления к преимуществам (см. Мф. 20:25–28; Марк. 10:42–45; Иоан. 13:13–15)⁸⁰⁷).

После евангелия римские богословы в истории апостольской стараются найти подтверждение тому взгляду, будто ап. Петр по вознесении Иисуса Христа на небо оставался главою христианства, верховным правителем церкви. В доказательство этого они ссылаются преимущественно на первые главы книги «Деяний апостольских», где в иных случаях личность ап. Петра выступает более, нежели личности других апостолов. Петр, напр., первый предлагает избрать 12-го апостола на место отпавшего Иуды; первый начинает проповедь по сошествии Св. Духа; первый обращает в христианство язычника Корнилия; первый держит речь на соборе апостольском. Но все эти факты ничего особенного не доказывают. Из того, что в первой половине книги «Деяний» говорится более об ап. Петре, а во второй еще более об ап. Павле, – нисколько не следует, будто тот или другой апостол имел какую-либо преимущественную власть пред прочими. Факты показывают, что все апостолы по заповеди Спасителя являлись равными между собою. Вопросы, возникавшие в обществе апостольском, могли быть предлагаемы кем-либо одним, но решались согласным мнением всех. Так избран был 12-й апостол Матфий на место отпавшего Иуды (Деян. 1 гл.); так избраны были семь мужей на служение трапезам (6 гл.); так решен вопрос о необязательности ветхозаветного обрядового закона для обращающихся в христианство язычников на соборе апостольском (гл. 15); мало того, из некоторых случаев даже видно, что ап. Петр не только не повелевал, но сам повиновался другим апостолам и подлежал ответственности пред ними. Так, он был посылаем ими в Самарию для возложения рук на принявших крещение (8:14–17); давал отчет пред собранием апостолов и старцев в том, что крестил

языческого сотника Корнилия; его мнения некоторое время не принимали: *препирахуся с ним* (11:2).

Между апостолами, по сказанию ап. Павла, пользовались особенным уважением Петр, Иоанн и Иаков, брат Господень, предстоятель церкви иерусалимской. Они считались как бы *столпами церкви* (Гал. 2:9), но не имели никаких особенных прав и власти над другими апостолами. Ап. Павел и себя самого, призванного к апостольскому служению уже после сошествия Св. Духа, считал несколько не ниже других апостолов и в известном случае находил нужным спорить с апостолом Петром и обличать его (Гал. 2:11–16; 1Кор. 9 гл.). Вообще апостолы восставали против привязанности иных христиан к авторитету того или другого из проповедников христианства, как показывает обличение ап. Павлом коринфян за такое пристрастие (1Кор. 1–3 гл.).

Итак, и в истории апостольской нет ни слова о верховной власти, главенстве или приматстве ап. Петра, а тем более – о монаршестве, княжестве, или наместничестве Иисуса Христа и тому подобных титулах, усвояемых защитниками папства ап. Петру. Эта история говорит совсем иное.

Но если бы даже и было доказано, что ап. Петр был главою апостолов и всей церкви, каким образом это могло бы иметь отношение к притязаниям римских пап? Паписты отвечают на это целым рядом неверных или несостоятельных положений. Они утверждают именно следующее.

Ап. Петр *основал римскую церковь*. Но ни в «Деяниях», ни в «Посланиях» апостольских нет даже и намека на то, что ап. Петр основал римскую церковь. Напротив, в них есть указания, хотя и не ясные, что не Петр, а ученики и сотрудники ап. Павла, основали церковь римскую (Деян. 28:15; Рим. 1:9; 15 и 16 гл.), но и не сам ап. Павел (Рим. 15:20–22). Когда ап. Павел писал свое послание к римлянам, в Риме еще не была апостольская нога, а между тем в Риме уже было множество верующих и крещенных, была церковь в полном устройстве, где действовали и разные благодатные дары (12:6–8), низводимые законною иерархией. В послании при этом ничем не дается понять, что устройство тамошней церкви принадлежит Петру⁸⁰⁸).

Ап. Петр был епископом римским 25 лет, прибыв в Рим после чудесного освобождения из темницы, в которую был заключен Иродом (Деян. 12, 3, 9), в 43 г. по Р. Х. Но такое расчисление времени не имеет для себя оснований и несогласно с известиями о проповеди апостола в других странах. Несомненно, что не было в Риме ап. Петра, когда писано ап. Павлом послание к римлянам. И писать бы его не стал св. Павел, если бытам был св. Петр; или, если бы и решился писать по каким-либо важным причинам, не мог бы писать прямо к обществу христиан, без всякого отношения к св. Петру, с которым был в искренних отношениях. Не было его там и до окончания первых уз ап. Павла, ибо иначе он упомянул бы об этом в каком-либо из своих посланий; а он, если пишет что о себе, всегда так говорит, что пребывания в то время другого какого апостола в Риме предположить нельзя. Равно повествование кн. «Деяний ап.» о прибытии Павла в Рим и о деятельности его в течение первых двух лет по прибытии дает основание думать, что Петра не было в Риме даже в начале шестидесятых годов, за 3–4 года до его смерти. Совершенно умалчивая о пребывании Петра в Риме, кн. «Деяний», напротив, подробно говорит о проповедании Петром евангелия в Иерусалиме и в Антиохии, вообще на востоке. По-видимому, он, как *апостол обрезанных* (Гал. 2:7), проповедовал на востоке очень долго, почти всю жизнь, и для присутствования на апостольском соборе в 51 г., он, по-видимому, не временно приехал в Иерусалим, а в это время еще постоянно жил на востоке. Вероятнее, что в Рим он прибыл в последние годы своей жизни, и уже после первых там уз св. Павла. Но ап. Петр не только не был *двадцать пять лет* римским епископом, он не был и краткое время *епископом* римским, ибо епископами назывались местные правители церкви, неотлучно находившиеся при одной своей церкви; ап. же Петр, подобно другим апостолам, утверждал христианство в различных странах, и преимущественно на востоке. Первым римским епископом был Лин. Есть основания предполагать, что в поставлении Лина епископом еще *при жизни* первоверховных апостолов больше участия принимал ап. Павел, нежели Петр.

Ап. же Павел поставил и второго римского епископа – Анаклета, ап. же Петру предание, и то не совсем достоверное, приписывает только поставление третьего римского епископа – Климента. Но даже если бы и все три первые епископы Рима рукоположены Петром и Павлом, или даже одним Петром, то почему именно их следует считать преемниками исключительных полномочий Петровых? Кроме Рима, ап. Петром, или Петром и Павлом вместе, устроены церкви и во многих других местах. Так, в устроении антиохийской церкви оба первоверховные апостолы принимали участия не менее, чем в устроении церкви римской⁸⁰⁹). Александрийская церковь также основана ап. Петром, и первым епископом был любимейший ученик Петра – ев. Марк. Однако никто не приписывал главенства над церковью ни антиохийскому, ни александрийскому патриарху. Почему же именно римских пап должно считать преемниками Петра и приписывать им главенство?

Ап. Петр, глава церкви, скончался в Риме, рассуждают защитники папизма, а по естественному порядку вещей преемника должно искать там, где предшественник после смерти оставил свое достоинство; следовательно, преемником достоинства ап. Петра нужно признать римского папу. – Но это положительно несправедливо. Личное достоинство всегда остается личным и никакое место не может усвоить его себе, не нарушая справедливости; в противном случае каждый город сделался бы столицей, в котором государь, посещая свои области, окончил жизнь свою. Кроме того, если судить и заключать так, как судят и заключают р.-католики, то следует сказать, что главенство в церкви должно принадлежать иерусалимскому патриарху, потому что в Иерусалиме умер первый истинный глава церкви – Иисус Христос, и где по преданию, первым епископом по указанию от Самого Господа был поставлен Иаков, брат Господень.

Итак, римского епископа нельзя считать ни преемником епископской власти Петровой, ибо Петр не был епископом Рима, ни тем более преемником каких-либо верховных прав над церковью, каковых не имел сам ап. Петр. И странно

предполагать, чтобы после смерти ап. Петра римские епископы считались верховными правителями церкви, когда оставались в живых еще некоторые апостолы. Странно предполагать, чтобы любимейший и приближенный ученик Христов – Иоанн Богослов, после смерти ап. Петра живший на земле более 35 л., подчинялся римскому епископу, как главе и правителю церкви.

История христианской церкви после времен апостольских не представляет также никаких оснований в пользу папского главенства. Напрасно уверяют защитники папизма, будто римскому первосвященнику, как законному преемнику св. Петра, одинаково как восток, так и запад повиновались единогласно без всякого сомнения с первых веков христианства и до патр. Фотия, что некоторое время даже и после разделения церквей «на великих соборах, лионском втором и флорентийском, как всякому известно, верховную власть римских первосвященников и латиняне, и греки без труда и единогласно признали, как догмат⁸¹⁰).

Римский епископ не был признаваем главою церкви, не был им и в действительности в первые девять веков христианства. Более этого, – главенство над всею церковью в то время и не могло принадлежать папам. Устройство и способ управления древней вселенской церкви были таковы, что при них не оставалось места для главенства над церковью какого бы то ни было епископа, не исключая и римского. Для доказательства этого всеобщую важность имеют два существенные свойства церковного устройства и управления: совершенная *независимость* частных церквей друг от друга во внутреннем своем управлении и во внутренних делах, и *соборность* в устройстве и управлении как всей вселенской церкви, так и отдельных частей ее.

Для охранения мира в церкви, для предотвращения раздоров и беспорядков в ней, апостольские и соборные правила строго воспрещают какое бы то ни было *вмешательство* одной *частной* церкви и ее предстоятеля, епископа, или митрополита, или патриарха, в дела и управление какой-либо другой церкви⁸¹¹). *Областные* епископы⁸¹²) могли простираť свою власть только на церкви

своего округа, но им решительно воспрещали начальствование над церквами за пределами своей области. В частности, и власть римских епископов простиралась лишь над несколькими церквами, составлявшими в совокупности одну церковь римскую⁸¹³). Нет примера в истории, чтобы римские папы проповедовали, священнодействовали и поставляли епископов поместных церквей, восточных или западных, которые не принадлежали к Римской церкви, (как это делают ныне, явно нарушая каноны). От них были (и остаются) независимы, не только восточные церкви⁸¹⁴), но долгое время были независимы и западные: карфагенская, равеннская, испанская, галльская и др. Главенство и власть главного епископа, напр., поместной церкви, в том особенно выражалось, что он вместе с другими епископами своей церкви поставлял епископов для областей своей церкви, или митрополитов, а митрополиты, в свою очередь, с подчиненными им епископами поставляли епархиальных епископов (IV всел. 28 пр.). Но никогда не было, чтобы восточные епископы, по крайней мере хотя бы важнейших церквей – константинопольские, александрийские, антиохийские и иерусалимские были бы поставляемы папами или с их разрешения, – ясный признак, что восточные церкви были независимы от Рима и не признавали его главенства. Эта независимость от пап, восточных церквей – всегдашняя, а западных – продолжавшаяся несколько веков, тем более имеет значения для опровержения учения о главенстве пап, что все независимые от пап самостоятельные церкви находились тогда в странах, которые были провинциями Рима, а Рим был их столицей, при чем христианские страны востока находились в этом государственном подчинении Риму первые три века, а западные – в течение многих веков.

Другое свойство, с которым несовместимо главенство папы над церковью, это есть *соборность* в устройстве и управлении как вселенской церкви, так и отдельных частей ее. Соборность, в особенности соборы вселенские, исключают самую возможность существования в церкви видимого единоличного главы. В постановлениях вселенского собора выражается голос, воля и власть всей вселенской церкви и потому его

постановления обязательны для всех членов церкви, не исключая и высших епископов, не исключая и пап. Вселенские соборы могли судить, когда оказывалось нужным, и осуждать самых старших епископов, патриархов и пап⁸¹⁵). Вселенский собор и есть видимый глава вселенской церкви. При вселенских соборах видимая единоличная глава церкви не нужен и даже невозможен, равно как был бы не нужен и вселенский собор, если бы папа был признаваем главою церкви.

Защитники папства говорят, что и при вселенских соборах главенство папы имело свое значение. Неоднократно были делаемы попытки доказать, что самые вселенские соборы в древней церкви (как на западе в средние века) были созываемы папами; папы будто бы и председательствовали на них или лично, или в лице своих легатов; их влиянием решались дела на соборах, и всякое соборное определение тогда только получало силу, когда было утверждаемо папою. Но история опровергает все эти положения. На созвание вселенских соборов древней церкви папы не имели никакого влияния; все вселенские соборы были созываемы греческими императорами, а V-й вселенский собор был созван даже вопреки желаниям папы. Председательствовали на соборах не папы, – лично ни один папа не присутствовал ни на одном из вселенских соборов, – и не легаты папские, которых на некоторых соборах и не было,⁸¹⁶) а председательствовал на соборе обыкновенно тот из старейших восточных патриархов, который лично здесь присутствовал.⁸¹⁷) Сила преобладающего влияния и решение дел на соборах от пап или их представителей зависели столько же, сколько и от других православных епископов, насколько каждый из них являлся верным представителем истины.⁸¹⁸) Сила и законность определений вселенских соборов от утверждений римского папы зависела всегда столько же, сколько и от утверждения всякого другого патриарха. Решения соборов, даже и тех, на которых не присутствовали ни папы, ни их представители, немедленно получали полную силу, – и для этого не считалось нужным, как в средние века на западе, посылать их в Рим на окончательное утверждение. Правда, посылались папам после соборов послания, но не для

утверждения соборных постановлений, а лишь с извещением о соборных делах, что и понятно, ибо папы лично не присутствовали на соборах. Даже, если бы в Римской церкви почему-либо не нравились определения какого-либо из соборов, это не подрывало их значения в других церквях. Так, известно, что Римской церкви неприятно было признать постановления трульского собора, сделавшего несколько строгих замечаний против некоторых ее неправильных обычаев. Это однако же не воспрепятствовало постановлениям трульского собора получить значение наравне с определениями других вселенских соборов. Осуждение же соборами некоторых пап и патриархов показывает, что соборы не признавали ни папского и ни какого другого главенства над ними.

Но, говорят, сами вселенские соборы признавали за папами первенство между другими старейшими епископами⁸¹⁹). Это справедливо. Первенство за папами всегда признавала и восточная церковь, и никогда не стала бы отказывать им в нем, если бы папы своими незаконными притязаниями и отступлениями от православия не сделали себя недостойными этого преимущества, усвоенного им древними отцами церкви «чести ради царствующего града Рима». Но первенство (*primatus*) не есть главенство (*suprematus*). Первенство бывает между равными (*primus inter pares*), главенство – над низшими и подчиненными. Первенство давало папам преимущественную честь между другими епископами, но никакой власти над ними. Те же самые соборы (II-й и IV-й), которые говорили о первенстве папы, как признанном факте, во всем равняли права константинопольского епископа с римским.

Замечательнейший из поместных соборов IV в. – *сардикийский* (343 г.), указывают далее, предоставил римскому папе Юлию право принимать апелляции от епископов, и пересматривать спорные дела между ними, уже решенные на поместных епископских соборах (сардик. собора прав. 3, 4. 5). Но собор сардикийский был собор не вселенский, а поместный, состоявший из западных епископов, и потому определение его относилось только к западному церковному округу, подчиненному папе. Тем правом, которое в этом определении

усвоялось римскому папе, пользовался в известной степени всякий патриарх в своем округе, и халкидонский вселенский собор формально утвердил такое же право за патриархом константинопольским. Была попытка расширить значение сардикийского правила. Уже в конце IV-го века приверженцы папской власти пытались присоединить его к правилам никейского собора. Но эта попытка была обличена на одном из карфагенских соборов, который по этому случаю сделал даже особенное постановление, вопреки сардикийскому правилу, не переносить дела на апелляцию в Рим из северо-африканской церкви⁸²⁰).

Итак, ошибочно уверение «непогрешимых», будто «римскому первосвященнику восток и запад повиновались единогласно без всякого сомнения» до патр. Фотия.

Не верно и утверждение относительно греков и вообще восточной церкви, что будто даже и после разделения церквей, на соборах *лионском* и *флорентийском*, «латиняне и греки без труда и единогласно признали, как догмат», папское главенство. Правда, что на лионском соборе в 1274 г. (XIV-м вселенском по счету латинян) была провозглашена уния между восточною и западною церквами, с обязательством для востока признать папское главенство. Но что это был за собор, по каким побуждениям и как состоялся? Это была попытка личного произвола со стороны греческого императора Михаила Палеолога, по политическим расчетам присоединить греческую церковь к римской, от начала до конца веденная неискренно, мерами обмана и насилия⁸²¹). Посему и провозглашенная на этом соборе уния между восточною и западною церковью сама собой рушилась. Она не имела себе опоры в убеждениях православных иерархов и народа. Тоже должно сказать и о соборе флорентийском (1439 г.), на котором также была сделана попытка к соединению церквей с подчинением Риму православной церкви. Собор этот паписты признают вселенским (по счету XVIII-м), но восточная церковь отвергала и отвергает этот собор, как и лионский, по основаниям вполне достаточным⁸²²). Восточные епископы, согласившиеся на унию с Римом, не были приняты своими паствами, по своем

возвращении из Италии, и принуждены были оставить свои кафедры, и в тишине монастырского уединения оплакивать свою измену православия. Восточная церковь и формально отвергла этот собор, как незаконный, как латиномудрствующий. Восточные патриархи сперва в Иерусалиме, а потом в Константинополе произнесли против него приговоры осуждения; точно также поступили и русские епископы; в 1441 году они осудили своего митрополита Исидора за участие на соборе и принятие унии, и с тех пор перестали брать себе митрополитов из Константинополя. Исидор был последним из греков.

Усиливаясь оправдать возведенное в догмат папское главенство, защитники этого главенства прибегают и к рассудочным доказательствам. Они находят, что без папского главенства невозможны ни *единство* церкви, ни ее *самостоятельность*. Где не признается этого главенства, говорят, там нет единства церкви, там отдельные и взаимно-независимые республики, там церковь неизбежно подчиняется внешним влияниям и стеснениям. Напротив, церковь р.-католическая едина именно потому, что она, как и всякое благоустроенное общество, имеет единого главу – папу, и независима от внешней государственной власти, имея опору своей самостоятельности в папе.

Первое положение в р.-католических катехизисах раскрывается так: «церковь р.-католическая *едина* со вне и внутри; ибо все члены ее пребывают в послушании у своих епископов, а епископы в послушании у папы, как пастыря всей церкви, который, как твердое кольцо, соединяет всех верующих во едино. В учении и богослужении все члены церкви должны согласоваться с верховным пастырем и подчиняться непогрешимому авторитету учащей церкви, чем сохраняется внутреннее и внешнее единство. Нарушители этого единства отлучаются от церкви. Все религиозные общества, отделившиеся от Римской церкви, лишены единства. Такова церковь восточная, распавшаяся по народностям и государствам на множество отдельных церквей»⁸²³). Положение их сравнивают с союзом немецких государств до объединения их под гегемонией Пруссии, восточные патриархаты – с

монархиями, подобными монархии Римской церкви, только в малом размере, и не объединенными все вместе в единой верховной главе. Но латинское понимание единства церкви есть плотское понимание, отождествляющее или смешивающее царство Божие с царствами земными, что не позволительно. В истинно католической церкви, как разъяснено выше, сохраняется единство и внутреннее, духовно-благодатное, обнимающее небо и землю, чрез объединение всех чрез веру в невидимой главе – Христе, и единство внешнее (чрез единство символа, богослужения и церковных правил). Эти связи прочно объединяют всех во единое тело Христово, не требуя видимого единоличного главенства. Латинская же церковь, имея в лице папы будто бы объединяющее всех начало, на самом деле утратила спасительное единство, которым обладает церковь восточная. То единство, на котором она основывает свое превосходство и свою правоту, есть единство церковного устройства (административное единство). По своему устройству латинская церковь, действительно, представляет стройное единство, монархию: повсюду одно управление, из Рима исходящее и к Риму же стянутое разными нитями, один богослужебный язык и одно воспитание духовенства, пребывающего в безусловном послушании папе и приводящего к таковому же послушанию свои паствы. Но такое блестящее единство соответствует ли характеру и достоинству Христовой церкви? Оно удаляет из церкви истинную главу церкви – Христа и Духа Св. Параклита. Держится оно на искусственных опорах. Таковыми опорами являются: целибат (закон о безбрачии духовенства), монашеские ордена и курия. Целибат дает папам армию преданных слуг, не знающих уз родства и народности, не признающих над собою законов общества и государства, но всецело преданных одному лицу, более или менее искренно и слепо. Но так ли преданы они Христу, невидимой главе церкви, так ли служат Ему? Об этом не может быть вопроса, так как Христос для них заменен папой. Такое условие единства говорит само за себя. Другая опора единства папистической церкви – монашеские ордена. Чрез них проводятся в жизнь начала, внушаемые свыше, проверяется их принятие и

выполнение и поддерживается борьба с враждебными папству силами. Особенную известность в этом отношении приобрело «Общество Иисуса»⁸²⁴). Третью опору единства латинской церкви составляет папский двор или курия, держащая в полном подчинении себе и самого папу и чрез него и его именем управляющая всею латинскою церковью⁸²⁵). Таково единство и его опоры в латинской церкви. Это единство внешнее. Внутреннего же единства в ней нет. Так как «церковь есть рабыня папы», то основными условиями внутреннего единства латинской церкви, являются *послушание* и *подчинение* папе, а не вера во Христа. Но может ли быть при таких началах единство веры, единомыслие, единодушие? Конечно, нет. И мы видим, что в латинской церкви, чрез всю ее историю, проходит раздвоение в верованиях членов церкви. Много примеров, что церковные латинские верования отвергали просвещенные члены этой церкви, даже признанные святыми (напр. Бернард клервосский, Альфонс Лигуорио, основатель ордена редемптористов), иерархи (напр. многие отцы ватиканского собора 1870 г.) и целые соборы⁸²⁶). Видимым для всех показателем отсутствия внутреннего единства в Римской церкви может служить употребление римскою церковью для определения истины приема, допустимого лишь в порядках мирской жизни, – это определение истины, требующей всецелого принятия со стороны ищущих спасения, по большинству голосов (баллотировкою). Такой прием употреблен на последних римских соборах. Применим ли этот прием по отношению к истинам веры христианской? На это отвечает евангельская история: большинством (Иосиф и Никодим – меньшинство) иудейский синедрион произнес смертный приговор на истинного Мессию, большинство потребовало у Пилата освобождения разбойника и распятия на кресте Иисуса... Итак, служит ли папское главенство обеспечением внутреннего единства в земной церкви? А нововведения в вероучении, в богослужении и церковном устройстве показывают, что папство не предохранило латинскую церковь и от нарушения единства исторического, или единства предания, что отразилось и в отношениях латинской земной церкви к

церкви небесной: праведники в духе древней церкви ею заменяются праведниками в духе папизма, каковы, напр., Игнатий Лойола, Петр Арбуз, Иосафат Кунцевич и подобные; последние вытеснили собою из сознания латинян, а вместе и из храмов святых вселенской церкви, подобно тому, как у язычников нередко поколение новых богов вытесняло поколение старых⁸²⁷).

Папская власть, утверждают защитники папизма, служит опорой церковной *самостоятельности*. Когда у церкви нет своей видимой главы, церковь неизбежно подчиняется внешним влияниям и стеснениям. Где нет папизма, там, по выражению новейших р.-католических ученых, господствует цезаро-папизм, т. е. где папа не признается главою церкви, там церковь подпадает в зависимость от государственной власти. Это стараются подтвердить примерами истории. Р.-католическая церковь, находясь под покровом папской власти, всегда сохраняла свою самостоятельность, не подчинялась влиянию государственной власти; в цветущие времена своей истории она успела даже подчинить себе самую государственную власть. С другой стороны, история восточных церквей – древней византийской, нынешней русской, также история протестантских обществ в Англии, Германии и других местах представляет частые примеры вмешательства государственной власти в церковные дела, – господства над церковью. Для правильного разъяснения таких воззрений нужно различать в понятии о церковной самостоятельности две стороны – внутреннюю и внешнюю, нередко смешиваемые между собою. Внутренняя самостоятельность церкви проявляется в ее твердости хранить неприкосновенными свое учение веры, свой внутренний строй, свои нравственные стремления. Внешняя же самостоятельность церковная может определяться более или менее свободным положением, большими или меньшими правами, какими она пользуется в известном государстве. На внутреннюю самостоятельность церкви не может иметь влияния никакая внешняя сила; она может оставаться твердою и неприкосновенною при самых неблагоприятных условиях внешнего положения церкви. Внешняя же самостоятельность

церкви зависит от внешних исторических условий. Внутренняя и внешняя самостоятельность церкви не всегда необходимо развиваются одна при другой, но иногда даже находятся в обратном отношении одна к другой. Иногда бывает так, что чем лучше внешнее положение церкви, тем слабее бывают ее нравственные силы, и наоборот. Никогда христианская церковь не находилась по внешности в таком бедственном положении, как в первые века христианской истории, – и никогда нравственная жизнь церкви не обнаруживалась в таких высоких проявлениях, как именно в первые века христианства. Не всегда были благоприятны внешние обстоятельства и для восточной православной церкви; можно указать, конечно, не мало примеров (особенно в византийской истории и в судьбах церквей востока под магометанским владычеством) незаконного вмешательства государственной власти в дела церковные, но и при самых неблагоприятных условиях восточная церковь сохраняла и сохранила свое учение веры, свой порядок церковный, свои нравственные начала в большей чистоте и неприкосновенности, чем западная церковь при лучших условиях своего внешнего политического состояния. Значит, внутренней крепости и самостоятельности в восточной церкви было больше, чем в западной. Она представляет целый ряд твердых, свободных протестов против незаконного вмешательства во внутренние дела церкви. История арианства, монофелитства, иконоборчества, история лионской и флорентийской унии показывает, что произвол государственной власти не может ничего сделать в тех случаях, когда он встречается с внутренним нравом церкви, с твердым и живым религиозным убеждением народа. И при этом православная церковь, ограждая свою внутреннюю самостоятельность, никогда не искала господства над государством, как это видим в Римской церкви. Ей всегда были чужды приемы и способы, употребляемые папизмом к ограждению будто бы самостоятельности церкви, каковы: политические анафемы, интердикты, крестовые походы, истребления тысяч людей во имя будто бы веры и интересов церкви, на самом же деле в видах властолюбия, – заговоры, политические убийства,

подкупы, измены, возмущения подданных против законного правительства, – равно и те недостойные церкви меры и действия, посредством которых папизм в новейшие времена старается поддержать упадающее влияние католицизма в европейских государствах. И при всем том, р.-католическая церковь и папская власть в последние века более и более теряют свое политическое могущество и влияние в самых р.-католических государствах. Значит, даже и внешнее величие, внешняя самостоятельность церкви не имеет того непосредственного отношения к признанию догмата о папской власти, какое находят в нем приверженцы папства⁸²⁸).

Таковы главнейшие доказательства, представляемые в защиту догмата о высшей власти в церкви в лице мнимого наместника Божия и Христова в Риме. Приводится для обоснования того же учения и множество свидетельств *из свято-отеческих творений*. «Если читатель, справедливо пишет *Овербек*, откроет р.-католическую книгу о правах папы, он ужаснется, увидев страшную фалангу святоотеческих цитат, подтверждающих римское воззрение. Но пусть он не пугается. Немножко предосторожностей и его дорога будет очищена. Пусть он не верит ни одной цитате, пока сам не удостоверится: 1) что она приведена сполна, не урезана, не интерполирована и не подложна; 2) что текст приведен правильно; 3) что приводимое место выражает не субъективное и чисто личное мнение, которое не имеет никакой цены для доказательства догмата (одно это правило устранил по меньшей мере девять из десяти цитат); 4) только те места должно принимать в соображение, где отцы говорят во имя авторитета предания, но и при рассмотрении их не следует забывать, что отцы были способные погрешать люди; следовательно, – 5) только consensus, согласие отцов имеет решающее значение. После этой проверки полчище нашего противника примет удивительно скромные размеры»⁸²⁹). Эта проверка убедит в справедливости того, что писал *Бернард* папе Евгению III, обличая его за его притязания на верховенство во вселенской церкви и на господство над царями, князьями и всеми народами: «над прегрешениями, а не над имуществами власть ваша. И неужели

потому, что ты именуешься верховным первосвященником, в самом деле ты верховный? Кто верховный? Тот, кому нечего приписать. Очень ошибаешься, если себя считаешь верховным?... Не думай, что тебе позволено отсекал от церкви члены, превращать порядок, предлагать пределы, которые поставили отцы твои. Если закон правды требует оберегать собственность каждого; то отнимать принадлежащее кому-либо каким образом можно согласить с правдою? Петр не мог тебе дать того, чего (сам) не имел; что имел, то дал: попечение о церквях; но дал ли и господство? Внемли ему; *ни яко обладающе причту, но образи бывайте стаду*, (говорил он). А чтобы ты не думал, что это сказано по одному смирению, слыши глас Господа в евангелии: *царие язык господствуют ими... вы же не тако*. Очевидно, апостол запрещает господствование. Посему, если ты, господствуя с жадностью, пользуешься апостольством, или в качестве апостольского преемника (пользуешься) господством, то по истине не достигнешь ни того, ни другого»⁸³⁰).

В заключение обзора доказательств папского главенства заметим, что все они – позднейшего происхождения, являлись постепенно, по мере того, как совершалось возвышение папства. Сначала папство явилось лишь как *историческое явление*. Во времена христианской древности римский епископ считался первым между равными, старейшим между епископами запада «чести ради царствующего града». Случайные, временные исторические обстоятельства способствовали папам усилиться более других епископов. С течением времени папы не только приобрели широкое и сильное духовное влияние над западно-европейскими народами, но и светскую власть (VIII в.). Это расположило некоторых из пап к мысли домогаться власти над всею церковью, и закрепить свои *случайные, вследствие временных исторических обстоятельств* доставшиеся им, права и преимущества, *незыблемыми религиозными основаниями на вечные времена*, иначе – подложить под них канонические и догматические основы. Стали появляться опыты оправдать различными путями и способами притязаний пап на всемирное

господство, в обычай и практику уже вошедшие. И так как оправдать идею папского верховенства, как идею ложную, не христианскую, как унаследованную папизмом от древнего языческого Рима с его стремлениями подчинить себе весь мир, невозможно было без лжи, – всякая ложь всегда порождает новую ложь и питается ложью, – то и защитники папства прибегли к системе лжи и обманов для оправдания ложной идеи. Эта систематическая ложь проявилась в различных подлогах и вымыслах: в изобретении древне-церковных памятников, заведомо ложных, в выдумке разных определений от имени небывалых соборов, в извращении смысла и в порче текста подлинных соборных актов и других памятников древне-церковной письменности, в вымысле мнимо-исторических фактов, принятии подложных документов за подлинные, и, наконец, во вставках (интерполяциях) вымышленных слов в подлинные святоотеческие творения. Вставки и подлоги начались с того времени, как дух мира вторгся в римскую церковь, с конца IV в., и такая практика составляет с того времени *характеристическую особенность учащей* латинской церкви. Подробно указывать и исчислить все вставки и подлоги нет возможности, – так их много. Вот некоторые из них, которых подложность неоспорима, и признается самими папистами (хотя открыта не ими): 1) искажение 6-го правила никейского собора, и смешение его с правилами сардикийского собора, обнаруженное на карфагенском соборе и изобличенное на IV-м вселенском соборе; 2) Liber pontificalis, – хронологический список пап, снабженный биографическими и историческими сведениями. В «Книге пап» содержится ряд вымыслов и ложных утверждений для обоснования папского главенства, древности обрядов, принятых римскою церковью позднее, для подтверждения басен (напр. о крещении в Риме папою Константина В.), для придания веры многочисленным вымышленным актам о римских мучениках и т. п.⁸³¹); 3) дарственная грамота Константина В., которою будто бы он, перенося свое местопребывание из Рима в Византию, уступил папе всю Италию и дал ему первенство пред всеми епископами; 4) подложное издание от лица папы Сильвестра

разных канонических декретов (Constitutum Silvestri), в которых папа изображается верховным законодателем церкви; 5) акты небывалого синуэзского собора (synodus sinuessana), в которых утверждается, что папа не должен быть никем судим, а может только сам себя судить; 6) вымышленное послание от имени отцов I-го вселенского собора, в котором они обращаются к папе с просьбой – утвердить никейские определения; 7) лже-исидоровы декреталии, – канонический сборник, появившийся в IX в. (думают, – в Галлии) и содержащий в себе вместе с подлинными канонами соборов и подлинными папскими посланиями до 100 подложных документов⁸³²). Сочинение этих декреталий – самый отважный, самый значительный и бесстыдный подлог, подобного которому не представляет история. Появление его произвело полнейшее преобразование в устройстве и управлении западной церкви. В декреталиях папа объявлен верховным, от Бога поставленным, правителем церкви, от которого получают свои права и во всем зависят все другие власти церковные, волею которого собираются соборы, решаются все важные дела, утверждаются все постановления и узаконения церковные. Папа Николай I (858–867 г.), которому были доставлены декреталии, отверг всякое сомнение в их подлинности. Есть ссылки на этот подлог в пользу папской системы и в «Римском катехизисе»⁸³³). На подложные декреталии ссылались паписты и на флорентийском соборе. Так дано было *каноническое обоснование* папскому главенству над церковью: папа признан был верховным правителем церкви. Соответственно с этим стали паписты истолковывать и несомненные церковно-исторические события, извращать древне-церковную историю, подлинный смысл ее соборных узаконений, т. е. в целях оправдания древности и каноничности папизма. Но признание папства каноническим установлением еще не считалось существенным, необходимым для спасения догматом веры. Однако постепенно из лжеканонического установления вырос и *догмат* папского верховенства, провозглашенный в 1215 г. на четвертом латеранском соборе (вселенским XII-м по счету латинян). Схоластические богословы начали утверждать, что учение о папстве есть необходимая для

спасения истина веры, содержащаяся в св. Писании, так что оно есть не только каноническое установление, но и богооткровенный догмат. Особенную услугу папству в этом отношении оказал Фома Аквинат⁸³⁴). Он доказывал, как богооткровенный догмат, не только папское главенство, но и его непогрешимость. Услуга его была так велика, что папы находили, что за нее «его можно бы поставить в число святых, без совершения чудес», что он написал свое сочинение «не без особенного наития Св. Духа» (п. Иоанн XXII). По его примеру в последующее время начали появляться и другие обширные трактаты, посвященные догматическому обоснованию папства.

Отсюда понятна ценность как всех доказательств папского главенства, так и самого догмата о папском главенстве.

§ 135. Догмат о непогрешимости папы

Римская церковь свойство непогрешимости, принадлежащее католической церкви, как телу Христову, усваивает папе. Усвоение папе непогрешимости есть прямой вывод из догмата о его главенстве. Как глава церкви, папа не может быть лишенным того, чем несомненно обладает церковь; напротив, он должен обладать всею полнотою власти, прав и преимуществ, дарованных церкви. И если церковь непогрешима, то непогрешим и папа, как глава церкви. Непогрешимы, конечно, и определения вселенских соборов, но они имеют такой авторитет вследствие утверждения их наместниками Христа. Непогрешимость вселенских соборов, как и непогрешимость церкви, следовательно, есть собственно непогрешимость папы: в собственном смысле он один непогрешим и кроме него не может быть никакого другого органа церковной непогрешимости. Учение о папской непогрешимости, таким образом заключается (*implicite*) в учении о папском главенстве в церкви. «Авторитет папы – авторитет верховный, и, следовательно, непогрешимый», – так выражают сами исповедники папской непогрешимости (т. н. инфеллибилисты) логическое отношение учения о непогрешимости к учению о главенстве пап. Без непогрешимости, очевидно, идее папства недоставало целостности и законченности⁸³⁵).

Учение о непогрешимости папы, как верховного главы непогрешимой церкви, развивалось постепенно, в связи с идеею папского главенства. Сначала вопрос о непогрешимости и в утвердительном смысле решен был папством практически, – изданием множества декретов от имени апостольского престола в Риме, касавшихся церковной дисциплины, христианского благочестия и нравственности, с усвоением им обязательной силы, а особенно усвоением себе права дополнять вселенский символ (*Filioque*), а затем появились и теоретические рассуждения о принадлежности папам непогрешимости у канонистов и богословов (Грациана, Ансельма, Фомы Аквината и др.). Однако долгое время учение о папской непогрешимости

существовало в качестве свободного богословского мнения. До половины XVI в. и сами папы не считали себя непогрешимыми⁸³⁶). В догматику учение о непогрешимости введено т. н. новейшим католицизмом, получившим свое историческое существование со времени тридентского собора (1545–1562) и известным под именем ультрамонтанства. Но и здесь оно до последнего времени оставалось простой богословской доктриной. Значение догмата, т. е. обязательного для всех р.-католиков члена веры, это мнение получило на *ватиканском соборе* (открыт был 8 дек. 1869 г., а окончился в следующем году) при папе Пие IX. 1870 г. 6 марта, в день, посвященный памяти Фомы Аквината, папа Пий IX, «изъявляя свое согласие» на просьбу «большого числа епископов», «сообщил» собору декрет о непогрешимости римского первосвященника⁸³⁷). Собор принял папский декрет⁸³⁸).

Декрет гласил следующее: «в понятии апостольского приматства, которое имеет над вселенскою церковью римский первосвященник, как преемник Петра, князя апостолов, заключается еще верховная власть учительства; святой престол всегда это содержал, постоянная практика церкви служит тому подтверждением; о том же свидетельствуют и вселенские соборы, особенно те, на которых шли переговоры о воссоединении между востоком и западом... Твердо держась предания, дошедшего до нас от начала Христовой веры, (точнее было бы – предания латинской церкви), мы (т. е. папа Пий IX), *с согласия священного собора* (*sancto approbante consilio*), во славу Бога Спасителя нашего (каким образом – не понятно; не наоборот ли?), к возвышению католической религии (точнее было бы сказать – папы) и ко спасению христианских народов (каким образом? – не наоборот ли?), учим и объявляем, *как Богом открытое* (когда и кому?) *вероопределение* (догмат): когда римский первосвященник говорит *ex cathedra* (от своей кафедры), т. е. когда, исполняя свое служение, как пастырь и учитель всех христиан, в силу своей апостольской власти, определяет обязательное для всей церкви учение веры и благочестия, то, при божественной, обещанной ему в лице Петра, помощи, он обладает тою

непогрешимостью (ineffallibilitate), какою Божественный Спаситель благоволил наделить Свою церковь, относительно определения предметов, касающихся веры и нравственности. Посему таковые определения римского первосвященника не могут подлежать изменению уже сами по себе, а *не вследствие согласия церкви*. Если же кто-либо, чего Боже сохрани, возымеет дерзость противоречить этому, да будет анафема» (4 зас. 4 гл.)⁸³⁹).

Так р.-католический мир обогатился новым догматом! До 1870 года р.-католики обязаны были признавать непогрешимым авторитет церкви, с обнародованием же ватиканского определения (18 июля 1870 г.) они, чтобы не лишиться надежды на вечное спасение, должны признавать богооткровенным догматом непогрешимость римского первосвященника (ineffallibilitas summi pontificis), как основу и источник непогрешимости и церкви. Непогрешимость усваивается папе, когда он учит ex cathedra, в широком смысле. В ватиканском декрете под непогрешимостью разумеется не вероизложение лишь уже существующего в церкви догмата, не сохранение лишь богооткровенной истины в своей неповрежденности (дар *пассивной* непогрешимости, когда папа держится существующего исповедания веры), но определение даже и в будущем таких учений, которых церковь еще не содержала, но с того времени, как издано будет то или другое определение, должна будет содержать (что называют даром *активной* непогрешимости папы). В катехизисах личная непогрешимость папы простирается на все, что относится к откровенному учению о вере и нравственности, именно: «на учения, выведенные из откровения и стоящие с ним в связи, – на разрешения сомнений и споров по предметам веры и нравственности, на обличение еретических заблуждений, и, наконец, вообще на установление и определение всего, относящегося к спасению верующих»⁸⁴⁰). Непогрешимость, таким образом, понимается в смысле непогрешимого *церковного учительства* папы в обширной области предметов веры и нравственности. Столь широкое, несообразное с истиною, понимание предмета непогрешимости, очевидно, было необходимым в целях оправдания всех тех

латинских догматов, которых нет в откровении, но которые будто бы выведены из него путем умозаключений, прямее – вымышлены.

С усвоением папам свойства непогрешимости не может помириться христианское сознание. Противодействие, с которым встречены приготовления к провозглашению нового догмата и самое провозглашение его, показывает, что странным и неприемлемым казалось это учение многим из самих же латинян. Многие из епископов отказались подписать декрет ватиканского собора. Провозглашение этого догмата повлекло за собою даже отпадение от Римской церкви целых обществ р.-католиков, получивших название старокатоликов. Тем более, конечно, не может признать папской непогрешимости мысль, свободная от предрассудков папской системы.

Учение это хотя называется в декрете о непогрешимости «*богооткровенным догматом*», но на самом деле не имеет никаких оснований в откровении. И сами ультрамонтане выводят эту богооткровенность путем умозаключений из свидетельств Писания, на которых утверждается папское главенство, особенно из слов Спасителя ап. Петру: *Аз молихся о тебе, да не оскудеет вера твоя...*, но не могут указать ни одного прямого свидетельства слова Божия о папской непогрешимости. И понятно. Оно обличается откровением. Св. Писание учит, что только Бог чужд всякого несовершенства (1Иоан. 1:5; Мф. 5:48), Он есть единый святой (1Цар. 2:2.5), единый премудрый (1Тим. 6:17), единый всеведущий (Пс. 146:5), но никому из людей не могут принадлежать божественные совершенства. Человек с божественными совершенствами был бы равен Богу. О людях Писание говорит: *несть человек праведен на земли* (Еккл. 7:21), *много согрешаем вси* (Иак. 3:2), *себе прельщаем и истины несть в нас, аще речем, яко греха не имамы* (1Иоан. 1:8). Греховность и несовершенство свойственны действиям и проявлениям всех сил человеческого духа, следовательно, – и в отношении человека к истине, а посему нельзя усвоить непогрешимости или незаблуждаемости никому из смертных и грешных людей. Нельзя в частности усвоить папе дара непогрешимо определять новое учение

относительно веры и нравственности. С усвоением ему такого дара пришлось бы допустить, будто Христос не все открыл Своей церкви, что ей необходимо знать для спасения ее чад, почему и оказывается необходимым время от времени восполнять этот недостаток Его наместнику, или же – что папе принадлежит возвышеннейшая святость, благодаря которой он удостоивается особенных откровений Божиих.

В том же декрете учение о папской непогрешимости называется «*преданием, дошедшим от начала Христовой веры*». Что предание об этом предмете существовало в церкви латинской, – это правда. Но образование церкви латинской относится не ранее, как к IX-му веку. С этого времени началось ее обособление от церкви вселенской и развитие на основах чисто латинских. В церкви же вселенской не существовало и не могло существовать предания о непогрешимости папы. Да и в церкви латинской, по крайней мере до половины XVI в. папы не считали себя непогрешимыми. Не признавали папской непогрешимости целые соборы западной церкви, напр. констанцкий и базельский⁸⁴¹). Огромная богословская школа т. н. галликанская решительно отвергала непогрешимость⁸⁴²). Даже и тогда, когда папство готовилось к провозглашению своей непогрешимости и вопрос был предметом горячих обсуждений, все спорившие по поводу догмата одинаково сходились и настаивали, что провозглашение папской непогрешимости будет новшеством. Да и доселе ватиканский догмат называется не иначе, как догматом *новым*.

История папства решительно опровергает учение о папской непогрешимости. «Не обольщайте себя», говорил на ватиканском соборе членам его знаменитый и редкий р.-католический иерарх – *И. Ю. Штрасмайер*⁸⁴³). «Если вы подпишете догмат папской непогрешимости, то наши враги-протестанты тем смелее войдут в протест, что *имеют на своей стороне историю*, тогда как мы имеем против них только наше собственное отрицание. Что мы скажем им, когда они выставят пред нами всех римских епископов – до его святейшества Пия IX? Папа Вигилий (538 г.) купил папство у Велизария, полководца императора Юстиниана. Конечно, верно и то, что он

нарушил свое обещание и ничего не заплатил за него. Согласно ли с постановлениями апостольскими покупать тиару? Второй халкидонский собор положительно запретил это. В одном из постановлений мы читаем следующее: «епископ, получающий свой сан за деньги, да лишится оно и да отлучится». Папа Евгений III (1145 г.) подражал Вигилию. Св. Бернард, блестящая звезда своего века, порицал папу следующими словами: «можешь ли ты показать мне в этом великом городе какое-либо лицо, признающее тебя за папу, если только оно не было подкуплено золотом и серебром»? Достопочтеннейшие братья! Будет ли вдохновенен Св. Духом тот папа, который производит куплю при вратах храма? Имеет ли он какое-либо право учить церковь непогрешимо? Вы очень хорошо знаете историю Формоза, чтобы прибавлять к ней что-либо. Папа Стефан приказал вырыть его тело, одеть в папское облачение, персты, которые он слагал для благословения, отсечь: – и потом бросили его в Тибр, объявивши клятвопреступником и незаконным. За это он был впоследствии заключен в темницу, отравлен и удушен. Но смотрите, как велось дело впоследствии. Роман, преемник Стефана, и после него Иоанн X восстановили память Формоза.

«Но вы скажете мне, – это басни, а не история. Басни! Ступайте, монсиньоры, в ватиканскую библиотеку и прочитайте Платина, историка папства, и летописи Барония. Это такие факты, которые, для чести папского престола, не следовало бы обнародовать; но когда идет дело о нововведении такого догмата, который может произвести в нашей среде великий раскол, то ужели любовь к святой церкви, католической, апостольской, и римской, – должна наложить на наши уста молчание? Я продолжаю. Ученый кардинал Бароний, говоря о папском дворе, замечает (обратите особенное внимание на эти слова), – чем явилась римская церковь в эти дни. Как она бесславна в Риме; управляют ею всемогущие придворные. Они продают, променивают и покупают епископство, и, страшно сказать, – они осмеливаются возводить на престол св. Петра своих любимцев, лжепап (Бароний, – 912 г.)... Можно понять, как должен был краснеть знаменитый Бароний, передавая

потомству деяния этих римских епископов⁸⁴⁴). Говоря об Иоанне XI (931 г.), не законном сыне папы Сергия и Мароции, он записал в своих летописях следующие слова: «святая церковь, т. е. римская, была дерзко поправа таким чудовищем». Иоанн XII (956 г.), избранный папою на восемнадцатилетнем возрасте, по влиянию придворных, был нисколько не лучше своего предшественника⁸⁴⁵). Мне совестно, достопочтенные братья, осквернять ваш слух такими мерзостями. Я умалчиваю об Александре VI, отце и любовнике Лукреции; я отвращаюсь от Иоанна XXII (1316 г.), который *отвергал бессмертие души* и был низложен святым собором констанцским⁸⁴⁶).

«Я не говорю о волнениях и расколах, которые бесчестили тогда церковь. В эти несчастные дни римский престол был занимаем двумя, а иногда и тремя соперниками. Кто из них был истинный папа? Повторяю еще раз: если вы определяете непогрешимость настоящего римского епископа, то должны признать *непогрешимость всех его предшественников, без всякого исключения*. Но можете ли вы сделать это и доказать, что *корыстолюбивые, кровосмесники, убийцы, святокупцы-папы были наместниками Иисуса Христа?*» а, следовательно, имели и дар непогрешимости? Как согласить: папа безбожник, даже никогда не крестится, отвергает вечную жизнь, но он же непогрешимый наместник Христа и его слова «должно принимать, как если бы это говорил Сам Бог»? Папа – чудовище гнуснейшей жизни, убийца, грабитель, прелюбодей, издававший буллы «по воле продажных женщин», тем не менее его должно признавать «вице-Богом», изрекающим непогрешимые глаголы жизни вечной! Сколько во всем этом безумия, кощунства и богохульства!!... Сами защитники папства чувствуют всю позорность поведения многих пап. Однако они не находят это несовместимым с папскою непогрешимостью.

Авторитет и непогрешимость папских определений о предметах веры и нравственности, основывается, говорят, не на свойствах человеческой природы, всегда и во всех слабой и немощной, а на воздействиях Св. Духа, под благодатным водительством Которого находится папа, как глава церкви. А посему непогрешимым учителем вселенской церкви может быть

и порочный папа, ибо Дух Св. некогда высказал глубокую истину устами нечестивого первосвященника Каиафы (Иоан. 11:51); непогрешимым может быть и совершенно невежественный папа, ибо Бог указал некогда людям истинный путь чрез прорекшую ослицу (Числ. 22:27–30). В истории латинской церкви будто бы были примеры, как порочные папы изрекали определения яко бы по действию Духа Божия (напр. канонизация Бригитты папою Иоанном XXIII, почитаемой святою всею латинскою церковью). Конечно, от святости жизни нельзя во всех случаях делать заключение к непогрешимости или к безошибочности в суждениях о предметах веры; и у св. отцов встречаются мнения ошибочные. В параллель еще можно поставить общецерковное учение о действительности таинств независимо от достоинств совершителя. Однако этими соображениями возражение против непогрешимости не устраняется. Религиозное чувство неудержимо протестует, когда идея и действительность расходятся до противоречия, когда теория обязывает признавать непогрешимыми светильниками веры и благочестия всех пап без изъятия, а история осуждает деяния и мнения многих из них, как оскорбление религии и нравственности. Нельзя представлять соприсутствие или воздействие Духа Божия на человека чисто внешним, механическим образом, мыслить человека лишь трубою Св. Духа. Божественное вдохновение, сообщаясь людям должно находить соответствующие ему стихии в умственных и моральных свойствах нашей природы. Речь о божественных предметах не может быть понятно неверующему, нравственно больному, духовно слепому и глухому. Это несомненно по отношению к библейским писателям. Так должно быть и есть и в церкви Христовой. Непогрешимость ее покоится на ее святости. В папизме же выходит так: человек предан порокам, – развратник, и тяжкий преступник, богохульник, и однако же он мгновенно преображается в непогрешимый орган нравственной и религиозной истины, как только наденут на его грешную голову папскую тиару! Не волшебство ли это?... Это *opus operatum*, доведенное до крайности (до абсурда).

История изобличает доктрину о папской непогрешимости и примерами неустойчивости *в правой вере* римских епископов. Многие из пап обнаруживали по отношению к догматам шаткость и нетвердость убеждений, то покровительствуя еретикам, то даже прямо разделяя еретический образ мыслей, то издавая самопротиворечивые буллы и декреты. «Если мы признаем п. Пия IX непогрешимым, справедливо говорил на ватиканском соборе архиеп. *Илтроссмайер*, то обязаны признать равно непогрешимыми всех его предшественников. Хорошо! Но здесь, дорогие братья, история возвышает свой авторитетный голос, в доказательство, что некоторые папы погрешали. Вы можете протестовать против этого, или отрицать это, как вам угодно, но я докажу это. Папа *Виктор* (II в.) сначала одобрил монтанизм, а потом осудил его. *Марцеллин* (III в.) был идолопоклонником; он вошел в храм Весты и принес жертву богине. Вы скажете, что это было дело слабости; но я отвечаю: наместник Иисуса Христа умирает, но не делается отступником. *Либерий* (IV в.) согласился на осуждение Афанасия и решился принять арианство, для того, чтобы его вызвали из ссылки и возвратили прежнюю кафедру. *Гонорий* (VII в.) придерживался монофелитизма; о. Гратри основательно доказал это“. За это свое еретическое учение о лице Иисуса Христа Гонорий, в числе других еретиков, был осужден VI-м вселенским собором (осуждение повторено было и VII-м всел. собором). На соборе присутствовали и папские легаты, но ни один голос не раздался в его защиту. Сочинения (догматические) п. Гонория, как *зараженные ересью*, были сожжены. Сами папы подписали ему анафему и сами же заботились, чтобы еретик Гонорий, осужденный восточной и западной церковью, был исключен из церковных книг... Папа *Вигилий* был отлучен от общения с церковью на V-м всел. соборе за то, что одобрял еретические сочинения несториан, отвергавших богочеловечество Христа Спасителя. Папа *Зосима* был привлечен пелагианами на свою сторону. Собор базельский удостоверяет, что папа *Евгений* «виновен был в симонии, позволял себе клятвенно-преступнические, отступнические и еретические мнения и отрекся от веры» (sess. 24, 620). Были

папы безбожники. Так, Иоанн XXII открыто проповедовал «по внушению диавола», что нет вечной жизни и душа уничтожается вместе с телом, как свидетельствуют оо. констанцского собора. Папа Лев X и все евангелие Христово называл «доходною баснею о Христе». Сюда же можно отнести те декреты, которыми папы отменяли и осуждали постановленное и одобренное авторитетом римской же кафедры. В средние века это было явлением обыкновенным. Вот примеры, указанные Штроссмайером на соборе: *«Григорий I (VI в.) называет того антихристом, кто берет на себя титул вселенского епископа, и не смотря на то, Бонифаций III (VII в.) понудил отцеубийцу императора Фоку дать себе означенный титул. Пасхалий II (XI в.) и Евгений III (XII в.) одобряли дуэли; Юлий II (XVII в.) и Пий IV (XVI в.) воспрещали оные. Евгений IV (XV в.) признавал базельский собор и восстановление употребления святой чаши в церкви богемской; Пий II (XV в.) уничтожил эту привиллегию. Адриан II (IX в.) объявил гражданские браки действительными; Пий VII (XIX в.) осуждал их. Сикст V (XVI в.) обнародовал издание Библии и известною буллой одобрил чтение оной; Пий VII осуждал читающих оную. Климент XIV (XVIII в.) уничтожил орден иезуитов, дозволенный Павлом III; Пий VII восстановил оный“*. Укажем еще некоторые: папа *Лев III* не согласился внести в символ *Filioque*, папа же *Бенедикт VIII* (ок. 1014 г.) сделал это прибавление. Папа *Евгений IV* в своих буллах к базельскому собору признавал положение констанцского собора о верховенстве соборов над папами, но после отрекся от своего признания. История догмата о непорочном зачатии Божией Матери показывает, что многие из пап были противниками этого догмата. «Но к чему обращаться, говорил Штроссмайер, к временам столь отдаленным? *Святейший отец наш, присутствующий здесь*, в своей булле, заключающей в себе правила для настоящего собора, *не уничтожил ли*, на случай своей смерти во время заседаний оного, то, что в прошлом могло противоречить ему, – даже решения своих предшественников? Я никогда не кончил бы, достопочтенные братья, если бы хотел предложить вашему вниманию все противоречия пап в их учении. Итак, если вы провозглашаете

непогрешимость действительного папы, то вы должны или доказать невозможное, т. е., что папы никогда не противоречили один другому, или, иначе, заявить, что по откровению Св. Духа, вам бывшему, непогрешимость папства имеет свое начало только с 1870 г. Осмелитесь ли вы сделать это... когда история с ясностью солнечного света подтверждает, что папы заблуждались в своем учении?"

Отцы собора однако же «осмелились» провозгласить папу непогрешимым, а ультрамонтанское богословие, не отрицая случаев, когда папы погрешали в вере и противоречили один другому, находят возможным примирить такие случаи с папскою непогрешимостью, усвояя их папе, как частному богослову. Как частный учитель, как частное лицо, как частный богослов, говорят, папа может ошибаться и ошибается, но он непогрешим, когда говорит как вселенский учитель церкви, как глава церкви и наместник Христов – *ex cathedra*. Эта формула, сделавшаяся господствующею с XVI в. в ультрамонтанском богословии и принятая ватиканским собором, содержит готовый ответ на вопросы о случаях, когда папы погрешали в вере: надлежит лишь отнести погрешительные мнения и суждения пап к разряду частных, не кафедральных, и непогрешимый авторитет римских епископов останется неприкосновенным.

Но такое различие между кафедральными и некафедральными определениями и мнениями одного и того же лица странно само по себе. Даже возможна ли такая двойственность в убеждениях и воззрениях человека, имеющего здравый ум, – и притом по отношению к христианской истине? Определения об этой истине должны быть всегда одинаковы, должны совпадать с самою истиною. Тут не может быть допущено никакой зависимости от условий времени, места и т. п. Пастырям церкви заповедуется право править слово истины и проповедовать здравые словеса благовременно и безвременно.

Далее, необходимо для верующих, обязанных внимать голосу папы, знать, когда папа говорит *ex cathedra* и когда произносит частное суждение? По этому вопросу было много споров и предлагаемо решений, но вопрос остается и доселе открытым⁸⁴⁷). Разными богословами высказаны столь разные

мнения, что некоторые предъявляли (напр. Пихлер) к папе требование, чтобы он положил конец спорам по этому предмету тоже путем *ex cathedra*, на что ответа однако не дано. По мнению одних, папские определения обладают всеми свойствами декретов *ex cathedra*, когда папа изрекает их под внушением Св. Духа. Но этим вопрос не разрешается, а лишь вызывается новый вопрос, тождественный по содержанию: когда же папа находится под внушением Св. Духа? Другие же выражали мнение, что папский декрет есть *ex cathedra*, когда он издан епископами Рима после совещания со сведущими богословами, епископами и кардиналами, или даже – вообще по согласию с епископатам. Указывали даже необходимое для этого наименьшее число епископов (100). Но признание кафедральными лишь тех определений, которые издаются с согласия епископата, или что вообще необходимо для папы выслушивать мнение сведущих людей, а не сами по себе и без совещаний с кем-либо непогрешимы папские определения, противоречит общему смыслу учения о папском главенстве. Его непогрешимость не может обуславливаться ни епископатам, ни собором, ни мнением «князей церкви». Посему указанное мнение было принято весьма несочувственно папизмом⁸⁴⁸). По мнению Беллярмина, декретами *ex cathedra* следует считать только те определения, с которыми папа обращается ко всей церкви (*toti ecclesiae*), ко всему христианскому миру, ко всем поместным церквам целого света. Тоже воззрение поддерживает Перроне, который указывает, впрочем, еще другой признак, существенный в декретах *ex cathedra*, именно, чтобы папское определение содержало в себе анафему тем, кто думает иначе. Некоторые из ультрамонтан дополняют указанные Беллярмином и Перроне признаки еще двумя требованиями: а) декрет папы должен основываться на Писании и Предании; б) папское определение необходимо на некоторое время вывешивать для сведения членов церкви на вратах Ватикана. Таким образом, все эти мнения сводятся к тому, что папа непогрешимо определяет предметы веры и благочестия в тех только случаях, когда соблюдает некоторые формальности. Конечно, формальности для папы неизбежны и никакой

церковный акт не мыслим без свойственных ему обрядов. Казалось бы, гораздо естественнее судить о папских декретах по их содержанию. Притом же ни откуда не видно, почему эти формальности так важны. Самая мелкая и ничтожная между ними есть вывешивание папских декретов к вратам Ватикана. Но разве папы не властны употребить способы обнародования более удобные и усовершенствованные? Что касается требования, чтобы папа основывался в своих декретах на св. Писании и Предании церкви, то это требование слишком общее; не одни только папы с их декретами, но и все вообще богословы с их трактатами должны подчиняться этому требованию. Трудно также понять, почему к декретам *ex cathedra* относят только те папские определения, которые обращены ко всей церкви. С высоты кафедры блаженного Петра епископы Рима считают себя в праве обращаться ко всякой поместной церкви. Почему же в декрете к церкви французской или немецкой папа может допустить ошибку, а в декрете ко всему христианскому миру не может? К тому же, справедливо замечают, что установленный Беллярмином признак не применим к папским декретам, потому что, кроме буллы Бонифация VIII *Unam sanctam*, едва ли существуют какие-либо определения епископов Рима, обращенные ко всей церкви. Неизвестно, наконец, почему так необходима в декретах *ex cathedra* анафема. Если бы этот признак по отношению к вероопределениям имел существенное значение, то постановление собора апостолов пришлось бы признать неудовлетворяющим одному из важных условий непогрешимости, так как оно не было ограждено анафемой⁸⁴⁹).

Так неудовлетворительными оказываются опыты разъяснить смысл формулы *ex cathedra*, чтобы согласить доктрину о папской непогрешимости со свидетельствами истории. Не без причины принята ватиканским собором такая формула. Она замыкает учение о папской непогрешимости в тесный логический круг, из которого нет никакого выхода и в который нет доступа ни для каких возражений. На вопрос: когда папа непогрешим? делается ответ: тогда, когда он изрекает свои определения *ex cathedra*. Является новый вопрос: когда же папа

говорит *ex cathedra*? Тут ультрамонтанская мысль дѣлает крутой поворот к первоначальному вопросу, объясняя, что папу надобно мыслить поучающим верующих с высоты апостольского престола в тех только случаях, когда в своих определениях он не допускает ошибки. Общечеловеческая логика осуждает это кружение мысли. Но для ультрамонтанских теологов отказаться от него значило бы пожертвовать папским авторитетом.

§ 136. Протестантское учение о церкви как духовном, невидимом обществе. Особенности англиканского учения о Церкви

I. Протестантство в своем учении о церкви не менее уклонилось от истины, чем римский католицизм, хотя и надеялось в лице реформаторов XVI в., отвергнув папскую систему с ее крайностями и злоупотреблениями, восстановить истинную церковь Христову. В католицизме церковь превратилась в мирское царство с неограниченным монархом во главе, – наместником Иисуса Христа, лишаящим верующих возможности иметь непосредственное общение со Христом. В противоположность этому, протестантство вовсе отвергло необходимость и значение всей видимой, человеческой стороны церкви, отвергло не только папство, но и богоучрежденную иерархию, отвергло самое понятие о церкви, как богоустановленном видимом посредстве в деле учительства и руководства верующих ко спасению и раздании благодатных даров в таинствах чрез иерархию.

Вместо отвергнутого учения оно предложило учение о церкви, как *духовном, невидимом обществе верующих или оправданных* (святых). Частнее особенности протестантского учения о церкви выясняются из лежащего в основе протестантской вероисповедной системы начала – учения об оправдывающей вере⁸⁵⁰).

Человек оправдывается единою личною верою в Искупителя. Чрез веру он прямо и непосредственно соединяется со Христом и Духом благодати: Дух Св. непосредственно научает человека истине (через Писание и независимо от него), так что верующий не имеет нужды в особых внешних учителях; дары оправдывающей и спасающей благодати также непосредственно изливаются в душу верующего, почему нет надобности ни в особых посредниках (иерархии), ни в посредствующих священнодействиях (таинствах) для сообщения даров благодати. Понятно отсюда, что весь внешний строй церкви, вся видимая сторона церкви,

являлись излишними, на могли иметь того значения, какое усвоено им волею Основателя церкви. Принадлежность или непринадлежность верующих к видимой церкви ничего не может к делу их спасения ни прибавить, ни убавить. Иерархия с властью учить, священнодействовать и управлять если и существует в церкви, то существует *jure humano*, ради порядка, а не *jure divino*. Таинства не могут иметь и не имеют усвояемого им значения проводников благодати; они не безусловно необходимы для спасения, – их и не столько, сколько признают. Да и вся вообще существующая в церкви видимость устройства христианских общин, управление, обычаи и порядки церковные могут иметь лишь чувственно-плотский смысл, но не какое-либо таинственно-благодатное значение.

Отвергнув догматическое значение за *видимостью* церкви, протестантство не отвергло вообще бытие церкви на земле. Истинная церковь существует. Ее образуют и в состав ее входят все те, которые истинно веруют и имеют в себе Духа Святого. По выражению символических книг протестантства, церковь есть «*собрание святых и право верующих*», (*congregatio sanctorum et vere credentium*)⁸⁵¹), имеющих в себе Духа Св., Который сердца их обновляет, освящает и ими управляет⁸⁵²), а еще короче, – просто «*общение святых*» (*communio sanctorum*)⁸⁵³). Но так как нельзя знать, кто из живущих на земле вступящих свят и кто не свят, – Бог знает избранных Своих, равно духовная жизнь верующего есть плод внутреннего, невидимого воздействия на него Духа благодати, то истинная церковь *невидима* (*ecclesia invisibilis*)⁸⁵⁴). Эта то невидимая церковь и есть церковь истинная, церковь святая, потому что управляется непосредственно Духом благодати, Который животворит ее Собою, очищает ее от всякой скверны, невидимо отсекает недостойных ее членов. Правда, в настоящей жизни члены церкви, т. е. «истинно верующие и имеющие Духа Святого», смешаны с грешниками, находящимися во внешнем общении с первыми. Но эти мнимые христиане не делаются чрез такое общение членами истинной церкви. Так как в них не живет Дух Св., то они – «не члены Христа», они лишь «мертвые члены церкви», они «только по имени находятся в церкви», а не

на самом деле⁸⁵⁵). На самом деле принадлежат к ней только оправданные, освященные Духом Святым, рассеянные среди грешников, почему об истинной церкви, так проявляющейся в мире, нужно говорить, что она «сокрыта под толпою» людей нечестивых, принадлежащих к известному исповеданию. Нечестивые же находятся во власти дьявола и суть члены царства дьявола, но не члены церкви – тела Христова⁸⁵⁶). Другими словами, вследствие смешения в одном христианском обществе истинно верующих и святых с лицемерами и злыми, исповедующими одну и ту же веру, пшеницы с плевелами, церковь является обществом званых. Но как плевелы, примешавшиеся к пшенице, не суть пшеница, так и примешавшиеся к церкви грешники не суть члены истинной невидимой церкви. Истинная невидимая церковь не есть общество только званых, но и избранных.

Очевидно, такое понятие о церкви, не подлежащей никакому внешнему наблюдению, в существе дела равно отрицанию церкви. В нее входят верующие, живущие на земле, облеченные плотью и кровью, и в тоже время она невидима, не имеет никаких внешних границ и внешних признаков; члены ее живут и действуют в этой, земной, видимой среде, но никто из них не может даже знать – принадлежит ли он к ней, или нет. Это не есть и не может быть называемо церковью – *ἐκκλησία*, собранием, торжественно созываемым, не есть даже и общество (*societas*), а только множество (*numerus*). Р.-католики поэтому были совершенно правы, называя протестантскую невидимую церковь мечтательною, воображаемою (*ideas Platonicas, ecclesiam mathematicam, utopicam, imaginariam*).

Побуждаемые такими выражениями протестанты должны были показать некоторые видимые признаки невидимой церкви святых. Явилось такое определение невидимой церкви: «церковь есть собрание святых, в котором *правильно проповедуется евангелие и правильно совершаются таинства*»⁸⁵⁷). Это собрание святых (т. е. истинно верующих и оправданных) не есть что-нибудь не существующее; это – не мечта только воображения. «Мы говорим, учим, объясняется в «Апол. аугсб. испов.,» не о вымышленной церкви, которую нигде

нельзя найти, но утверждаем, что эта церковь, в которой живут святые, действительно существует на земле; чада Божия находятся во всем мире, – в различных государствах, странах и городах и на различных островах; мы говорим, что эта церковь имеет внешние знаки, – евангелие и таинства»⁸⁵⁸). По этим признакам, учат протестанты, можно гадать или не сомневаться в бытии истинной церкви на земле, как общества святых: «где чисто проповедуется слово Божие и согласно с этим словом совершаются таинства, там, наверное, есть церковь»⁸⁵⁹). Проповедь внешнего слова есть действительный признак для определения того, где именно находится истинная церковь и где ее нет и не может быть. Это потому, что слово Божие всегда имеет некоторый плод (Ис. 5:10–11), так что где есть проповедь евангелия, там непременно должна быть вера, там, следовательно, должна быть и истинная церковь. Поэтому истинная церковь существовала и существует как среди папистов, потому что и последние могут иметь в евангелии чистую проповедь слова Божия, так и вообще везде, куда бы ни было занесено евангелие, даже если бы в таких местах верующие не имели возможности приступить к таинствам. Но где нет этой проповеди, там не может быть верующих, не может быть и таинств, следовательно, нет и истинной церкви, как состоящей только из оправданных. Что же касается таинств, как признака истинной церкви, то они составляют менее существенный признак, по сравнению со словом; они хотя и могут служить признаками последней, ибо в местах правильного совершения таинств непременно проповедуется слово, должны быть и верующие, однако церковь связана необходимо лишь с проповедью, но не с таинствами. Проповедь слова может существовать вне христианского общества, где нет совершения таинств; слушание его (и вера в слово) может быть доступно и человеку, находящемуся вне видимой церкви, почему церковь истинно верующих может существовать и вне церкви видимой. Посему же не все, не принадлежащие к видимой церкви, тем самым лишены участия в церкви истинной, не все суть «еретики и не христиане», ибо среди них могут быть имеющие веру, и, следовательно, принадлежащие к истинной церкви. Итак,

истинная церковь находится в церкви видимой и вне ее. Отношение одной церкви к другой, по сравнению Лютера, подобно отношению души к телу, – души, которая живет в теле и вне тела⁸⁶⁰).

Таково в основных чертах протестантское (символическое) учение о церкви. Все оно покоится на одностороннем учении об оправдывающей вере, в связи с которым стоит и падает (*articulus justificationis – articulus standis et cadendis ecclesiae*). И само в себе оно заключает несообразности и прямые противоречия учению откровения.

Прежде всего разделение земной церкви на какие-то два различные общества – общество видимое и общество невидимое есть разделение произвольное; можно и должно различать церковь небесную от земной, из которых одна действительно видима, а другая невидима, «одна воинствует и находится еще в пути, а другая торжествует уже победу, достигла отечества и получила награду», но не то, будто могут существовать две церкви земных – видимая и невидимая (Посл. вост. патр. 10 чл.). Равно можно говорить о видимой и невидимой сторонах единой церкви земной, но нельзя считать ее ни видимой только, ни невидимой. Невидима она по одной стороне своей, ибо имеет невидимую главу Христа и оживотворяется, и освящается невидимым Духом благодати. Но она и видима, ибо имеет определенное богоучрежденное видимое устройство (иерархия и паства), богоучрежденные таинства и проч.

Далее, совершенно неосновательно протестантское отрицание существенного значения за видимостью церкви. Церковь основана для приведения ко Христу духовно-телесных существ, а не бесплотных духов. Сын Божий совершил дело спасения людей видимым образом. Видимым же образом сошел и Дух Святый на церковь, чтобы пребывать в ней до скончания века. Отсюда, – если дело спасения людей должно быть продолжаемо, то продолжаемо – видимо, и если продолжаемо церковью, то видимость ее должна иметь догматическое значение. И Иисус Христос учредил действительно видимую церковь, видимое апостольство и преемственную от них

видимую иерархию, видимые священнодействия – таинства для сообщения невидимой благодати. В учении Спасителя и апостолов ясно показано и значение для спасения видимой стороны церкви, – значение столь существенное, что видимая принадлежность к церкви, видимое исповедание веры, видимое участие в таинствах составляют условия спасения человека и примирения его с Богом. Отрицание такого значения за видимостью церкви, – утверждение, что спасение достижимо без принадлежности к видимой церкви и без пользования таинствами, следовательно, есть дерзкое осуждение дела Христова, осуждение Самого Бога. С точки же зрения практических последствий это отрицание ведет к отвержению всей т. н. «церковности», всех церковных установлений, обрядов и пр. В самом деле, если участие в церковных таинствах, принадлежность к известной видимой церкви, слушание церковной проповеди не имеют существенного значения для спасения, даже не могут свидетельствовать о внутренней принадлежности известных лиц к истинной (невидимой) церкви, то не следует ли отсюда: излишня всякая церковность, излишни таинства, излишня церковная проповедь, не нужны обряды и излишня какая-либо организация церковной жизни, кроме той, какая находится в душе каждого христианина, излишни догматические вероопределения и исповедания, вообще всякая внешняя церковность? Ведь все это для содеяния человеком своего спасения не имеет цены. А отсюда далек ли переход к прямой враждебности по отношению к видимости церкви вообще и всякой внешне проявляемой церковности, или же – к религиозному безразличию и даже неверию?

Отвергнув значение за видимостью церкви и признав истинною церковью церковь невидимую, состоящую из святых, протестантство тем самым в сущности совершенно отвергло церковь. В самом деле, если церковь есть невидимое общество святых, избранных, видимое же общество христиан или званых не есть церковь, а только масса, за которою скрывается истинная церковь, то кто же из верующих, живущих на земле, принадлежит к истинной церкви, кто исключается за

недостатком святости? Личной уверенности человека в своей святости для убеждения в принадлежности к церкви недостаточно. Личное суждение в решении этого вопроса открывало бы широкий путь к неограниченному произволу христиан в самооправдании и самообожании. Без убеждения же в святости не может быть уверенности и в бытии на земле истинной церкви, церкви святых. Скажут, что внешним признаком принадлежности к церкви служит принятие правильно проповедуемого евангелия и совершаемых таинств. Но кто же должен решить, что в то или другое время и в том или другом месте евангелие проповедуется чисто и таинства преподаются правильно? Решить это протестантство представляет опять же личному произволу каждого, ибо единственным авторитетом в деле веры для протестанта служит св. Писание, а понимание и изъяснение его принадлежит свободному разрешению каждого; никакого другого внешнего непогрешимого авторитета в деле веры у протестанта нет. Если же невозможно определить, кто принадлежит к церкви и из кого она составляется, то и существование ее является призрачным и мечтательным, а не реальным.

Наконец, существование на земле такой церкви, которая состоит из невидимого общества одних святых, с исключением из нее грешных людей, бесцельно. Иисус Христос пришел на землю спасти погибших и потому призывает в Свое благодатное царство или церковь только грешных, но не праведных. Церковь и основана Им, чтобы освящать и вообще вести ко спасению грешных людей. Только в церкви и чрез церковь – церковь видимую, чрез дарованные ей благодатные орудия и средства совершается благодатью Божиею оправдание и освящение человека и приведение его к истинной жизни. Откуда и как иначе могли бы быть и праведные? Посему церковь есть общество *освящаемых* (Евр. 2:11), а не святых. Вот почему церковь, до тех пор, пока существует настоящий мир, заключает и будет заключать в себе членов грешников с их несовершенствами и недостатками. Безгрешность и не может быть свойственна человеку в земной жизни (Иоан. 1:8). Святые, т. е. уже неимеющие нужды в освящении, в спасительном

руководстве церкви, имеют ли нужду и в самой церкви? В виду этого вселенская церковь давно уже отвергла заблуждение новатистов и донатистов в учении о церкви, повторяемое протестантством. С другой стороны, исключая грешников из состава церкви, протестантство опускает из виду, что между грешными людьми, как и между святыми, существуют разные ступени или возрасты духовно-нравственной жизни, что эта жизнь не вдруг достигает в человеке высшего совершенства, не вдруг и угасает, но то и другое совершается мало-по-малу и постепенно. В каком же отношении находится эта неодинаковость возрастов духовной жизни и степеней греховности к составу церкви, как «общества святых»?

Символическое учение протестантства о церкви, как только невидимом обществе святых, явилось источником многих бедствий в церковной жизни протестантства. Хорошо сознается многими из новейших протестантских богословов и теоретическая его неудовлетворительность; оно осуждается ими, как «химерическое представление», как «логическая уродливость», а вместе заявляется о необходимости оставить его. Но делая такие заявления, сами они в своих опытах раскрытия учения о церкви в существе однако оставляют содержание символического учения о церкви, заменяя лишь выражение «невидимая церковь» наименованием «царство Божие», а не восстанавливая истинное учение о церкви⁸⁶¹). И понятно. Истинная церковь – святая, соборная и апостольская – едина. Отвергнув не истинную церковь (папизм), отпавшую с XI в. от единой святой, соборной и кафолической церкви, протестантство забыло, что не человеку с его немощами суждено спасать церковь, основанную на камне – Христе и имеющую обетование своей неодолимости даже вратами ада. К ней – истинной церкви и нужно было обратиться, как неоспоримой действительности, чтобы восстановить у себя церковь и правое понятие об ней, или же остаться без церкви; третьего исхода из указанного положения нет и потому безуспешны опыты искания его.

II. Учение о церкви немецких реформаторов XVI в. оказало влияние на учение о том же предмете и церкви *англиканской*, а

потому учение о церкви и этой последней явилось существенно отличным от православного. Правда, оно не обладает необходимою ясностью и определенностью, но присутствие в нем протестантских элементов достаточно видимо.

Так, в XIX-м члене веры англиканства дается такое понятие о церкви: «видимая (*visibilis*) церковь Христова есть собрание верных (*coetus fidelium*), в котором в чистоте проповедуется слово Божие и таинства совершаются надлежащим образом, т. е. согласно с установлением Христовым во всем том, что необходимо требуется для них. Как погрешала церковь (*erravit ecclesia*) иерусалимская, александрийская и антиохийская, так погрешала (*erravit*) и церковь римская не только в ее жизни и устройении, даже в предметах веры». Это определение церкви является заимствованным из «Аугсбургского исповедания» (VII-го чл.), с некоторым, впрочем, изменением в слововыражении. Указывая лишь на два общепротестантских признака церкви, оно умалчивает о том, составляет ли необходимый и существенный признак видимой церкви *богоустанов-ленное священноначалие*. Правда, англиканская церковь признает иерархическое устройство церкви, имеет три степени церковной иерархии (епископа, пресвитера и диакона) и даже в смысле р.-католическом говорит о видимом главенстве в церкви, полагая это главенство в лице английского короля⁸⁶²). Однако в ее вероизложениях, не находится точно и ясно выраженного учения о богоустановленности и сакраментальном характере иерархического служения, а оно представляется скорее просто *дозволительною* формою церковного управления, *дозволенным* состоянием существующим *jure humano*, а не *jure divino*, как и в лютеранстве и реформатстве⁸⁶³). Но где нет богоучрежденной законной иерархии, не признается и ее безусловной необходимости, там нет и церкви.

Далее, в «Аугсб. исповедании» хотя и указываются видимые признаки церкви, но под церковью разумеется собственно невидимая церковь, как общество святых или истинно верующих. Но что разумеется под церковью в англиканстве? В приведенном члене англиканского исповедания говорится лишь о видимой (*visibilis*) церкви, которая

определяется как общество верных (*fidelium*), однако без разъяснения, разумеет ли под ними «святых и истинно верующих», или же вместе и «лицемерных и злых». Не дается в членах веры разъяснения и того, что же должно разумеет под невидимую церковь, существование которой предполагается уже тем, что существует церковь, именуемая видимой. В виду этого выражение "*видимая церковь*", особенно в связи с утверждением, что поместные церкви (иерусалимская, антиохийская и пр.) погрешали и погрешают не только в вопросах деятельности, но и в вопросах веры, может приводить к заключению, что и англиканство допускает протестантское деление церкви на видимую и невидимую, и что составители «XXXIX членов» были склонны к пониманию истинной церкви, святой и непогрешимой, в смысле невидимой величины, видимая же церковь, погрешающая и могущая погрешать, не есть истинная и святая.

Наконец, англиканством разделяется общепротестантское учение о вседостаточности в деле веры св. Писания, которое признается единственным источником христианского учения, с подчинением авторитета церкви авторитету Писания. В членах говорится: «св. Писание содержит все необходимое для спасения; но чего в нем не сказано, или чего нельзя доказать на основании его, то не может быть предписано никому, как член веры, или как нечто необходимое для блаженства» (VI чл.). «Церковь ничего не может узаконить такого, что противно слову Божию писанному, равно как она не может излагать одно место Писания так, чтобы оно противоречило другому. Посему, хотя церковь есть свидетельница и хранительница св. Писания, однако, подобно тому, как она не должна определять что-нибудь вопреки ему, так точно, помимо его, она не должна принуждать верить во что-нибудь, как необходимое для спасения» (XX чл.). Церковь, таким образом, не последний судья, а есть кто-то еще иной, кто может судить о правильности ее решений и о согласии их со словом Божиим. Кто этот последний судья, – вероизложения английской церкви умалчивают об этом, но естественно думать, что таким судьей признается не что иное, как личное убеждение верующего. Ясно также, что если

вселенская церковь может впасть в противоречие со св. Писанием, то ей нельзя усвоить свойства непогрешимости (сн. XIX чл.). О вселенских соборах, на которых, по православному учению, церковь выражала свой непогрешимый голос о предметах веры, в одном из англиканских членов веры и утверждается, что «вселенские соборы, так как все они состоят из людей, которые не все руководятся Духом и словом Божиим, могут заблуждаться и действительно заблуждались, даже в вещах, относящихся до веры. Посему то, что определяется ими в качестве необходимого для спасения, не имеет ни силы, ни авторитета, если нельзя показать, что эти определения заимствованы из св. Писания» (XXI чл.). Должно, впрочем, заметить, что в настоящее время многие из богословов англиканской церкви отказываются от учения своих членов веры о вседостаточности св. Писания и заявляют, что оно не есть единственный источник вероучения, что имеет божественное достоинство и авторитет Предания, что Предание предшествовало Писанию, оно то и утвердило канон священных книг⁸⁶⁴). Равно хотя в «XXXIX членах веры» отвергается непогрешимость вселенских соборов и вследствие этого они лишаются самостоятельного значения, но на самом деле англиканскою церковью всегда признавались и признаются первые четыре, или даже шесть вселенских соборов в качестве истинных выразителей учения вселенской церкви, с тем, впрочем, различием, что к V и VI всел. соборам в ней относятся с несколько меньшим уважением, считая их как бы дополнительными к первым четырем. Не усвоается ею непогрешимого авторитета лишь VII-му всел. собору, но некоторыми из ее членов указывается на необходимость включить в число истинно вселенских соборов и этот собор⁸⁶⁵).

Очевидно, таким образом, что и англиканство, отпав от союза с Римом, но не обратившись и к единой, святой, католической и апостольской церкви, не восстановило у себя истинной церкви, – по невозможности сделать это одними человеческими силами.

Примечания

¹⁹ - Вера в будущее пришествие Мессии составляет существенный член веры для современных евреев. Ежедневно, при чтении своего символа веры, еврей говорит: «верую и исповедую, что Мессия явится, и хотя замедлил, но уповаем день и ночь, что Он придет» (11 чл.). О скорейшем пришествии Мессии и Его предтечи Илии, о воссоздании Иерусалима и сооружении храма в нем евреи постоянно молят Бога, в ежедневно читаемых молитвах. См. у Алексеева, А. Очерки домашней и общественной жизни евреев; их верования, богослужение и пр. Спб. 1896 г. 3 изд. Автор – природный еврей, ревностный талмудист, обращенный из еврейства в православие. См. также «Еврейский молитвослов», изданный Гродненским раввином О. Я. Гуревичем. Варшава, 1869 г. и ст. Малышевского И. Веруют ли нынешние евреи в пришествие Мессии (Тр. Киев. Ак. 1866 г. 5 кн.)? Имеющий явиться Мессия, по понятиям евреев, восстановит престол Давида, соберет рассеянных чад Израиля в Иерусалиме и доставит им все внутренние и внешние блага. «Под днями Мессии», учит Маймонид (Tract. de synedricis, p. 262), разумеются времена имеющей восстановиться монархии Израилевой, когда израильтяне возвратятся в святую землю». Государство это, по словам Маймонида, будет наибольшим из всех; столица его будет в Сионе, имя его прославится и памятью о нем будет полнота народов. Оно будет гораздо славнее царства Соломонова. У него со всеми народами будет мир, ибо все будут служить израильтянам ради их великой справедливости и чудес, ими совершаемых. Всякого, кто будет противиться израильтянам, благословенный Бог сокрушит и предаст власти их. «Во дни Мессии, он же говорит, будет достигнуто великое совершенство, по причине которого мы (т. е. израильтяне) заслужим жизнь будущего века»... После дней Мессии непосредственно и наступит «будущий век» с воскресением мертвых, преимущественно из сынов Израиля. Из других народов лишь для немногих святых будет удел в жизни этого

века и благах по воскресении, а остальные будут искоренены, погибнут. Сн. Троицкого И. Г. проф. Талмудическое учение о посмертном состоянии и конечной участи людей. Спб. 1904 г. 261–262 стр., а также § § 30 и 31. См. еще: Смирнова А. прот.-проф. Мессианские ожидания и верования иудеев. Каз. 1899 г. II ч. 3 гл. Воронцова К. Языческий миф о золотом веке и мессианские чаяния иудеев (Вера и Раз. 1905 г. 12 кн.). Поснова М. Мессия и мессианское царство по изображениям апокрифов (Тр. Киев. Ак 1906 г. I т.).

²⁰ - Сам Талмуд (сл. Schoettgen de Messia V, p. 489 sqq.) сознается в том, что прошло время пришествия Мессии. «Один из раввинов сказал: все сроки кончились». А Маймонид говорит (Iggereth hatteman f 125, 4): «мудрецы, – да прославится память их, – запретили нам вычислять сроки будущего дня Мессии, потому что народ раздражается тем, что время уже прошло, а между тем Он не явился. Поэтому мудрецы говорят: да будут прокляты души тех, кто будет вычислять времена, потому что они раздражают народ» (сн. Геттингера, «Апол. христ.» I ч. 2 отд. 223 стр.). Замедление пришествия Мессии евреи объясняют тем, что «грехи Израиля велики и они-то препятствуют Его пришествию». Существует предание, что Мессия как-то раз стал уже сходить с горы Синая, но, взглянув на мир и на незаконные дела Израиля, ушел назад. См. у Алексеева: «Вероучение и толки евреев о Мессии», в указан. кн. 45 стр. Сн. Смирнова. Мессиан. чаяния и пр., 274–277 и 352–356 стр. См. еще Рыбинского В. П. Исторический очерк лжемессианских движений в иудействе (Тр. Киев. Ак. 1901 г. 9 кн.).

²¹ - Иначе думают, конечно, сами иудеи. В последнее время возникло в иудействе, на почве их молитвенных мечтаний и под влиянием вражды и нерасположения к евреям во многих странах Европы, Америки и Африки, даже особое движение, известное под именем «сионизма» (т. е. стремления к Сиону), поставившее задачей достигнуть возвращения иудеям Палестины и Иерусалима и создания здесь отдельного и самостоятельного иудейского государства на началах еврейской религии, истории и современной культуры. Но это неосуществимая мечта. О сем можно читать в статье проф. И. Г.

Троицкого: «О сионизме в современном иудействе» (Хр. Чт. 1903 г. 5 и 8 кн.) и у Протопопова В. В поисках земли обетованной. Метаморфозы сионизма (Пр. Соб. 1908 г. 1 и 2 кн.). См. еще: Олесницкого А. А. Документы нового национального иудейского религиозного движения в южной России (Тр. Киев. Ак. 1885 г. 1 кн.).

²² - См. о сем в «Правосл. Догмат. Богословии», II т. § § 69–70.

²³ - В приведенных изречениях Спасителя о Сыне человеческом можно видеть подтверждение мнения, что и самое наименование «Сын человеческий» в Его устах было равнозначим с наименованием «Мессия – Христос», т. е. имело мессианский смысл. Подробнее о сем см. ниже, 20–24 стр.

²⁴ - Ближайший смысл этого ответа тот, что Иосиф и Мария нигде не должны были искать Его, как только в храме, который принадлежит Отцу Его. Здесь образы и подобию будущего спасения, имевшего исполниться на Нем, особенно – жертвенный агнец. Но прикровенно в Его словах заключается и нечто большее: указывается на все великое дело Его служения, которое Ему предстоит совершить, – на Его мессианское назначение творить волю Отца небесного, творить дела Пославшаго Его (Иоан. 9:4; 14:31), равно и на Его особенное личное отношение к Богу Отцу (Отца Моего), а вместе с тем и на то, что Он Сам лицо божественное.

²⁵ - Разбор этих мнений можно читать у дроф. Соллертинского. С. А. Пастырство Христа Спасителя. Спб. 1896 г. гл. «О Сыне человеческом». – Громогласова И. М. Наименование Иисуса Христа Сыном человеческим (Чт. в Общ. люб. дух. просв. 1884 г. февр. и март). – Смирнова А. прот. Мессианские ожидания и верования иудеев и пр. 289–314 стр. По тому же вопросу см. заметку еп. Антония под заглавием: «Сын человеческий» в Бог. Вести. 1903 г. ноябрь.

²⁶ - Русский перевод текста кн. Эноха с примечаниями и исследование об оной прот. А. Смирнова напечатаны в Прав.

Собес. за 1888 г. и в отдельном издании. Книга Эноха. Казань. 1888 г.

²⁷ - Литература. – Снегирева В. А. проф. Учение о лице И, Христа в I – III в. христианства. Каз. 1871 г, – Гусева Д. Ф. проф. Ересь антитринитариев III в. Каз. 1872 г. – Лебедева А. П. проф. Вселенские соборы IV – VIII вв. Москва 1896 – 1897 гг, – Иоанна еп. История вселенских соборов. Новочерк. 1893 г. – Лебедева А. С. Лжеучение Аполлинария и его значение в истории христ. догматики (Христ. Чт. 1878 г. II т.). Бриллиантова А. И. Происхождение монофизитства (Хр. Чт. 1906 г. июнь). Ам. Тьерри. Несторий и Евтихий, ересиархи V в. Пер. с франц. под ред. Д. Поспехова (Тр. Киев. Ак. 1879 – 1881 и 1883 гг.).

²⁸ - Так, иудеи, неверовавшие во Христа, даже измыслили недостойные и нелепые басни, чтобы выразить свою бессильную злобу к лицу Богочеловека, и установили проклинать Его и верующих в Него торжественно в синагогах (см. у Иуст. фил. Разгов. с Триф. 16, 17, 47. 96. 108. 137 и др.) Даже некоторые и из признавших Его Мессиею считали Его простым человеком, сыном Иосифа и Марии. По взгляду язычников, Иисус Христос – простой человек, носивший смертное тело (Цельс), мудрец, но ниже Аполлония (у неопифагорейца Филострата, ум. ок. 250 г.), благочестивый и мудрый человек (у неоплатоников). – См. у Снегирева. Уч. о лице Иисуса Христа. 27 – 40 стр.

²⁹ - О еретиках иудействующих см. еще в «Богосл. энцикл.», изд. ж. «Странник», V т. 197–199; VП т. 557–560 стр.

³⁰ - Гностики маркосиане прямо говорили, что «ведением искупляется внутренний человек». См. Епифания, Ер. XXXIV, 21. Сн. Ирин. Прот. ерес. I, 21.

³¹ - Василид даже утверждал, что Иисус преобразил в Свой вид Симона кирийского, – во время несения последним креста, а Себя в вид Симонов, и распят был Симон, а Сам Он вознесся в пренебесные страны. Епифан. Прот. ерес. XXIV, 3. О гностицизме вообще см. в «Богосл. энцикл.» IV т. 418–434 стр.

³² - В IV в. подобные же воззрения на лицо Иисуса Христа были высказаны Маркеллом, еп. анкирским, и его учеником

Фотином. Маркелл видел в лице Спасителя не Богочеловека, а только человека, в котором божественное Слово проявило Свою деятельную энергию (ἐνέργεια δραστήη), как принцип жизни и деятельности человеческой природы Иисуса Христа, и будет проявлять, пока не достигнута цель спасения. Отсюда Фотин сделал прямой вывод, что Искупитель мира – простой человек, получивший Свое начало от Девы Марии и только за добродетель воспринятый Богом Отцом в Сына и почтенный божественным достоинством, – т. е. повторил учение Павла Самосатского.

³³ - Тертул. Прот. Праксея. XXIII. Должно, впрочем, заметить, что вопроса о том, чем разрешилось соединение божества Отца с человечеством в лице Иисуса Христа, патрипассиане мало касались, но во всяком случае считали оное не вечным, а преходящим, а о дальнейшем ходе спасения, об усвоении людям плодов искупления, и вовсе не говорили. Так учили о лице Искупителя Праксей и Ноэт. Таково же было первоначальное учение о лице Иисуса Христа Савеллия, но потом он уклонился в сторону евионизма. В лице Иисуса Христа он признавал одно из трех явлений в мире и человечестве божественного Логоса. Божество в Нем не соединялось ипостасно с человечеством, а находилось лишь во внешней, механической связи с человеческою плотью. Человеческая природа Иисуса Христа состояла из одной плоти, без души. Учение о лице Иисуса Христа в системе Савеллия, впрочем, является второстепенным и не раскрыто ясно, почему он был и обличаем преимущественно за свое еретическое учение о Св. Троице (см. Прав Догмат. Богосл. I ч. § 33). К монархианам патрипассианского направления причисляют еще знаменитого в свое время Берилла, еп. г. Бостры; учение его, впрочем, малоизвестно, почему иные относят его к монархианам евионейского направления. Но Ориген своим обличением его неправомыслия и своими доказательствами «возвратил его к прежнему здравому образу мыслей» (Евсев. Церк. ист. VI, 33).

³⁴ - Так, Павла самосатского, главнейшего из евионейских монархиан, обличали устно и письменно все знаменитые в то время пастыри церкви: Дионисий алекс., Фирмиллиан каппад.,

Григорий чудотворец, и др. Кроме того, православное учение противопоставлено ему в особом «Послании шести православных епископов к Павлу Самосатскому» (в рус. пер это посл. см. в Хр. Чт. 1840 г. I, 237 стр.). Патрипассиан обличали: ученик Ириней Ипполит – в соч. «Против ер. Ноэта», Тертуллиан – «Против Праксея». Но особенно способствовал падению монархианских воззрений на лицо Иисуса Христа и вообще монархианства знаменитый Ориген.

³⁵ - Таковы соборы: бострский (244 г.) против Берилла, три антиохийских против Павла Самосатского (264–269), два азийских против Ноэта, александрийский (261 г.) и римский (262 г.) против Савеллия.

³⁶ - Григорий нисский говорит об арианах: «они делают какое-то основание нечестия из учения о домостроительстве, утверждая, что не целый человек спасен Господом, но половина человека, – разумею тело. А цель такового злоухищрения над догматом у еретиков – показать, что унижительные речения, которые Господь заимствует от человечества, произошли, по-видимому, от самого Божества, и чрез это придать большую силу хуле, подтверждаемой собственным признанием Господа. Для сего-то Евномий говорит, что «в последние дни соделавшийся человеком не из души и тела восприял на Себя человека». Прот. Евномия, II кн. 13 (V ч. творений Григория нис. в рус. пер. 350–351 стр.). Сн. Епифан Ер. LXIX, 19.

³⁷ - Свое учение по этому вопросу Аполлинарий изложил в сочинении: «Доказательство Божественного бытия во плоти по подобию человека» (напис. в 376 г.). Это сочинение известно только по произведению Григория нисского: Опровержение мнений Аполлинария (Антирретик). В рус. пер. VII ч. твор. Григория нисского, 59–201 стр. по изд. 1868 г. Моск. дух. ак.

³⁸ - У блаж. Феодорита в Dialog III. Взяты блаж. Феодоритом из сочинения Аполлинария – Κατά χεφαλαίων.

³⁹ - Григор. нис. Прот. Аполлинария, 50 гл.

⁴⁰ - Причины усвоения самому Аполлинарию таких мнений и вообще наслоений к его учению отчасти заключаются в неопределенности и двусмысленности многих выражений

самого Аполлинария. Встречаются у него, напр., выражения о Сыне Божиим, как плотяном Боге (ἐνσαρκος θεός, θεός σαρκικός), о небесном человечестве и едином естестве (μία φύσις) Богочеловека-Христа, о страданиях и смерти самого Сына Божия, истинного Бога, что «Слово стало плотью по единению» и т. п. См. Лебедева. Лжеучение Аполлинария Христ. Чт. 1878 г. II т. 580 стр. и след.

⁴¹ - См. у Афанасия В. Две книги против Аполлинария и Посл. ъ Епиктету (III ч. твор. его в рус. пер.), у Григория Б. К Кледонию, два послания (IV ч. творений его в рус. пер.), у Григория нис. – Антирретик и к Феофилу, прот. Аполлинария (VII ч. в рус. пер.), Епифания, Ер. LXXVII.

⁴² - Свое учение Несторий выразил частью в посланиях, а особенно в т. н. антианафематизмах, которые он издал против Кирилловых анафематизмов. Антианафематизм третий гласит: «кто признает Христа, Который по существу Своему есть Еммануил, единым не вследствие союза лиц, и не исповедует Его (состоящим) из двух лиц, Бога Слова и воспринятого Им человека, сочетанных во едино в Сыне, при чем соединение их у нас сохраняется без смешения (естеств), – анафема». См. Деян. всел. соб. в рус. пер. Каз. 1861 г. I т. 462 стр. Здесь же приведены и послания Нестория к разным иерархам его времени. В главных чертах несторианское воззрение было, впрочем, развиваемо и ранее антиох. пресвитером Диодором (ум. ок. 394 г.), особенно же его учеником Феодором, еп. мопсуетским. Феодор, исходя из мысли, что действительность обоих естеств немыслима без личной их самостоятельности, не допускал возможности личного соединения (ἐνωσις καθ' ὑπόστασιν) естеств в Иисусе Христе, но только соединение по благодати (ἐνωσις κατὰ χάριν), по благоволению (κατ' εὐδοκίαν), чрез которое Слово делало человека предметом Своей милости, возвышало до участия в Божестве (μετέχων Θεότητος). Человечество Иисуса Христа есть лишь орудие и храм Божества. Воззрения Феодора однако не возбудили никаких движений в церкви своего времени. Он жил и умер в мире с церковью (428 г.). См. о его воззрениях на лице Испытателя в

исследовании Гурьева П. Феодор, еп. мопсуетский. Москва. 1890 г. 290–329 стр.

⁴³ - Деян. всел. соб. в рус. пер. I т. 452–453 Стр. по изд. 1861 г. Полнее св. Кириллом раскрыты положения, выраженные в анафематизмах в ответе его на некоторые возражения против анафематизмов со стороны блаж. Феодорита и в разъяснениях анафематизмов, данных им отцам ефесского собора (См. Деян. вселенских соборов). Должно впрочем заметить, что блаж. Феодорит выступил с возражениями не вследствие решительной противоположности его воззрений с учением св. Кирилла, а более по недоразумению. Что воззрения блаж. Феодорита были православными, а не были несторианскими это было признано на халкидонском соборе. См. о сем у проф. Глубоковского Н. Н. Блаж. Феодорит. Москва. 1890 г. I т. 3 гл.

⁴⁴ - «Восточные» епископы антиохийского округа, во главе с Иоанном, еп. антиохийским, отказались даже участвовать в заседаниях ефесского собора и составили свой собор (на нем было до 43 епископов), т. н. «отступнический». «Двенадцать глав» св. Кирилла они отвергли. Осуждение Нестория казалось им неправильным. Но потом они представили свое исповедание веры, по существу православное, каковое было принято св. Кириллом и единомысленными с ним (см. это исповедание в послании Иоанна к Кириллу. Деян. всел. соб. в рус. пер. II т. 357 стр.). – «Да возвеселятся небеса и радуется земля. Разрушено средостение, печаль прекратилась, всякие раздоры уничтожены» – писал св. Кирилл еп. Иоанну в ответ на это послание (там же, 372 стр.). Из частных церквей не подчинилась определениям ефесского собора Церковь персидская. Ива, еп. эдесский и особенно Фома Варсума (435–489), еп. низибийский, ревностно защищали учение Нестория. На соборе селевкийско-ктезифонском (в 499 г.), при еп. Бабее персидская церковь открыто исповедала несторианизм и формально было заявлено отделение персидской церкви от церкви греко-римской. Эти несториане, под именем фомистов и халдейских христиан, продолжают существовать до сих пор в глубине Азии. Об них см. в ст.: Болотова В. В. Из истории церкви сиро-персидской (Хр. Чт. 1899, I; 1900, I; 1901, I). Л. А. Католикос востока и его

народ. Оч. из жизни сирохалдеев – несториан в Персии и Турции (там же, 1898 г. II т.). Бабаханова И. свящ. Сирохалдейцы, их история и жизнь (там же, 1899 г. I. т.). Черниговского П. Христиане сирийские или св. Фомы в Индии (Тр. Киев. Ак. 1861 г. 12 кн.) Спасского А. А. Сиро-халдейские несториане и присоединение их к православной церкви (Бог. Вестн. 1898 г. II т.).

⁴⁵ - Деян. всел. соб. в рус. пер. Каз. 1883 г. III т. 285–287 стр.

⁴⁶ - В рус. переводе это произведение блаж. Феодорита, под заглавием «Разговор между Еранистом и православным», напечатано в Христ. Чт. 1846 г. I т. 23. 335 стр.

⁴⁷ - Последователи Евтихия, монофизиты, продолжают существовать и до сих пор. В Александрии они тотчас же после собора избрали своего патриарха и мало-по-малу образовали т. н. коптскую церковь (от коптского языка, употребляемого при богослужении). Армянская церковь на соборе в Товине (536) также отреклась от халкидонского собора. В Сирии и Месопотамии монофизиты получили название яковитов, по имени Якова Барадаи (541–578), который дал их обществу особое устройство. В зависимости от коптского патриарха находится церковь абиссинская. Впрочем, монофизиты не буквально следуют Евтихию; они признают в Богочеловеке одно естество, но сложное из двух. Об армянской церкви и ее верованиях см. в исследовании проф. Троицкого И. Е. Изложение веры церкви армянской Спб. 1875 г., в «Богосл. энцикл.» изд. ж. Странник, I т. О церкви армянской, в Христ. Чт. ст. Силантьяна, архиеп. армян. О согласии и мнимом не согласии церкви армянской и церкви греческой (1869 г. I т.). и N. О мерах к достижению единения армянской и прав-кафолической церквей (1868 г. II т.). О коптской и абиссинской церкви: Болотова В. В. Несколько страниц из церковной истории Эфиопии (Хр. Чт. 1888 г. I–II т.). Розова А. В. Христ. Нубия (Тр. Киев. Ак. 1887–1890 г. и в отд. изд.; отзыв проф. Троицкого в Хр. Чт. 1893 г. I т.). Тураева Б. Абиссиния. Ст. в Богосл. энцикл. I т. Долганева Е. Современная Абиссиния (Бог. Вестн. 1895 и 1896 г.)

⁴⁸ - Ревностнейший защитник монофелитства на VI всел. соборе – Макарий, патр. антиохийский, говорил: «Господь наш Иисус Христос и по воплощении пребывает в двух совершенных естествах неслитно и нераздельно в одном лице и одной ипостаси. Особенности того и другого лица стеклись в одно лицо, в одну ипостась. Потому-то... в Господе нашем одно ипостасное (личное) хотение, и одно богомужное (богочеловеческое) действие. Исповедуем, что вочеловечивший Бог Слово совершил и божественное не как Бог, и человеческое не как человек, но совершил некоторое новое богомужное действие». См. Деян. VI всел, собора в рус. переводе VI т. 177 стр. по изд. 1871 г.

⁴⁹ - О трудах особенно ревностного защитника православия в борьбе с монофелитством, Максима исповедника, одного из глубокомысленных богословов своего времени, см. в исследовании Орлова И. Труды Максима исповедника в раскрытии учения о двух волях во Христе. Спб. 1887 г. О Софронии существует в рус. литературе сочинение Галина под заглавием: «Св. Софроний, патр. иерусалимский». Киев 1853 г.

⁵⁰ - Осталась лишь незначительная часть монофелитов в Сирии. Здесь в конце VII в. монофелиты сосредоточились около монастыря св. Марона (Maro) и образовали самостоятельное еретическое общество, известное под именем маронитов, которое существует и до сих пор. См. ст. Андреевского. О маронитах в Пр. 06. 1864 г. кн. 4.

⁵¹ - Изложение и разбор социнианского учения см. у проф. Будрина Е. в ст. «Теология социниан о лице Иисуса Христа». Прав. Соб. 1890 г. I т.

⁵² - В русской литературе обзор рационалистических воззрений на лицо Богочеловека и вообще на христианство можно находить в трудах отчасти исторического, но преимущественно апологетического характера. Таковы: Сильвестра еп. Краткий очерк истории рационализма в его отношении к вере (Тр. Киев. ак. 1862 г. 4–5 кн. 1863 г. 11–12 кн.). Карпова В. Н. Взгляд на новейший германский рационализм (Хр. Чт. 1859 г. II т.). Его же. Философский рационализм новейшего времени (там же, 1860 г. I–II т.). Муретова М. Д. проф.

Протестантское богословие до появления Штраусовой «Жизни Иисуса» (Бог. Вест. 1892 г). – Р–ва А. Зарождение отрицательной критики евангелий и христианства на западе (Чт. люб. дух. пр. 1874 г. I–II ч.) Гренкова А. Главные направления в немецком богословии XIX в. Каз. 1883 г. Буткевича Т. прот. Жизнь Господа нашего Иисуса Христа. Спб. 1887 г. Введение ко 2 изд. Его же. Историч. очерк христ. апологетики (Вера и Раз. 1899 г.). Григорьева К. Разбор мнений современного социализма о происхождении христианства. (Прав. Соб. 1903 г. февр.). Шикоппа Ю. Апологет. беседы о лице И Христа. Спб. 1873 г. Шаффа Ф. Иисус Христос – чудо истории. Спб 1874. Алексинского Ф. Очерк соврем. состояния протест. богословия (Вера и Раз. 1902 г, 15, 18, 19 и 24 кн.). S. N. Немецкий протестантизм к началу XX-го столетия (Вера и Раз. 1908 г. I т. 1 ч.). Литература по тому же вопросу более частного характера указана ниже.

⁵³ - Муретова М. Д. Ейхгорн и его толкование новозаветных чудес. Приб. к твор. отц ц. 1885 г XXXV т.

⁵⁴ - О учении Гегеля (1770–1831 г.) и его воззрениях на христианство, кроме курсов истории философии, см. в «Богосл. энцикл.» ст. проф. Глаголева С. С. Гегель. IV т. 141–154 стр.

⁵⁵ - Правая гегельянская школа, или школа спекулятивного рационализма, в лице, главным образом, Дауба (1765–1836 г.), Маргейнеке (1780–1846 г), Гемеля и др., ограничивалась философским истолкованием христианства, согласно с началами гегелевой философии, не касаясь исторической достоверности христианства, а потом и вовсе потеряла гегельянский характер, – слилась со школою старотюбингенскою или церковною.

⁵⁶ - В позднейших изданиях своей «Жизни Иисуса» Штраус, под влиянием критики, сделал некоторую уступку в пользу исторического Христа, – признал Его величайшим религиозным гением, превосходящим всех других основателей религий, которого превзойти невозможно ни для кого никогда, потому что Он первый вполне ясно и отчетливо сознал единство божеского и человеческого и выразил это.

⁵⁷ - Разбор воззрений Штрауса и его школы можно находить, кроме указанных выше сочинений, еще в следующих: Предтеченского А. И. Штраус и характеристика его критики на евангелистов (Хр. Чт. 1863 г. II т.) – Старая и новая вера. Испов. Штрауса (там же, 1873 г. I, 1874 г. I; т.) – Милославского П. А. По поводу народного издания «Leben Jesu» Штрауса в Германии и Франции (Пр. Соб. 1876 г. I т.) – Рождественского В. Г. проф. Чтения об исторической достоверности и божественном характере еванг. истории (Хр. Чт. 1884 г.) – Петропавловского И. Д. прот. В защиту христ. веры. Вып. 2, Москва, 1898 г. XIV ст. Ульгорна Д. Новейшие сочинения о жизни Иисуса Христа (Хр. Чт. 1867 г. 1 т.).

⁵⁸ - Кроме Ф. Х. Баура видными представителями этой школы были: Целлер, Швейцер, Шwegler, Кёстлин, Иммер, Бидерман, Гильгефельд, Тоблер и др. Новою явилась эта школа со стороны лишь метода и приемов исследования, но не по существу своих руководящих идей. И эта школа применяет лишь идеи Гегеля к богословию. О Ф. Х. Бауре и ново-түбингенской школе см. у Горского А. В. О первоначальном христианстве. Против Баура (Чт. люб. дух. просв. 1877 г. I т.). Лебедева А. П. проф. История түбингенской богословской школы (Приб. к твор. отц. ц. в рус. пер. 1880 г. XXVI т.). Виноградова Ф. Новая түбингенская школа (Тр. Киев. Ак. 1863 г. 6. 7 и 9 кн.). Шаффа Ф. Баур и түбингенская школа (там же, 1861 г. III т.). Түбингенская школа (Пр. Об. 1864 г. II кн.; 1865 г. II кн.; 1866 г. 10 кн.). Баур Ф. Х. – ст. в «Богосл. Энцикл.», изд. ж. «Странник», II т. 277–283 стр. Безе, Достоверность наших евангелий. Перев. с нем. Москва. 1899 г. Роу. Очевидные истины христианства в их отношении к современной мысли. Пер. с англ. Свящ. М. Фивейского, Москва 1892 г. Сергия арх. Несомненная истинность евангельской и апостольской истории (Чт. люб. дух. пр. 1867 г. III т.). Богдашевского Д, И. О евангелиях и еванг. истории, – против современного рационализма (Тр. Киев. Ак. 1902 г. 2 кн.).

⁵⁹ - «Жизнь Иисуса» Ренана быстро распространилась во Франции и других странах Европы в переводах на иностранные языки; скоро по выходе ее в свет появился перевод ее и на

русский язык для русских читателей; в Россию широко распространяются переводы и переложения ее (популярные, с сокращениями) и в настоящее время. В русской апологетической литературе сделан всесторонний разбор ее и дано опровержение в трудах: Муретова М. Д. проф. Эрн. Ренан и его «Жизнь Иисуса» Серг. пос. 1892 г. Его же. Эрн, Ренан (Странник, 1907–1908 г. приложение). Гетте Вл. абб. Опровержение на выдуманную жизнь Иисуса сочинения Ренана. Перев. К. Тимковского. Спб. 1864–1866 г. Той же книги о. Гетте со 2-го франц. ее издания перевод под заглавием: «Э. Ренан пред судом науки, или опровержение соч. Э. Ренана «Жизнь Иисуса». Москва, изд. 1869 и 1899 г. Михаила еп. О евангелиях и евангел. истории, по поводу кн. Ренана «Жизнь Иисуса» (Приб. к твор. отц. ц. в рус пер. 1864 г. XXIII т.). Его же. Введение в ново-завет. книги свящ. Писания. Москва 1883 г. Осинина И. Т. Критика «Жизни Иисуса» Ренана» (Хр. Чт. 1863 г. III; 1864, I.). «Антихрист» Ренана (там же, 1873 г. II; 1874 г. I). О евангелиях и евангельской истории, по поводу книги Ренана (Прав. 06. 1863 г. 10; 1864 г. 1–3 кн.; 1866 г. 10 кн.). Волкова А. К. Философия Ренана. (Пр. Соб. 1877 г. 4 кн.). К И–на. Ренан пред судом науки. (Вера и Раз. 1898 г. 17 и 20 кн.) Критическая литература во Франции против Ренановой *Vie de Jesus* (Пр. 06. 1864 г. III т.). Орда Х. Апологетическая и полемическая литература на западе против соч. Э. Ренана «*Vie de Jesus*» (Тр. Киев. Ак. 1864 г. 9 кн.). Ивановского Н. Иисус Христос есть истинный Бог – Против Ренана (Стран. 1865 г. авг.) Буткевича Т. прот. Э. Ренан и его сочинение «Жизнь Иисуса». Суждение Ренана об источниках жизнеописания Господа нашего Иисуса Христа. Москва 1904 г. (то же в ж. «Вера и Церк.» 1904 г.). Его же. Взгляд Ренана на чудеса и пророчества в еванг. истории. Харьков. 1904 г. Боголюбова Н. Эрн. Ренан и его «Жизнь Иисуса». Опыт психологической критики (Вера и Раз. 1907 г. 18–24 кн.). Варлаама архим, Ренан и его «Жизнь Иисуса». Полтава, 1907 г. Августина архим. Богословствование Шенкеля (Тр. Киев. Ак. 1869 г. 9 кн.).

⁶⁰ - О ричлианстве с критическим разбором ричлианских воззрений на основные догматы христианства в русской

литературе имеется обширное исследование проф. Керенского В. А. Школа ричлианского богословия в лютеранстве. Каз. 1903 г. (тоже в Прав. Соб. 1901–1903). См. также ст. Ильинского В. П. Новое направление в немецком богословии. (Пр. 06. 1889 г. III т). Павловича А. А. Движения богословской мысли в современной Германии. (Хр. Чт. 1897 г. I т).

⁶¹ - Кулюкина С. А. Сущность христианства проф. Ад. Гарнака. Спб. 1902 г. 18–19 стр. См. также у проф. Керенского в названном труде, гл. VII, – и в статьях: Григорьева К. Сущность христианства. Разбор лекций Гарнака (Вера и Раз. 1903 г. 1, 3 и 6 кн.), – Лепорского П. И. Христианство и современное мировоззрение (Хр. Чт. 1903 г. I т.) Сахарова Н. Очерки религиозной жизни в Германии. Гарнак и Делич. (Бог Вестн. 1903 г. 7–9 кн.). Лебедева А. П. проф. Новый оборот превратного понимания истории древней церкви в немецкой богословской литературе (Пр. 06. 1889 г. I т. и сокращенно в собр. сочинений проф. Лебедева, I т.) Его же ст. в «Богосл. Вестн.» 1901 г. III т. (10, 11 и 12 кн.) по поводу кн. Гарнака «О сущности христианства». Глубоковского Н. Н. проф. ст. в «Богосл. Энцикл.». IV т. 109–124 стр., под заглавием: «Варнак Ад».

⁶² - Литература. – Алексия архим. О лице Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа (Приб. к Твор. св. отцев, 1847 г. V ч., 1848 г. IV ч. Ср. Макария митр. «Догм. Бог.» 1851 г. III т. § § 133–141). – Златоверховникова М. свящ. Уч. Господа Иисуса Христа о Себе, как Мессии и Сыне Божиим Аполлог. оч, Чернигов, 1876 г. – Фаворова Н. прот. Публичные чтения о вере в Иисуса Христа, как истинного Сына Божия, воплотившегося для спасения (Тр. Киев ак. 1865 г. № 1–5). – Иоанна еп. О лице Иисуса Христа (Богосл. акад. чт.) – Масловского П. О лице Иисуса Христа (Душеп. Чт. 1874 г. III т.). – Христос – Господь (Пр. 06. 1880 г. 12 кн.; 1881 г. 3 кн.) – Ковальницкого А. прот. Иисус Христос – Бог. Варш. 1901 г. Дидона. Доказательства божественности Иисуса Христа. Пер. с франц. С. Никитского. Москва 1899 г. – Аквилонова Е. прот. О божестве Иисуса Христа (Хр. Чт. 1901 г. II т. и в отд. изд.). Его же О Спасителе и о спасении. Спб. 1906 г. – Учение о божестве Сына Божия безотносительно к таинству воплощения раскрыто при

изложении догмата о Св. Троице. См. «Прав. Догм. Бог.» 1 ч. § 39.

⁶³ - Только один раз Иисус Христос употребил название наш Отец, – и то от имени людей, – в молитве, данной для людей (Мф. 6:9).

⁶⁴ - Разбор рационалистического воззрения (Ф. Баура, Гарнака и др.), будто евангелие Христа и евангелие апостолов о Христе различны не только по форме, но и по существу, можно находить в ст. Лебедева А. С. проф. Общие и частные черты формального различия между учением Иисуса Христа в Его собственных устах и между учением Его же в устах апостолов, при тождестве Христова и апостольского догматического учения в содержании (Хр. Чт. 1875 г. I т.) Петропавловского И. Д. прот. Евангелие Христа и евангелие апостолов о Христе (Душ. Чт. 1903 г. май–авг. и в отд. изд.). А. Ч. Евангелие Христа отличается ли от евангелия апостолов (Вера и Церк. 1907 г. 5 кн.)?

⁶⁵ - Что касается уничижительных речений Писания о Иисусе Христе, в которых видели в древности ариане, а ныне видят рационалисты, одно из оснований для отрицания божества Иисуса Христа, то объяснение их дано в «Догм. Бог.» I ч. § 40.

⁶⁶ - Так, напр. в символе иерусалимской церкви, самой древней и первой по времени, говорится: «верую... и во единого Господа Иисуса Христа Сына Божия, единородного, от Отца рожденного прежде всех веков, Бога истинного, чрез Которого все произошло, воплотившагося и вочеловечившагося». В таких же чертах изображается вера церкви в Иисуса Христа и в других древнейших символах.

⁶⁷ - Варнавы ап. послание, V и XII гл; сн. VI и VII гл.

⁶⁸ - К ефес. VII и XVIII гл.

⁶⁹ - Посл. к римл., приветствие. К магнез. VI гл.

⁷⁰ - К римл. VI гл.; сн. VII гл.

⁷¹ - Окружное посл. о мученичестве Поликарпа смирнской церкви (у Hefele сар. XIV pag. 290). О себе в том же послании писали смирнские христиане: «мы покланяемся Ему (И. Христу), как истинному Сыну Божию, а мучеников, как учеников и

подражателей Господних, достойно любим за непобедимую приверженность к своему Царю и Учителю“ (сар. XVII, pag. 294. Nefele. Сн. Евсев. Церк. ист. IV, 15). Во 2-мъ посл. к коринфянам, известном под именем послания св. Климента римского, хотя принадлежность его ему и сомнительна (Евсев. Церк. ист. III, 38), но которое явилось не позднее половины II века, говорится: “братия, об И. Христе вы должны помышлять, как о Боге (περί Θεόν) и Судии живых и мертвых, – и не надобно нам низко думать о нашем спасении” (I гл.).

⁷² - Иуст. Разг. с Триф. 105, 128 и 48 гл.

⁷³ - Апология I, 13; сн. 5, 6. 23 гл. и др.

⁷⁴ - Ирин. Прот. ерес. I кн. I.

⁷⁵ - Там же. III кн. XIX, 2; см еще напр. в III кн. 16 гл.; IV кн. 6, 20, 28 гл. и др.

⁷⁶ - Прот. Ноэта, 17 гл. См. творения св. Ипполита, еп. римского, в рус. пер. Изд. Казан. дух. акад. Вып. II. 1899 г. 114 стр.

⁷⁷ - Творения св. Дионисия В., еп. александрийского, в рус. перев. Изд. Каз. дух. ак. 1900 г. 113 стр. Сн. фрагм. с толк. на Гефсим. молитву Спасителя. Там же 104–105 стр.

⁷⁸ - Сл. о Симеоне и Анне, 3 и 6 гл. Творения св. Мефодия в рус. перев. проф. Е. Ловягина. Спб. 1877 г., 120 и 124 стр.

⁷⁹ - Тертул. Прот. Праксея, XXVII гл.

⁸⁰ - Ориген. О началах II кн. 6 гл. I. О воплощении Христа. 127–128 стр. в рус. пер. Сн. IV кн. § 31.

⁸¹ - Евсев. Церк. ист. VII, 27, 28 и 30. Самое послание отцев I-го антиох. собора против Павла самосатского в рус. пер. см. в Хр. Чт. 1840 г. IV т.

⁸² - Весьма многие из протестантских ученых и заявляют прямо, что все учение о божестве Иисуса Христа и вообще о Св. Троице заимствовано у Филона, Платона и неоплатоников, – напр., Ган Гринер, Штарк и мн. др. См. у Снегирева. Учение о лице Иисуса Христа в I–III в. 18 стр.

⁸³ - Творения св. Афанасия В. в рус. переводе Моск. дух. акад. Изд. 1902 г. I ч. 191 стр. и след.

⁸⁴ - Дамаск. Точное излож. прав. веры VI, 4, Сн. Григория Б. Сл. 39 (по изд. его твор. в рус. пер. 1889 г. 216–217 стр.).

⁸⁵ - Слово плоть – σάρξ, означая собственно внешнюю сторону человеческой природы – тело (σῶμα), не здесь только, но и в других местах Писания нередко употребляется для обозначения всего человека, состоящего из души и тела, – в значении «человек» – ἄνθρωπος (напр. Быт. 6:3; Пс. 102:14. 16; Мф. 24:22; Деян. 2:17; Рим. 3:20; 1Кор. 1:29; Гал. 2:16; 1Тим. 3:16) подобно тому, как в таком же значении употребляется иногда слово «душа» – ψυχή, (напр., Быт. 46:26; Лук. 2:35; 9:56; Иоан. 10:24; Деян. 2:43; 7:14; 27:22. 37; Апок. 20:4 и др.). Ев. Иоанн, как догадываются, употребил слово σαρξ для того, чтобы яснее противопоставить истину воплощения мнению лжеучителей, отрицавших в Иисусе Христе вещественное, подобное нашему тело. Посему неосновательно древние еретики (ариане и Апполинарий с последователями) приводили эти слова в доказательство того, что Иисус Христос имел только человеческое тело, но не имел разумной души. Еще более странно мнение тюбингенцев, которые видят в рассматриваемом месте докетическую идею.

⁸⁶ - Злат. На посл. к Римл. Бес. XIII, 5. Ср. Кирилла александ. О вочеловечении Господа, XI гл. (Хр. Чт. 1847 г. III). Тертуллиана. О плоти Христовой, XI. гл. Блаж. Августина. Прот. двух посл. пелаг. III кн. 6 гл.

⁸⁷ - Так были объясняемы слова апостола и древними отцами, решительно отвергавшими мысль о небесном происхождении и существо тела Иисусова См. напр. Афанасия ал. Сл. прот. ариан П, 70. (П т. в рус. пер.) Кирилла ал. «Dialog». IX. Злат. На 1 Кор Бес. XLII. Феофил. Болг. в Толк. на 1Кор. XV гл.

⁸⁸ - Злат. На 1 Тим. Бес. VII, 2. Сн. Ирин. Прот. ерес. III, 18. Феодор. блаж. Разгов. между Еран. и правосл. П (Хр. Чт. 1846 г. I т. 352–353 стр.).

⁸⁹ - Григор. Б. К Кледонию, 1 посл. (IV ч. 200 и 203 стр. в рус. пер. по изд. 1844 г). Тоже утверждал Григорий нисский,

обличая Евномия. См. Прот. Евномия, II кн. 13. (V ч. 350–354 стр. в рус. перев.).

⁹⁰ - Ирин. Прот. ерес. III кн. XVIII, 7.

⁹¹ - Дамаск. Точн. излож. прав. веры, III. 6.

⁹² - Там же, III, 28. Сн. Ирин. Прот. ересей, IV кн. XXXIII, 5; V кн. I и II гл.

⁹³ - Мнение, что ангел являлся обрученной Деве еще в то время, когда Она жила в своем доме, держится большая часть отцов и учителей церковных: Иустин, Ориген, Иларий, Иероним. Кирилл иерус., Епифаний и Василий В. И после посещения Елизаветы Она возвратилась в дом свой (τόν οἶκόν Αὐτῆς – Лук. 1:56). Впрочем, это мнение было не всеобщим. И. Златоуст, напр., думает, что Мария жила в доме своего жениха. На Мф. Бес. IV, 3.

⁹⁴ - По словам блаж. Феофилакта словом "Божий" поражается неверие в бессеменное рождение Иисуса Христа. «Рождение Господа, говорит он, встречало недоверие. Посему евангелист, желая показать, что и в другое время человек произошел без семени, от низших восходит до Адама и Бога. Он говорит как бы так: если ты неверуешь, как второй Адам родился без семени, то прошу – обратись умом к первому Адаму, и найдешь, что он сотворен Богом без семени, и после сего не будь неверен» (Толк. на ев. Луки).

⁹⁵ - Богословского М. И. проф. Детство Господа нашего Иисуса Христа. Каз. 1893 г. 43 стр. и след.

⁹⁶ - Злат. На Матф. Бес. IV, 3.

⁹⁷ - Штраус однако не отрицает подлинности самых сказаний евангелистов о чудесном рождении Иисуса Христа, считая их только недоверенными. Но другие из рационалистов, как Баур с последователями, отвергают и самую их подлинность, т. е. происхождение от апостолов этих сказаний, вопреки древнейшим свидетельствам, утверждающим несомненную их подлинность. Таковы свидетельства писателей глубокой древности: св. Игнатия в посл. Ефес. 17 гл., Иустина в Разг. с Триф. 100 гл. и I апол 33 и 66 гл., Иринея в кн. Прот.

ерес. I кн. XV, 3. Даже Цельсу были известны эти сказания евангелистов. См. у Оригена, Прот. Цельса, I, 37.

⁹⁸ - Таковы мифы о происхождении напр. Александра Македонского, Энея, Пифагора, Платона, и др., особенно миф о Юноне или Гере, которая родила Гефеста вне брака, не имея мужа (χωρίς εὐνῆς). В греко-римских мифических сказаниях о происхождении людей от богов чаще других упоминается Зевс, Аполлон, Юнона. У народов востока были подобные же мифы о происхождении основателей религий, напр. Конфуция, Будды, Зороастра.

⁹⁹ - Стеллецкого Н. свящ. Брак у древних евреев (Тр. Киев. Ак. 1890 г. 12 кн.; 1891 г. 1–5 кн.).

¹⁰⁰ - Иустина. Разгов. с Трифоном, 49 гл. Нет учения о сверхъестественном рождении Мессии от Девы и в талмудической письменности; чуждо такое верование и современному иудейству. См. у о. Смирнова. Мессиян. ожидания и верования иудеев. 339 стр. и след.

¹⁰¹ - Злат. На Мф. Бес. IV, 4.

¹⁰² - Литература – Светлакова А. свящ. Нравственный образ Иисуса Христа Н. Новг. 1880 г. Петропавловского И. Д. прот. Иисус Христос-Богочеловек. (Безгрешность Иисуса Христа). См. 1-й вып. ст. «В защиту веры» Москва 1898 г. Шаффа Ф. Иисус Христос – чудо истории. Спб. 1874 г. 4–5 гл. Янышева И. Л. протопр. Прав.-христианское учение о нравственности. Спб. 1906 г. § § 49–51, Бронзова А. А. Иисус Христос – совершеннейший образец нравственности (Богосл. энцикл. VI т. 648–665 стр.) Светлова П. Я. прот. Опыт апологет. излож. прав. христ. вероучения. II ч. 419–451 стр. Рождественского Н. П. Христ. апологетика. II т.

¹⁰³ - Сын Божий, говорится в богослужебной песни, «во утробу вселися девичу, предочищенную Духом» (служ. 25 марта, стих. на лит. 4; сн. в кан. на Благовещение VII ирм. 3 троп. и VIII ирм. 5 троп.). По словам св. Григория Б. «чревоносила Дева, в которой душа и тело предочищены Духом». (Сл. 38; III ч. 245 стр. в рус. пер. по изд. 1844 г.).

¹⁰⁴ - «По согласии св. Девы», говорит И. Дамаскин, «на Нее, по слову Господню, которое сказал ангел, сошел Св. Дух, очистил Ее, и даровал способность как принять в себя божество Слова так и родить. И тогда ипостасная Мудрость и Сила Всевышнего Бога, Сын Божий, единосущный со Отцем, осенил Ее, как бы божественное семя, и из непорочных и чистейших Ее кровей образовал Себе плоть одушевленную душою, одаренною, как разумом, так умом..., не по образу рождения чрез семя, но творческим образом чрез Св. Духа; и образование произошло не чрез постепенное приращение, но в одно мгновение совершилось, Само Слово Божие стало ипостасью плоти» (Точн. зил.. пр. в. III, 2).

¹⁰⁵ - «Исповедуем, говорит И. Дамаскин, что Христос воспринял все естественные и беспорочные страсти (πάθη) человека. Ибо Он воспринял всего человека и все, что принадлежит человеку, кроме греха... Естественные же и беспорочные страсти суть не находящиеся в нашей власти, которые вошли в человеческую жизнь вследствие осуждения, происшедшего из-за преступления, как напр. голод, жажда, утомление, труд, слеза, тление, уклонение от смерти, болезнь, предсмертная мука, от которой происходит пот, капли крови... Он воспринял все для того, чтобы все освятить». См. Точн. излож. прав. веры, III 20; сн. 28 гл.

¹⁰⁶ - «Естественные наши страсти или немощи были во Христе естественно, и вместе сверхъестественно», говорит И. Дамаскин. «Естественно, возбуждались в Нем немощи, когда Он попускал плоти терпеть, что ей свойственно; сверхъестественно же потому, что в Господе то, что было естественно, не предшествовало Его воле; в Нем ничего не видно принужденного, но все добровольно. Он добровольно алкал, добровольно жаждал, добровольно боялся, добровольно умер», Точн. изл. пр. веры, III, 20.

¹⁰⁷ - Дамаск. Точн. изл. веры, III, 28. Сн. блаж. Августина. О граде Бож. XIII, 23. Ту же мысль раскрывали и другие отцы церкви, особенно Златоуст. В нашей богословской литературе тот же взгляд высказывается у проф. Беляева А. Д. Любовь Божественная. 1884 г. 313 стр. Муретова М. Д. в ст.

Действительность смерти Иисуса Христа (Пр. 06. 1881 г. II т. 691–692 стр.), Светлова П. прот. Оп. апол. изл. и пр. II ч. 416–419 стр.

¹⁰⁸ - Рационалисты, склонные представлять Иисуса Христа полумифическим лицом, допускают, что изображенный новозаветными писателями образ Иисуса Христа – не действительный образ, а вымышленный апостолами (идеализация). Но «если допустить, что евангелисты выдумали Иисуса Христа, тогда они явятся чудеснее самого Иисуса Христа» (Руссо). «Вымышление» подобного образа «не доступно творчеству даже гениальной личности, тем более творчеству т. н. коллективного ума известной эпохи, который называется обыкновенно сознанием века». Ессе Номо, ч. 1 стр. 97 Рождественского Н. П. Христ. аполог. II ч. 384–393 стр.

¹⁰⁹ - На постепенность духовного развития Иисуса Христа и в частности преуспеяния в добродетели в Писании указывается ясно. Оно свидетельствует, что как в детском возрасте Иисус Христос находился в повиновении у Матери Своей по плоти и мнимого отца (Лук. 2:51), постепенно преуспеваше премудростью и возрастом и благодатью (2:52), так и в последующей Своей земной жизни только постепенно приобретал навык в добре или добродетели, напр. страданиями навык послушанию, хотя Он и Сын Божий (Евр. 5:8) и был искушен во всем, кроме греха, может потому сострадать нам в немощах наших (Евр. 4:15; сн. 2:18). Сн. Янышева И. Л. Прав.–христ. уч. о нравственности § 50

¹¹⁰ - Нравственный характер Иисуса Христа не имел бы никакой ценности и не мог бы служить образцом для нашего подражания, если бы не был делом Его человеческой свободы. Но самым понятием свободы предполагается, что в человеческой природе Иисуса Христа дана была и возможность греха, – дана именно как необходимое отрицательное условие, *conditio sine qua non* свободы. «Подобно первому Адаму в его невинном состоянии», говорит о. И. Л. Янышев, «и второй Адам не мог не быть способным одинаково как к добру, так и ко злу, т. е. формально свободным... Где есть искушение, какое имел Спаситель в Своей земной жизни, не только от свойств Своей

телесной природы, но и от чрезвычайных действий дьявола, где есть одна возможность такого, не мнимого фиктивного, а действительно сознаваемого искушения, там само собою предполагается нравственная свобода, и при том формальная нравственная свобода, как способность столько же ко злу, сколько и к добру, хотя эта формальная человеческая свобода в лице Спасителя мира и была, вследствие ипостасного единства в Нем божества и человечества, соединена с идеальной божественною свободою. (Прав.–христ. уч. о нравственности § 50). “И это согласно с божественным Писанием», говорит св. Григорий нисский, именно, что Он соделался грехом ради нас (2Кор. 5:21), т. е. соединил с Собою способную (саму по себе) ко греху (ἀμαρτιήν) душу человеческую (Опров. мнений Аполлинария. VII ч. 105 стр. в рус. пер.).

¹¹¹ - Подробные разъяснения по сему вопросу можно находить в труде проф. Тареева М. М. Искушения Господа нашего Иисуса Христа. Москва. 1900 г.

¹¹² - Филарета, митр. Моск. Слова и речи. Москва. 1873 г. I т. 36–37 стр.

¹¹³ - Его же Слова и речи. II ч. 103 стр.

¹¹⁴ - Злат Бес на Мф. XXII, 30 (III т. 20 стр. по изд. 1897 г.). Сн. Григор. нис. Опров. мнения Аполлинария (VII ч. 128 стр. в рус. пер.).

¹¹⁵ - Янышева И. Л. Прав.–христ. уч. о нравственности. 304 стр.

¹¹⁶ - См. напр. Иустина. Разг. с Триф. 110 гл. Иринея. Прот. ерес. IV кн., XX, 2. Клим. ал. Стром. VII, 12. Иппол. Прот. Ноэта, 17 гл. Афанас. В. О воплощении, 17 гл. Злат На Ефес. Бес. III, 3. Феодорит. Еран. диал. III. На Евр. II, 8. – Блаж. Августин говорит: *nullum habuit omnino peccatum, vel originale, vel proprium* (Epist. CLIV ad Evod. n. 19).

¹¹⁷ - V-го всел. соб. 12 опред. против еретиков. См. Деян. всел. соб. в рус. пер. Каз. 1868 г. V т. 377–378 стр.

¹¹⁸ - Выражение – «Слово стало плотью» значит, говорит И. Дамаскин, «что самая ипостась Слова без всякого превращения стала ипостасью плоти». (Точи. изл. прав. в. III, 11). Та же

мысль выражена ап. Иоанном и в посланиях, особенно I Иоан. 1, 1–2 и 5, 20.

¹¹⁹ - Ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων. – Морфῇ означает здесь не οὐσία или φύσις, а только форму существования (habitus, forma, status, σχῆμα), или образ явления сущности, «норму бытия», по выражению еп. Феофана (в толк. на Филипп. 2 гл.). Если бы под морфῇ Θεοῦ разумеать сущность или естество Божие, то следовало бы, что Сын Божий чрез принятие морфῇν δοῦλου отрекся от Своей божественной природы, что недопустимо: Бог не может перестать быть Богом. Но, конечно, морфῇ, как норма бытия божественного или человеческого, как вид, в котором познается сущность, хотя отличается от сущности, однако предполагает ее: морфῇ Θεοῦ предполагает естество Божие и морфῇ δοῦλου – естество человеческое Мысль приведенного изречения апостола, следовательно, такова: Иисус Христос «по норме бытия – Бог; бытие Его, существо и естество есть божеское» (еп. Феофан).

¹²⁰ - Οὐχ ἀρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ – не почитал хищением быть равным Богу (рус. перев. синод. изд.). «Не по чуждоприсвоению» (ἀρπαχμός; значит и хищение и добыча), говорит еп. Феофан, «было то, что Он имел Себя равным Богу, – ἴσα Θεῷ, – ровно, на одной линии с Богом: но потому, что собственное Его естество и существо было божеское».

¹²¹ - Ἀλλ' ἑαυτὸν ἐχένωσε. – Κενοῦν значит опорожнять, опустошать, истощать, уничтожать. Отсюда в рус. синод. переводе: уничижил (обратил в ничто) Самого Себя; в славянском – умалил и истощил, откуда в догматиках выражение: «состояние истощения» Спасителя. Еп. Феофан передает словами: «Сам Себя добровольно обхитил – ἐχένωσε – опустошил, Свое с Себя сложил, совлекшись видимой славы и величия, свойственных Божеству, и Ему, яко Богу принадлежащих». Понимать это нужно, конечно, не в строго буквальном смысле – уничтожения славы или лишения свойств Божиих, а временного сокрытия (χρύως) Божества под оболочкою человечества. Однако, когда нужно было для искупления, Иисус Христос и в состоянии самоуничтожения

(χενώσις'α) обнаруживал Свои божественные свойства, – напр., при преображении, в чудесах и др.

¹²² - Μορφὴν δούλου λαβών, т. е. принял на Себя естество тварное, сменил в воплощение норму бытия божественного (но не сущности), славного и господственного по отношению ко всему сотворенному, на норму бытия тварного, «работного Богу». Существо же осталось неизменным.

¹²³ - 'Εν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος' Это не то значит, что Сын Божий стал похожим на людей, или что стал как бы человек, тем менее – стал человеком по существу (homo purus), но что Он имел вид (внешний), свойственный людям, был в виде, или наружности (ὁμοίωμα – изображение, снимок, также вид, наружность, фигура; в новом завете употребляется только во втором значении, напр. Апок. 9:7; Рим. 1:23) человеческой, – то же, что явился в подобии плоти греха (Рим 8:3).

¹²⁴ - Καί σχήματι εὑρεθείς ὡς ἄνθρωπος. Этими словами обозначается, что Сын Божий, приняв образ раба, подчинился и всему быту человеческому, явился живущим, как все люди, так что по этой видимости – σχήματι (σχῆμα, habitus, быт, образ жизни, поведение) Он во всем был как человек.

¹²⁵ - Воплощение – первая степень самоуничижения в лице Бога, благоволившего скрыть славу Божества под покровом человечества. Но пребывание в нем могло быть славным. И этого не восхотел Господь, Он сверх сего смирил Себе (ἐταπείνωσεν ἑαυτόν), добровольно избрав самый невидный род жизни, быв послушлив Отцу небесному даже до самой смерти. Как Бог, Он всем правил и жизни Своей течение мог направлять Сам; но Он отрекся от Своей власти и смиренно принимал все случавшееся и подчинялся тому, даже не противился, когда подошла смерть, и притом такая уничиженная. Объяснение Филип. II, 6–8 см. у еп. Феофана в толк. на это послание (Москва. 1883 г.), у Назарьевского И. Посл. ап. Павла к филиппийцам. Серг. пос. 1893 г. 51–78 стр. и у проф. Тареева М. М. Уничижение Господа нашего Иисуса Христа. Серг. пос. 1901 г. I гл.

- ¹²⁶ - Дамаск. Точн. излож. прав. веры. III, 9.
- ¹²⁷ - См. у Тареева проф. Уничжение Иисуса Христа. 145–148 стр.
- ¹²⁸ - Изложение и разбор теорий кенотики сделаны у проф. Тареева. Уничжение Господа Иисуса Христа. III гл. См. еще Светлова П. прот. Опыт апологет. излож. и пр. II т. 479–488 стр.
- ¹²⁹ - Кирил. ал. Посл. 1 к Нест См. Деян. всел. соб. в рус. пер. I т. 331 стр. по изд. 1861 г.
- ¹³⁰ - Феодор. блаж. Эран. Разг. II. в Хр. Чт. 1846, 1, 371 и 378.
- ¹³¹ - Дамаск. Точн. изл. прав. в. III, 2. «Если кто говорит», пишет св. Григорий Б., «что в Деве сперва образовался человек, и потом уступил место Богу, тот да будет осужден. Ибо это значит не рождение Бога признавать, но избегать рождения». К Кледонию, прот. Аполлинария, I посл. (IV т. 197 стр. в рус. пер. по изд 1844 г.).
- ¹³² - Феодор. Кратк. изл. бож. догм. 15 гл.
- ¹³³ - Дамаск, Точн. изл. прав. в. III, 27. То же утверждал Афанасий В. Прот. Аполлин. 1, 18; II, 14 и 15, Григорий нис. в Сл. на Пасху (VIII ч. 44 стр. в р. пер.).
- ¹³⁴ - Григор. Б. Посл. к Кледон. I. (IV т. 199 стр. в рус. пер.).
- ¹³⁵ - Дамаск. Точн. изл. в. III, 14.
- ¹³⁶ - Там же, III, 17 и 14.
- ¹³⁷ - Там же, III, 18 и 14.
- ¹³⁸ - Там же, III, 19.
- ¹³⁹ - Там же, III, 19. В таком же смысле, т. е. в смысле обозначения одним сложным именем двух различных, соединенных, но неслитных действований, выражение “богомужное действование” объясняли прежде Дамаскина св. Софроний (в соборных своих посланиях против монофелитов) и Максим исповедник (в полемических сочинениях против них же). Употреблено оно было в первый раз в Epist. 4 ad Cajum, известном под именем произведения Дионисия ареопагита.
- ¹⁴⁰ - Там же, III, 15; сн. 19 гл.
- ¹⁴¹ - Там же, III, 3.

¹⁴² - Там же, III, 4.

¹⁴³ - Светлова. Оп. аполог. излож. прав. в. II т. 469–470 стр.

¹⁴⁴ - Ο περὶ χωρῶνις – проникновение, каковое слово некоторые из отцов церкви употребляли в своих объяснениях тайны соединения естеств во Христе, св. И. Дамаскин замечает: «надобно знать, что хотя и говорим: оба естества Господа нашего проникают (περὶ χωρεῖν) одно другое (это в смысле взаимного пребывания), но разумеем, что проникновение (в собственном смысле – деятельное) принадлежит божескому естеству. Ибо одно божеское естество проходит и проникает все, как хочет, но само ничем не проникается. Оно сообщает свои совершенства плоти, но само пребывает бесстрастно и непричастно плотским страданиям. Ибо, если солнце, сообщая нам свои силы, не заимствует ничего от нас, то тем паче Творец солнца и Господь». (Точ. изл. пр. в. III, 7).

¹⁴⁵ - «Одно из естеств, говорит св. Григорий Б. (Сл. 42), обожило, другое обожено, и, осмелюсь сказать, стало едино с Богом; и помазавшее сделалось человеком и помазанное – Богом. И это не по изменении естества, но по соединению промыслительному о спасении, т. е. ипостасному, по которому плоть неразлучно соединилась с Богом Словом, и по проникновению естеств, чему подобное видим и в раскалении железа огнем». (Дамаск. Точн. изл. пр. в. III, 17).

¹⁴⁶ - "Слово" говорит Дамаскин, стало плотию, зачато от Девы, и изшел из Нее Бог с воспринятым естеством человеческим, которое при самом приведении его в бытие обожено было Словом, так что три сии: восприятие, зачатие и обожение человечества Словом совершилось в одно время" (Точн. изл. в. III, 12).

¹⁴⁷ - Точн. изл. в. III, 17. В этом смысле усвоется животворящая сила и телу Христову. «Плоть человеческая по своему естеству не есть животворящая, но Господня плоть, ипостасно соединенная с Самим Богом Словом, хотя, по естеству своему и не изъята была смертности, однако, по причине ипостасного соединения со Словом, сделалась животворящею» (там же, III, 21).

¹⁴⁸ - Точн. изл. в., III, 8; сн. Афанас. ал. Посл. к Адельфию, 3 (III т. в рус. дер.).

¹⁴⁹ - Видения эти так невероятны и фантастичны, что когда появились первые печатные описания их, то для устранения произведенного ими соблазна издателям пришлось уничтожать печатные экземпляры описаний. Осуждены были они и папою Климентом в 1772 г. См. у Лебедева А. А. прот. О латинском культе сердца-Иисусова. Спб. 1903 г. 44–64 стр. Гетте Вл. Еретичество папства. Перев. с франц. К. Истомина. Харьков. 1895 г. 70 стр. и след. По тому же вопросу см. еще в «Богосл. энцикл.», изд. ж. «Странник», ст. Тычинина П. Иисус и культ сердца Иисусова и его общества (VI т.), и в «Энциклопед. словаре», изд. Брокгауза и Эфрона, под словом «Сердце Иисусово».

¹⁵⁰ - См. у Лебедева Култ сердца Иисусова. 3–4 стр.

¹⁵¹ - Пастырское послание епископа Манского от 16 мая, 1872 г., обнародованное с целью посвятить свою диоцезию священному сердцу. См. у Гетте. Еретичество папства. 79 стр. В бреве папы Пия IX о канонизации М. Алякок говорится: «у кого найдется такое черствое и надменное сердце, чтобы он не почувствовал ответной любви к тому сладчайшему сердцу, которое претерпело пробождение и раны копием для того лишь, чтобы наши души вкусили покой» (Katholik, 1875, I. 388), т. е. утверждается необходимость почитания материального сердца Иисусова. В 1878 г., с согласия п. Пия IX, конгрегациею индульгенций было объявлено, что получать индульгенции за молитвы пред образом сердца Иисусова можно лишь в том случае, если на этом образе действительно видно сердце Иисуса, а недостаточно, если образ представляет Спасителя показывающим Свои раны, при чем рука Его лежит на боку и закрывает сердце. Сн. Бог. энцикл, VI т. 684 стр.

¹⁵² - Вот примеры: «Сердце Иисусово, глубоко божественной мудрости, помилуй нас! Сердце Иисусово, седалище благодати и даров Св. Духа, помилуй нас! Сердце Иисусово, букет добродетелей, помилуй нас"! и т. д. Встречаются среди обращений к сердцу и такие: «Сердце Иисуса, прошу тебя, запиши и меня в свое сердце! Сердце

Иисуса, чтим твое отверстие и вручаем себя твоему сердцу! Сердце, от Духа Св. зачатое. Сердце, проданное, оставленное, распятое, замученное, помилуй меня"! Во французских молитвенниках находятся и такие бессмысленные выражения о сердце: «рождество сердца Иисусова», «воскресение сердца Иисусова», «мать сердца Иисусова» и под. См. у Лебедева. Культ сердца, 22–29 стр.

¹⁵³ - Деян. всел. соб. в рус. пер. V т. 377 стр. по изд. 1868 г. Такое же осуждение произнесли отцы ефесского собора, утвердившие анафематизмы св. Кирилла алекс., и в частности – восьмой анафематизм, в котором говорится: кто «не чтит Еммануила единым поклонением и не воссылает Ему единого славословия, так как Слово стало плотью, – да будет анафема».

¹⁵⁴ - Обыкновенно сердце изображается или на персях Христа Спасителя, или отдельно, – одно сердце само по себе. В том и другом случае оно рисуется одинаково: обвито терновым венцом, имеет язву от копия, из язвы источает капли крови и воды, окружено сиянием, горит пламенем, и, наконец, увенчано водруженным на нем крестом. С изображением сердца Иисусова всегда рядом ставится и «непорочно-зачатое» сердце Богоматери.

¹⁵⁵ - На этом соборе ясно определено, что «честь, воздаваемая иконе, относится к ее первообразу, и поклоняющийся иконе поклоняется ипостаси (т. е. лицу) изображенного на ней". Деян. всел. соб. в рус. пер. VII т. 285 стр. по изд. 1891 г.

¹⁵⁶ - Афанас. Сл. о воплощении, 41 гл. (I т. в рус. пер.).

¹⁵⁷ - Григор. нис. Бол. оглас. сл. 25 гл. (IV т. в рус. пер.).

¹⁵⁸ - Хорошо разъясняется эта аналогия у Геттитера в Апол. христ. II ч. 315–320 стр. в рус. пер. «Где в самом деле тот мост», говорит он, «что переводит из области мертвой бездушной материи в царство духа? Не напрасно ли трудилась философия над решением вопроса о связи души с телом? А между тем эта связь есть в действительности, и кто верит в бытие духа, как особого начала, отличного от тела, тот должен согласиться, что

и наше существование представляет собою непонятное соединение двух, по-видимому противоположных начал или сил. Что такое каждое человеческое рождение, как не воплощение духа? Не образ ли это, образ постоянно нами видимый, великой тайны божественного воплощения? Каждый день, каждый акт нашей жизни не есть ли своего рода воплощение духа в материи? Грубая материя в форме пищи входит в наш организм, служа деятельности нашего духа; земной прах превращается в то, посредством чего дух видит в глазе, слышит в ухе, – в то что движет наше сердце, этот орган ваших чувствований. Два противоположные начала в жизни до того неразрывно связаны, что нельзя указать, где кончается деятельность одного начала и начинается деятельность другого».

¹⁵⁹ - Сам Иисус Христос указывал на присутствие в человеке божественного начала, чтобы приблизить тайну воплощения к пониманию иудеев, когда привел слова Пс. 81:6: бози еств (Иоан. 10:34). Не следует при этом, конечно, забывать, что божественное в человеке проявляется отчасти, а во Христе обитает вся полнота Божества телесно (Кол. 2:9).

¹⁶⁰ - Бес. о воплощении. Сн. Филар арх. Догм. Бог. § 188.

¹⁶¹ - Август. Tract. XXXVII In Ioan.

¹⁶² - Афанас. ал. Сл. о воплощении, 42 гл.

¹⁶³ - Феодор. О промысле, сл. 10 (V ч. в рус. пер.).

¹⁶⁴ - Григор. нис. Бол. оглас. сл. 9 гл. Сн. подобное же рассуждение Тертуллиана в кн. "О плоти Христовой" (11 и 27 гл.), направленное против Маркиона, который считал рождение недостойным величия Божия.

¹⁶⁵ - По мысли преосв. еп. Сильвестра, идея творения и промысления Божия о мире «представляет собою тот единственный ступень или путь, посредством которого только и может подняться наш разум до идеи Христова богочеловечения». См. Оп. Догм. Бог. IV т. § 91, стр. 93.

¹⁶⁶ - Существуют сказания о нисхождении богов на землю или их воплощениях и в других религиях, напр. в египетской – о воплощениях Озириса, в персидской – Митры. В греко-римской

религии способность воплощения, точнее – временного превращения усваивается всем богам. Должно, впрочем, заметить, что божество, по этим сказаниям, не всегда принимало человеческий образ, но являлось и в разных других формах, не исключая животных. Олимпийский Зевс, по рассказам языческих писателей, превращался, напр., в быка, сатира (какое-то мифическое существо, с козлиными ушами и ногами, отличавшееся сладострастием), орла и даже в золотой дождь. Юпитер превращался в дракона, (мифический крылатый змей необычайной длины, с рогом на голове), Цибела – в дерево, Латона – в перепела и т. п. Очевидно, странно было бы сравнивать подобные фантастические превращения языческих божеств, а тем более – выводить из таких сказаний христианское учение о воплощении Сына Божия для нашего спасения.

¹⁶⁷ - Введенского А. И. проф. Религиозное сознание язычества. I т. Москва. 1902 г. 705 стр.

¹⁶⁸ - Сопоставляя христианское учение о боговоплощении с индийскими аватарами, рационализм в частности указывает на последнее (двадцатое) и высшее воплощение Вишну, – в образе Кришны, как на такое, которое имеет близкое сходство с христианским. Но предположение, что история Кришны дала некоторый материал для евангелия, безусловно не может быть допущено. Нечто сходное в индийских сказаниях о Кришне (напр. о рождении Кришны от божественной матери, обстоятельствах его детства, о его пребывании в пустыне и победе над смертью) с евангельскими повествованиями о Христе находится не в древней священной литературе Индии, а в Багават – Гите – поэме, явившейся гораздо позже евангелий. Что эти рассказы заимствованы именно из евангелий, а не наоборот, можно видеть, между прочим из того, что культ Кришны развился в Индии в V-м в. по Р. Х., когда и здесь уже распространились христианские идеи. Самое даже имя Кришны имеет звуковое сходство с именем Христа (см. у Хрисанфа еп. Религии древнего мира. I т. 294–299 стр.). Иные (напр. Бентлей) относят легенду о Кришне к VI в. нашего летосчисления, и думают, что она составляет подражание и грубое искажение

евангелия, посредством которого брамины желали отклонить туземцев от принятия христианства, принесенного миссионерами из западной Азии (см. у Меньяна еп. Мир и первобытный человек. Спб. 1872 г. 229 стр.). Нравственный характер Кришны в этих легендах очень сомнителен. Кришна – жестокий воин. Он склонен к пьянству, плотской любви и мстителен, совершает страшные преступления. Ему усваивается огромная физическая сила, сила исполина; с улыбкой на устах он готовится и совершает разрушение; погибает он, подобно Ахиллесу, пораженный в пятку стрелой охотника. Вообще, он далеко не является образцом нравственности, достойным подражания (см. у Глаголева С. С. проф. Из чтений о религии. Серг. пос. 1905 г. 85–86 стр.).

¹⁶⁹ - Эбрарда. Апологетика. I т. 314–315 стр.

¹⁷⁰ - См. у Геттингера. Апол. христ. II ч 338–339 стр.

¹⁷¹ - Бес еп. Прокла См. Деян. всел. соб. в рус. пер II т. 360 стр. по изд. в рус. пер. 1861 г. Сн. бес. еп. Феодота. Там же, 211 стр.

¹⁷² - Ефрема Сир. Слово на еретиков. II ч. 282 стр. в русск. пер по изд. 1895 г.

¹⁷³ - Дамаск. Точ. изл. пр. веры, IV, 14.

¹⁷⁴ - Август. блаж. О граде Бож. XXII, 8.

¹⁷⁵ - Вот еще примеры выражения той же мысли в церковных песнопениях: »в Деву всельшееся Слово и плоть приемшее пройде сохраншее нетленну“ (Кан. на Рожд. Хр. Козьмы Маюмского, песнь VI); «побеждаются естества, уставы в Тебе, Дево чистая: девствует бо рождество (в рождении сохраняется девство) и... по рождестве Дева“ (песнь IX из кан. на Успение. Козьмы Маюмского); «чужде матерем девство и странно девам деторождение: на Тебе, Богородице, обоя устройшася“ (совершилось то и другое – Кан. на Рожд Бог. Андрея Критского, IX песнь)

¹⁷⁶ - Камень Веры. О призн свят. II ч. 2 гл. В богослужебных песнопениях так же часты указания на эти события, как прообраза Матери-Девы.

¹⁷⁷ - Амврос. De instit. virg. с. 8, п. 52; epist. LXXI1. к папе Сирию. Дамаск. Излож. веры IV, 14.

¹⁷⁸ - Филарета, митр. моск Сл. на Благовещение. Изд. 1848 г. его слов и речей. I ч. III отд 161–162 стр.

¹⁷⁹ - У св. Епифания записано предание, будто Иосифу было уже «около 80 лет и даже более», когда св. Дева вверена была ему для охранения Ее девства. Ер. 78, гл. 8.

¹⁸⁰ - См. о сем в ст. архим. Алексия. О преблагословенной Деве, Матери Господа нашего Иисуса Христа. Приб к твор. св. отц. в рус. пер. 1848 г. VI т. 206–209 стр. Лебедева А. П. проф. Братья Господни. Душ. Чт. 1904 г. март, 413–415 стр.

¹⁸¹ - Епифан. Ер. 78, 5. 8. 19.

¹⁸² - Так, в 6 определении V всел собора говорится: «если кто коварно и не в собственном смысле принимает наименование святой и преславной Приснодевы (Ἀειπαρθένου) Марии Богородицею, употребленное св. халкидонским собором, тот да будет анафема». Деян. всел соб. в рус. пер. V т. 375 стр. по изд. 1868 г. Сн. 2 опред. того же собора и VI всел. соб. 1 прав.

¹⁸³ - Из древних еретиков отвергали приснодевство Богоматери евиониты (Епиф. 30 ер.), Керинф с последователями (Федор. Наег Fabul lib. V. сар. VII), некто Гельвидий, распространявший свое лжеучение в Риме, антидикомарианиты (т. е. враждовавшие против Марии), равно как димириты и евномиане Все они утверждали, что будто бы Иосиф и Мария, после чудесного рождения Иисуса Христа, находились в брачном сожитии и имели детей. Многие отцы церкви опровергали такое лжеучение при истолковании относящихся мест св Писания, а некоторые написали и особые сочинения в защиту Ее приснодевства: Епифаний – против антидикомарианитов (ер. 78). блаж. Иероним – против Гельвидия (IV ч. твор. Иеронима в рус. пер.). св. Амвросий – против димеритов, последователей Аполлинария (Epist. ad Syric; De instit. virgin, сар. V. Vill). Новейшими противниками догмата являются рационалисты.

¹⁸⁴ - И в нашем языке нередки такие выражения; говорят, напр.: «до смерти остался бездетным», или – «до смерти во вражде», «до смерти не раскаялся», и, конечно, ими не предполагается, что после смерти примирился, или после смерти имел детей и т. п.

¹⁸⁵ - Проф. Н. Н. Глубоковский высказывает мнение, что слово: τὸν πρῶτότοχον – первородного (первенца) «вероятно не подлинно», т. е. его не находилось в оригинале у св. Матфея (см. Обзор «Послания ап. Павла к Галатам», Спб. 1903 г. 67 ст), – однако основания такого мнения не указаны.

¹⁸⁶ - Епифаний, в объяснении того же выражения против антидикомарианитов, говорит: «не смущайся, ибо не сказано, что Мария родит первенца своего, а сказано, что «роди Сына своего», потому что изречением: «Сына своего» означает рождение Его от нее по плоти, и к наименованию «первенца» не прибавлено слово «своего», чтобы кто не подумал, что Она имела родить еще кого другого». И если бы Мария родила еще, кроме Христа, то надлежало бы здесь сказать имена и братьев Его» (Ер. 78, гл. 17). И как выражение «Сына своего» (а не младенца) не предполагает непременно, что за сыном последовала «дочь», так и наименование «первенец» не предполагает непременно существование других детей у родивших первенца.

¹⁸⁷ - В русской литературе первый и пока единственный историко-критический обзор древних и новых мнений по этому вопросу сделан проф. А. П. Лебедевым в труде: «Братья Господни», на печатанном в «Душеполезном Чтении» за 1904 год. Имеется и в отдел. издании (Москва, 1905 г.). По поводу этого труда см. ст. Георгия еп. «Теория проф. Лебедева о братьях Господних» в ж. «Вера и Раз.» 1907 г. 2 кн.

¹⁸⁸ - Епифаний передает, что Иосиф вступил в кажущийся брак с Мариєю вдовцом и 80-летним старцем, что ранее он был женат на еврейке из колена Иудина, и от этого брака у него было шестеро детей: первородным был Иаков, за сим родились Иосия, Симон, Иуда и две дочери: Мария и Соломия (Епиф. ер. 78, гл. 7–8), называемые им же в другом месте: Анна и Соломия (твор. его т. VI, 104 стр. в рус. пер). Но эти столь подробные

сообщения Епифания заимствованы из источников сомнительной достоверности (из апокрифических «Евангелий детства Иисуса Христа»).

¹⁸⁹ - Св. Кирилл алекс., напр. писал: «не считаем братьев Господних братьями Христа, родившимися от св. Марии; они являются братьями Его только лишь как рожденные от (мнимого) Его отца – Иосифа (На Иоан. VII. 3–5, – XIII т» 107 стр. его твор. в рус. пер). Позднее блаж. Феофилакт это же мнение повторил с таким видоизменением: «братья и сестры Христовы были детьми Иосифа, которые родились ему от жены брата его, Клеопы. Так как Клеопа умер бездетным, то Иосиф, по закону (ужичества), взял жену его за себя и родил от нее шестерых детей: 4 сына и 2 дочери» («Благовестник», на Мф. стр. 199, Каз. 1899 г).

¹⁹⁰ - Такое мнение развивал блаж. Иероним в сочинении против Гельвидия, написанном в 383 году. Но позднее он сам, по-видимому, поколебался в правоте своего мнения. Так в сочинении «О знаменитых мужах» – об Иакове, брате Господнем, он замечает, что он так назван или потому, что он родился от первой жены Иосифа, или потому, что был сыном Марии, сестры Матери Господа (V т 288 стр. его твор. в рус. пер.), а в трактате на Псал. 108 говорит: “ап Иуда Иаковлев (брат Господень) был сыном древодела“ (очевидно, Иосифа).

¹⁹¹ - Дамаск Точн. изл пр. в. III, 12.

¹⁹² - Дамаск. Точн. изл. пр. в. III, 12.

¹⁹³ - Св. Игнатий, напр., говорит: "Бог наш Иисус Христос был во чреве Марии по устройению Божию, от семени Давида, но вместе и от Духа Святого: Он родился и крестился" (Ефес. XVIII гл.). Св. Иустин пишет: «Бог... первородный Сын Божий... есть и Сын патриархов, поколику воплотился от Девы, родился от Девы, Которая была из рода Давидова...” (Разг. с Триф. 100). По словам св. Иринея: "Бог Слово Сам родился от девственной Марии и поистине воспринял на Себя такое рождение, какое нужно было для восстановления Адама" (Прот. ерес. III кн., XXI, 10).

¹⁹⁴ - Историк Сократ (V в.) говорит об Оригене, что в толковании на посл. к Римл. он входил в изъяснение того, почему св. Дева именуется Θεοτόχος; (Ист. ц. VII, 32). По свидетельству блаж. Феодорита, Петр, еп. алекс. (III в.), писал к Александру, еп. конст.: «Христос принял истинно, а не призрачно, тело от Богородицы Марии» (Н, Е. I, с. 4). Он же свидетельствует: «древние и древнейшие провозвестники истинной веры, по преданию апостольскому, учили именовать и исповедовать Матерь Господа Богородицею» (XII с.). В послании к Павлу самосатскому, приписываемом Дионисию алекс., Иисус Христос называется Богом, «воплотившимся от св. Девы и Богородицы Марии» (Твор. Дионис. ал. в рус. пер. Каз. 1900 г. 118 стр., сн. 121 стр.).

¹⁹⁵ - Григорий Б. Посл. к Клед. 1 (IV ч. 197 стр. в рус. пер. по изд. 1844 г.). Подобным образом Григорий нисский еще до ефесского собора говорил: «осмелится ли кто-нибудь из нас назвать св. Деву Богородицу (Θεοτόχον) человекородицею (ἀνθρώποτόχον), как называют Ее некоторые из них» (лжеучителей)? Пис. к Евстаф. и Амврос. (VIII ч. 470 стр. в рус. пер.).

¹⁹⁶ - Кирилл ал. Contr. Iulian. lib. VIII.

¹⁹⁷ - Употребление наименований св. Девы, однозначущих со словом Богородица, церковь, конечно, не запрещала. Таковы наименования Ее, вошедшие в употребление еще в древности: Θεομήτωρ – Богоматерь (у Григ. Б. в сл. на крещ.), Μητρόθεος – с тем же значением (у Феофана) Θεογεννήτρια и Θεοχύητωρ – Богородительница (у Андрея Критского), Θεοτοκίς – Богоотроковица (у церк. песнопевцев). См. Смирнова С. К. Терминология отцов церкви в учении о Боге (Приб. к твор. отц. 1885 г. XXXV ч. 574 стр.).

¹⁹⁸ - Первый анафематизм св. Кирилла против Нестория, принятый собором. В посланиях св. Кирилла против Нестория опровергаются и все возражения Нестория против этого наименования (см. Деян. III всел. соб. в рус. пер.). На Нестория произнесено осуждение со всею строгостью: Νεστορίῳ, νῶ Ἰουδα, – так была написана хартия от всел. собора к Несторию с низложением и отлучением его от церкви.

¹⁹⁹ - Дамаск. Точн. изл. пр. в. III, 12.

²⁰⁰ - Булла папы Пия IX о непорочном зачатии с латинского на русский язык переведена Я. Головацким и издана под названием: «Апостольское послание святейшего архиерея папы римского Пия IX о догматическом определении непорочного зачатия Богородицы Девы». Львов. 1855 г. Важнейшие извлечения из этой буллы приведены в кн. прот. А. А. Лебедев: Разности церквей восточной и западной в учении о пресвятой Деве Марии Богородице. Варш. 1881 г. 108–118 стр. В этом труде дано подробное изложение и опровержение этого учения. С разных сторон разбор того же учения можно находить в статьях: Взгляд православного на новый догмат Римской церкви о непорочном зачатии пресв. Девы Марии (Хр. Чт. 1857 г. II ч.), – Зачатие пресв. Девы Марии без первородного греха пред судом св. Писания и предания св. отцов (Христ. Чт. 1858 г. I ч.; ученый писатель этой статьи, переведенной с французского, принадлежит к латинской церкви). Сюда же относятся ст: Субботина Н. И. проф. Римский догмат о непорочном зачатии Девы Марии. Письмо к о. Гагарину, священнику иезуитского ордена (Душеп. Чт. 1879 г. №№ 1–3), Сильвестра еп. Ответ православного на схему старокатоликов о пресвятой Деве (Тр. Киев. Ак. 1875 г. I т.) – Празднование *immaculata conceptio* Божией Матери (Пр. Об. 1863 г. №№ 2 и 5; 1864 г. № 2).

²⁰¹ - Так, в церковных песнопениях св. Дева называется плодом болезни (Кан. Георгия Никомид., IX в., на день Введения во храм, – песнь 8, 3), Ее рождение – рождением от тленных ложесн (Кан. Андрея Крит. на день зач. св. Девы, – песн. 1, тр. 4), от чресл смертных и потому имевшею кончину, сообразную с природой (Кан. Дамаск. ва Успение, – 3 п. 1 т.). В «Скрижали» (XVIII в.) прямо сказано о Ней: прародительска скверна бяше на Ней.

²⁰² - «Первородный грех всеобщ, – это закон, но нет правила без исключения», – говорить еп. Ирзик в своей популярной Догматике: «таким исключением была св. Дева; Она была освобождена от первородного греха». См. в указ. соч. прот. Лебедева, 152 стр.

²⁰³ - Момент «пассивного» зачатия, т. е. момент творения и введения Богом души в тело Марии, по смыслу вероопределения папы Пия IX, должно представлять совпадающим с телесным Ее зачатием, т. е. одновременным с возбуждением к жизни телесного зародыша. Очевидна несообразность для здравого мышления подобного утверждения. Ибо каким образом возможно введение души совместно с зачатием, когда не во что вводить душу, – тело еще не готово, а есть в матерней утробе едва заметный семенной зародыш? Однако п. Пий IX в своей булле порицает тех, «которые, к колебанию учения о непорочном зачатии св. Девы, выдумали различие между первым и вторым мгновением зачатия и учили, что хотя празднуется зачатие, но не первого мгновения»; «праздник зачатия и зачатие первого мгновения», говорит он, «составляют истинный предмет богослужения», и следовательно, не должно понимать праздник зачатия только как освящение Девы Марии во чреве Анны, к какому бы моменту чревоношения это ни относилось. Порицание папы Пия IX можно относить, между прочим, к одному из его предшественников – папе Бенедикту XIV (1740 – 1758 г.), который, рассуждая о зачатии св. Девы, говорил в своей булле: «пассивное зачатие имеет место в том моменте, в котором, душа соединяется с телом, снабженным всеми членами и органами». См. у Лебедева. Непорочное зачатие, 203, 213–214 стр.

²⁰⁴ - «Ее освящение», учит еп. Мартин, «без всякого сравнения превосходит наше, потому что это было освящение всецелое – ибо было по душе и по телу, – безусловное, ибо очистило не только от греха, но и от похотей, – превосходнейшее, ибо Ее святость и праведность превосходила святость и праведность херувимов и серафимов». См. у прот. Лебедева: Непор. зачатие, 217 стр.

²⁰⁵ - «Св. Троица», говорит, напр., один латинский богослов (Ленц) «благоволила возвысить Марию превыше всех созданий, соделавши Ее дорогою дочерью Отца, Матерью Сына и супругою Духа Святаго... Тремя отношениями Дочери, Матери и Супруги Бога св. Дева возвышена до некоторого равенства с

Отцем, до известного превосходства пред Сыном, до известной близости к Духу Святому“. См. у Лебедева 269–270 стр.

²⁰⁶ - «Как ни милосерд, как ни благ наш Спаситель», говорит один римский писатель, «все же Он мужчина... Он есть Бог, Он есть Судия и посему непрестанно внушает нам страх. Сообразно было с Его к нам снисхождением и нашею немощию, чтобы Он сделал посредницею между Собою и нами женщину, в Ее чистейшем и привлекательнейшем виде, именно Матерь“. Там же, 276 стр.

²⁰⁷ - Яко Ты еси един безгрешен, взывает церковь в своих вечерних молитвах к И. Христу в день Пятидесятницы, моля Его об отпущении и ослаблении наших грехов.

²⁰⁸ - Поводом к этому учению послужило для Пасхазия церковное празднование Рождества Богородицы. Он рассуждал: «церковь празднует только то, что свято: а она празднует Рождество св. Девы, следовательно, оно свято».

²⁰⁹ - И православная церковь чествует день «зачатия святых Анны, егда зачат святую Богородицу“ (9 дек.). Этот праздник в православной церкви получил начало с древних времен. Св. Андрей Критский, живший в VII в., написал канон и беседу на день «зачатия» Богородицы. Но православная церковь не соединяет с ним мысли о непричастности первородному греху Девы Марии. Правда, зачатие Ее она называет святым и преславным, но называет святым потому, что вера родителей привлекла на зачатый плод благодать Божию, – и преславным, потому что по вере родителей Божие всемогущество разрешило их долголетнее неплодство, и притом дарованием такого дивного чада, которое должно было послужить воплощению Сына Божия, но не в смысле зачатия без первородного греха, подобно тому, как чествование ею же зачатия Иоанна Предтечи (23 сен.), или исповедание того, что он и пророк Иеремия освящены до рождения (Лук. 1:15; Иер. 1:5), не значат, будто она признает зачатие его или Иеремии без греха. Встречается в наших песнопениях и такое выражение о Богоматери: прежде зачатия, Чистая, освятися Богу (седал. на день Введ. во храм). Но здесь говорится только о том, что Чистая, т. е. Божия Матерь, еще прежде рождения освящена

или посвящена была Богу ее родителями, о непорочном же зачатии Ее нет и мысли, ибо если бы тут была эта мысль, то было бы сказано: освятися Богом, а не Богови. В песнопениях в день Рождества Богородицы есть такое: «поем святое Твое рождество, чтим и непорочное зачатие (в подлиннике ᾠσπυρον σύλλυψιν, т. е. безсеменное зачатие) Твое, Невесто Богозванная». Но в нем говорится о непорочном или безсеменном зачатии Девой Христа Спасителя.

²¹⁰ - Учение это признавал в начале даже реформатор Лютер: он дал ему даже более логическую постановку, чем оно имело в средние века; но в последствии он отказался от него.

²¹¹ - Папа Сикст IV в 1475 г. предложил церквям службу для праздника 8 дек., т. е. зачатия, в которой ясно выражалось учение о непорочном зачатии. Но он же, когда стали называть новое учение ересью и смертным грехом, в изданной по сему поводу булле (в 1483 г.) заявил, что как признающие непорочное зачатие не должны быть называемы еретиками, так «и противников Скотта и парижцев не следует до времени упрекать в ереси». См. у Лебедева. Непор. зачатие. 59–64 стр.

²¹² - Вот его определение: «св. собор объявляет, что он не имеет намерения в этом определении о первородном грехе разуместь благословенную и непорочную Деву Марию, Матерь Божию; но должны быть соблюдаемы постановления блаженной памяти Сикста IV под угрозой наказаний, в них положенных» (De orig. peccat., Sess. V, 5).

²¹³ - В XVII в. учение о непорочном зачатии проникло и в Россию. Некоторые из западно-русских ученых, как-то: Лазарь Баранович, архиеп. Черниговский, Иоанникий Голятовский, игумен братского Киевского монастыря, Антоний Радивилловский открыто выражали его в своих проповедях, а св. Димитрий Ростовский даже внес мнение о непорочном зачатии в свои Четьи-Минеи. Усвоение ими такого мнения объясняется тем, что тогда молодые русские люди, искавшие образования, должны были ездить учиться в иезуитские академии, учились там по латинским книгам, учителя были из иезуитов и они невольно заражались от иезуитов духом латинства. Лазарь Баранович воспитывался в Виленской (иезуитской) и Калишской академии,

а И. Голятовский был учеником Лазаря Барановича. Неудивительно, что они повторяли иногда и в своих проповедях латинское верование. Дело в том, что в то время, когда жили эти лица, литовско-польский король Владислав VI, по совету папы, задумал ввести орден непорочного зачатия с известным знаком отличия. Но поляки на сейме решительно отказались принять этот орден. Вся Польша и Литва сильно кричала тогда против этого ордена, его надевали даже на собак, новые члены ордена не знали куда деваться от польских насмешек (*Slowo dziejow polskich*—*Koronowicza*. т. 2, стр, 356, 359). Так относились тогда и поляки – католики к проповеди пап и иезуитов о непорочном зачатии! Православные, желая поддержать достоинство Богоматери, поруганное насмешками латинян в Польше и Литве, до того простерли свое усердие, что взяли под свою защиту учение о непорочном зачатии. Но скоро обнаружилось, что названные лица высказывают неправое верование о св. Деве. Всероссийский патриарх Иоаким объяснил им, что учение о непорочном зачатии есть латинское заблуждение. Св. Димитрий со смирением, свойственным святому, покаялся в своей ошибке и отверг это ложное мнение. Тогда же появилось на Руси обширное сочинение (Сев. Ким. Трапезунтского), в котором на 100 листах опровергалось учение о непорочном зачатии. Оно было послано для вразумления Лазарю Барановичу, Гедеону и другим западно-русским иерархам, и они, будучи «от нас, писал патр. Иоаким, обличена писаньями св. отец и их древле печатными книгами, совершенно покоришася нам со всею своею паствою, и во всем согласишася с восточною святою церковью и святейшими четырьмя патриархи». (Остен, лист 102 на обороте), т. е. отвергли непорочное зачатие. См о сем в ст.: Разбор свидетельств о непорочном зачатии Богородицы, изданных Гагариным. Хр. Чт. 1859 г. II т.

²¹⁴ - Заявление Иоанна фон-Сеговиа, защитника догмата на базельском соборе, позднее повторенное комиссиею знаменитейших богословов, которым поручено было расследование дела о новом догмате и составить проект вероопределения. См. у Лебедева. Непор. зач.. 292–293 стр.

²¹⁵ - Так выражено доказательство непорочного зачатия Девы Марии, заимствуемое из Быт. 3:15, у кардинала Гуссе (Gousset), одного из главных комментаторов буллы «Ineffabilis Deus», написавшего в защиту непорочного зачатия особое сочинение под заглавием: «Общее и постоянное верование церкви касательно непорочного зачатия пресвятой Девы Марии» (La croyance générale et constante de l'Eglise touchant l'Immaculée Conception de la B. V. Marie, par l'E-me cardinal Gousset. Paris. 1855. p. 755). Подобным же образом объясняется Быт. 3:15 и другими авторитетами римского богословия.

²¹⁶ - С особенною ясностью эта мысль выражена св. Львом, папою римским. «Лишь только злоба диавола заразила нас своим ядом, говорит он, всемогущий и милосердый Бог тотчас указал врачество, которое Он, по Своей бесконечной любви, еще прежде предоставил для обновления человека. Он возвестил змию того грядущего Сына жены, Который собственною силою Своею сокрушит его гордость, т. е. воплотившегося Христа. Богочеловека, родившегося от Девы, Которая пречистым рождением Его восторжествовала над обольстителем рода человеческого» (Serm. 2. de Nat. Dom.). В этом смысле говорили, при объяснении Быт. 3:15, и другие древние учителя церкви о св. Деве Марии. (Иустин, Ириней, Киприан, Златоуст, Иероним и др.). Совершенно напрасны усилия защитников непорочного зачатия доказать, будто св. отцы и саму Деву Марию изображали сокрушительницею главы змия. Неосновательность многочисленных ссылок на св. отцов в подтверждение этой неверной мысли о св. Деве кардинала Гуссе, а также патера Пассальи, написавшего о непорочном зачатии весьма объемистое сочинение (в 1375 стр. in 4, под заглавием: De immaculato Deiparae Virginis conceptu commentarius) достаточно раскрыта в указанной ст. западного писателя в Хр. Чт. 1858 г. I ч. См. также Иннокентия архим. Обличительное богословие. II т. § § 119–120.

²¹⁷ - Латинское чтение по нынешней Вульгате: она (ipsa, т. е. жена) сотрет главу змия есть повреждение настоящего перевода. Первоначальная Вульгата была только воспроизведением перевода LXX, в котором стоит: αὐτὸς σου

τηρήσει χεφαλὴν, Он будет блюсти твою главу. В евр. подлиннике стоит *hu*, т. е. личное местоимение третьего лица, един. ч., которое, следовательно, должно быть переведено словом "он" или "оно" («оно» в рус. Библии), но ни в каком случае не "она". В древнем тексте Италийском, т. е. в переводе латинском, который составлял Вульгату прежде, чем блаж. Иероним издал свой перевод, было также *ipse* (он). У самого блаж. Иеронима в его переводе, прежде чем он подвергся повреждению, стояло также *ipse conteret caput*, как можно видеть в писаниях этого отца, изданных Мартианом. Это чтение имеет за себя все манускрипты еврейские, некоторые древние списки Вульгаты, текст самаританский, все древние переводы и пунктуацию мазаретскую; ему следовали Филон, Онкелос, Ионафан, св. Ириней, Иероним, И. Златоуст. Петр Хрисолог, св. Ефрем, св. Лев и др. См указ. ст. в Хр. Чт. 1858 г. 2 кн. 122–125 стр.

²¹⁸ - Викентий Банделли, латинский писатель XV в., в своем сочинении по вопросу о непорочном зачатии указывает более четырех тысяч текстов, заимствованных у отцов, пап, учителей и богословов, пользующихся авторитетом в западной церкви, – и все говорят против непорочного зачатия. Но у него приведены еще не все древние свидетельства против догмата (См. у Гетте. Еретичество папства. 109 стр.). Другой латинский писатель, уже нового времени, проверив ссылки защитников непорочного зачатия (кард. Гуссе, абб. Пассальи) на отцов церкви, свое исследование по этому вопросу заканчивает словами: «с чистою любовью к истине мы рассмотрели писания отцов и изучили их мысли относительно вопроса, который нас занимает. Мы пламенно желали найти у них то преимущество, которое приписывают Божией Матери. Да и кто решился бы отказать Ей в этой чести, если бы возможно было доказать, что она была признана отцами? Но, – скажем со скорбью, – мы не могли найти ни одного, который бы признавал непорочное зачатие, – *ne unum quidem inveni*». (Хр. Чт. 1858 г. I т. 203 стр.).

²¹⁹ - Август. *De concept. Virg.* с 3.

²²⁰ - Епифан. Ересь LXXVIII, 23 и 24; LXXIX, 4.

²²¹ - По постановлению Фрейбургского римско-католического конгресса в 1902 году.

²²² - Scheeben (M. Jos.). Hdb. der Kathol. Dogmatik. III Bd. (Freib. i/B) S. 575–576. Сн. Булгакова А. И. проф. Предположение о принятии еще одного нового догмата в римско-католическую догматику. Тр. Киев. Ак. 1903 г., 160–161. 164 стр.

²²³ - Проф. А. И. Булгаков в своей статье по поводу намерений Римской церкви возвести в догмат учение о вознесении Богоматери говорит: «сказания о вознесении Ее тела на небо, по своему происхождению не ранее V-го века, и не были всеобще распространенными (т. е. в древней церкви): но величие пресвятой Девы побуждало верующих не только не противиться их распространению, а даже вводить содержание их в богослужебные песнопения и церковные собеседования», Тр. К. Ак. 1903 г. Окт. 169 стр. См. еще ст. Сильченкова К. Праздник Успения Божией Матери, – в ж «Вера и Раз.», 1901 г. 13–14 кн.

²²⁴ - Вот как говорит об этом св. Афанасий: «заслуги Спасителя, совершенные чрез вочеловечение Его, столь велики и многочисленны, что пожелать изобразить их – значило бы уподобиться человеку, который устремил взор на морскую пучину и хочет перечесть ее волны. Как невозможно объять глазами всех волн, потому что чувству, покусившемуся на это, представляются непрестанно новые и новые волны: так и намеревающемуся объять умом все заслуги, совершенные Христом в теле, невозможно даже вместить их в помысл, потому что вновь представляющиеся мыслям его – гораздо многочисленнее тех, которые, как думает он, объял уже мыслию. Посему лучше не отваживаться говорить о всех вообще заслугах Христовых, когда и части Их изобразить невозможно». См. Сл. о воплощении, 54.

²²⁵ - Беляева А. Д. проф. Любовь божественная. 1885 г. 284–286 стр.

²²⁶ - Литература. Новозаветный закон в сравнении с ветхозаветным (Пр. Соб. 1855 г., IV; 1856, I и II). – Смирнова А. Отношение евангельского нравоучения к закону Моисееву и к учению книжников и фарисеев по нагорной проповеди Иисуса Христа. Каз. 1894 г. (То же в Прав. Собес. 1893 г. № 10 и 1894 г.

I–III т.). – Гусева А. Ф. Отношение евангельского нравоучения к закону Моисееву (Вера и Раз. 1895 г. 1 т. I ч.) – Богдашевского Д. И. Закон и евангелие (Тр. Киев Ак. 1899 г. сент.). – Янышева И. Л. Сущность христианства с нравственной точки зрения (Хр Чт. 1877 г. II т.), – Вержбицкого Т. И. Закон Моисеев и закон евангельский (Странник 1898 г. янв.). – Случевского И. И. Сущность законодательства пр. Моисея (Вера и Церк. 1899 г. № 8 и 9). – Остроумова Ст. Закон и евангелие (В. и Раз. 1898 г. № 8). – Соловьева И. И. прот. Закон и евангелие (Вера и Церковь 1901 г. № 6). – Боголюбова Н. М. Несостоятельность понимания нравств. учения Иисуса Христа вне связи с учением о Нем, как Богочеловеке и Искупителе мира (Вера и Церковь, 1899 г. № 10).

²²⁷ - В древности некоторые из лжеучителей, напр. Маркион с последователями, различие в этом отношении между ветхим и новым заветом находили столь великим, что отделяли один завет от другого непроходимой бездной, признавая ветхий завет откровением злого бога, а новый откровением истинного и благого Бога.

²²⁸ - Литература. – Разъяснение догмата об искуплении со всех главнейших сторон можно находить, кроме систем Догматики, в трудах: Голубинского Ф. проф. Премудрость и благодать Божия. Пис. VI. Беяева А. Д. проф. Любовь Божественная. Изд. 2, 223–333 стр. Светлова П. свящ. Значение креста в деле Христовом. Опыт изъяснения догмата об искуплении. Киев. 1893 г. Его же Православное учение об искуплении. Киев. 1894 г., Статья Гладсона об искуплении (Прав. Соб. 1896 г. 2 и 3 кн.) и Курс апологетического богословия. Киев. 1900 и 1905 г. (Отзывы печати о высказанных автором взглядах на искупление см. в ст. Виноградова в «Рус Вестн.» за 1901 г. и Добромыслова П. в ж «Вера и Церк.» за 1901 и 1902 г.). Орфанитского И. свящ. Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа. Москва. 1904 г. Глубоковского Н. Н. проф. Благовестие ап. Павла по его происхождению и существу. Спб. 1905 г. II тр. 4 гл. (то же в Хр. Чт. 1898 г. I т.). К-схого П. Уч. ап. Павла об искупительном значении смерти Христовой (Чт. люб. дух. пр.

1894 г. апр.). Несмелова В. И. проф. Наука о человеке. Каз 1906 г. II т. IV гл. См. еще: Евсевия архим. О трояком служении Иисуса Христа (Приб. к твор. отц. ц. в рус. перев. за 1844 г. Сн. Макария митр. Догматич. Богословие § § 149–154). И. А. Христос-Искупитель по учению отцев церкви и наше спасение во Христе (Стран. 1896 г. авг.–окт.). Воздвиженского М. свящ. Чувство греховности и потребность искупления и Воплощение и искупление, как откровение благодати и правосудия Божия. Чтен. Вордсворта (Прав. Об. 1885 г. янв. и 1886 г. янв.). Сергиевского Н. А. прот. Искупление человека (там же, 1876 г. дек.).

²²⁹ - Ирин. Прот. ерес. V кн. предисл.; сн. III кн. XX, 2.

²³⁰ - Там же, V кн., XIV, 3; III кн. XVIII, 1.

²³¹ - Там же, III кн. XVIII, 7.

²³² - Афанас. ал. Сл. о воплощении, 54 гл.

²³³ - На ариан, сл. 2, гл. 70; сн. сл. 3 на ариан, 34 гл.

²³⁴ - Григор. Б. Ст о самом себе (IV ч. 228 стр. по изд. 1889 г.).

²³⁵ - К Кледонию, 1 посл. (IV ч. 160 стр.).

²³⁶ - Сл. о богосл. 3 (III ч. 59 стр.). Сн. Сл. о богосл. 4 (III ч. 65 стр.); слово 38 (III ч. 202 стр.); сл. 45 (III ч. 131 стр.) и др.

²³⁷ - Злат. На Иоан Бес. XI, 1–2.

²³⁸ - Дамаск. Точн изл. в III, 18 и 20.

²³⁹ - Там же, IV, 4 и 13.

²⁴⁰ - Многие из рационалистов, особенно социниане и последователи А. Ричля, это действительно и утверждают.

²⁴¹ - Послушание Спасителя, выразившееся в исполнении нравственного закона Божия, Его совершенную святость, называют послушанием активным (*obedientia activa*), а послушание, выразившееся в перенесении положенных за грех наказаний, т. е. страданий, – послушанием пассивным (*obedientia passiva* – терпение). Это различие двух моментов в одном и том же деле послушания возникло в протестантстве и вошло, как символическое учение, в *Form. concordiae*, разделяется и р.-католическим богословием. По существу оно правильно, если только смотреть на оба вида послушания, как

на две стороны единого послушания, нераздельно соединенные, как нераздельно бывают соединены в земной жизни добро и страдание (Евр. 5:7–10) Но р.-католическая церковь, стоя на почве юридического понимания дела спасения человека, с *obedientia* в обоих видах соединила учение о сверхдолжных заслугах Искупителя мира.

²⁴² - Насколько произвольно изъясняются Ричлем и его последователями библейские свидетельства, обычно представляемые в подтверждение искупительного значения смерти Богочеловека, можно видеть в труде проф. Керенского; Школа ричлианского богословия в лютеранстве, IX гл. Здесь показана и неосновательность ричлианских возражений против этих свидетельств.

²⁴³ - Связь между смертью Иисуса Христа и грехами людей выражается у ап. Павла, как и у других новозаветных писателей, предлогом ὑπέρ (Рим. 8:32; 5:6. 8. 10; 1Кор. 5:7; 2Кор. 5:14–15; Гал. 3:13; сн. 1Петр. 2:21; 3:18; 4:1; Иоан. 11:50–51; 1 Иоан. 3:16) и иногда περὶ – (Рим. 8:3: сн. 1Иоан. 2:2, Мф. 26:18). Ἀντί – только у Мф. 20:28 и Марк. 10:45. Ὑπέρ с родит., соответственно нашему «за», имеет двоякое значение: 1) ради, в пользу (Рим. 10:1; 2Кор. 9:1–2; Филип. 1:4) и 2) за, вместо (Филим. 13; 1Кор. 15:29; 1Кор. 5:14. 20). Ὑπέρ с род. τῶν ἁμαρτιῶν (1Кор. 15:3; Гал. 1:4; Евр. 10), равво и περὶ (Рим. 8:3; Евр. 10:8. 26) указывает на мотив и основание смерти, как на грехи людей. Как смерть для блага людей, вызванная грехами людей, она служила заменой смерти последних, почему ὑπέρ имеет и заместительное значение ἀντί – вместо (напр. 1Кор. 15:29; 2Кор. 5:14; Гал. 3:13 и др.).

²⁴⁴ - Варнавы ап. Послание, 7 гл.

²⁴⁵ - Клим. рим. I посл. 21 и 7 гл. Сн. у Игнатия Бог. Еф. 1 гл. Смцрн. 1 гл. Трал. 2 гл. – Поликарпа. К Филип. 1 и 9 гл.

²⁴⁶ - «Неоскудное в Своем правосудии всемогущее Слово Божие», говорит он, «праведно обратилось на самого отступника и искупило от него Свое достояние». (Пр. ерес. V, I) Сокрыв от диавола Свое божество, Он пострадал, умер на кресте, сошел

во ад и здесь крепко связал диавола и расхитил его сосуды (V, 21).

²⁴⁷ - Ориг. На Мф. XX, 28; На Рим. II кн. 13; На Исх. бес. VIII, 6.

²⁴⁸ - Григор. нис. Бол. оглас. сл. 22–23. 26 гл. Сл. на св. Пасху И. Не свободен от этого же воззрения, но в более умеренном виде, и старший брат Григория – Василий В. См. Вес. на Пс. 48. 7 ст.

²⁴⁹ - Феодор. блаж. О промысле, сл. 10.

²⁵⁰ - Иеронима блаж. На Ефес. I гл. 7 ст.

²⁵¹ - Август. блаж. De Trinit. XIII, 10–15.

²⁵² - Льва рим Serm. XXII. 3. 4.

²⁵³ - Григор Вел. Moral XXXIIl.

²⁵⁴ - Григор. Б. Сл. 45. на св. Пасху (IV ч. 175 стр. по изд. 1844 г.). Странною представляется мысль, будто смерть Богочеловека была выкупом диаволу. Основанием для такого взгляда могло быть изображение искупления в Быт. 3:15 под образом борьбы Семени жены со змием – с одной стороны, а с другой – представление, что искупить людей от греха значит победить грех, а главный виновник греха – диавол, отсюда: бороться со грехом и победить грех значит бороться с диаволом и его победить. Могло иметь влияние на возникновение такого образа представлений и Кол. 2:15 и Евр. 2:14.

²⁵⁵ - Афанас. На ариан сл. II, 7.

²⁵⁶ - Дамаск. Точн. изл. прав. в. III, 27

²⁵⁷ - Афанас. Сл. о воплощении, 25 гл.

²⁵⁸ - Там же, 24 и 25 гл.

²⁵⁹ - Васил. В. Толк на Исаию, XI, 12. По словам св. Кирилла иерус., Иисус Христос «простер руки на кресте, дабы объять концы вселенной, ибо сия Голгофа есть середина земли». Сл. огл. XIV, 28.

²⁶⁰ - Григорий нис. Прот. Евномия, II кн. (V ч. 332–333 стр.); Бол. огл. сл. 32 гл. Сл. на св. Пасху И.

²⁶¹ - Дамаск. Точн. излож. в. IV, 11.

²⁶² - Афан Сл. о воплощении, 6 8. 9 и 20 гл

²⁶³ - Григор. Б. Сл 3 (I т. 31–32 стр. по изд 1843 г.).

²⁶⁴ - Злат. На Галат. Бес. II, 8; На 1 Тим. Бес. VII, 3; сн. на 2 Кор. Бес. XI, 3–4; на Евр. Бес. XVI, 1 и др.

²⁶⁵ - Кирил. иерус. Оглас поуч. XIII, 3. Сн. Григор, нис. Бол. оглас. сл. 22 гл.; слова на Пасху (VIII ч. в рус. пер.). Феодор. блаж. На Ис. LIII, 5; на Гал. III, 13: О промысле, сл. 10.

²⁶⁶ - «Жертва Христова», говорится в Катехизисе, «будучи безмерной цены и достоинства, есть и безмерная заслуга, приобретшая Ему (т. е. И. Христу) право, без оскорбления правосудия, подавать нам грешным прощение грехов и благодать для победы над грехом и смертью» (О 4 ч.).

²⁶⁷ - ἱλαστήριον от ἱλάσχομαι – умилоствлять, примирять, очищать. В переводе LXX этим словом передается евр. карпорет, – название золотой доски, служившей крышкою ковчега завета. «Каппорет» был местом присутствия Божия, тронем Бога, живущего среди Своего народа (Исх. 25:22; Лев. 16:2). Грехи народа производили осквернение трона Божия. Поэтому один раз в году первосвященник, входя во святое святых семь раз жертвенною кровью кропил эту доску в знак очищения Богом грехов народа (Лев. 16:14–15).

²⁶⁸ - Καταλλάσσειν (ἄλλος – другой, ἀλλάσσω – изменяя; приставка κατὰ усиливает значение ἀλλάσσω) значит: переменять, выменивать (о банкирах, выменивающих равное на равное). С личным объектом имеет значение: выравнивать, приводить в согласие, в дружбу: примирять (враждующего), воссоединять (словари Кремера, Валя, Грима, См. у Мышцына. Уч. ап. Павла о законе дел и законе веры, 129 стр.).

²⁶⁹ - В изречениях апостола о примирении между Богом и человеком, как объясняли древние учителя, примиряющимся является собственно человек, а Бог – примиряющим человека и Тем, с Кем примиряется человек. «Не Бог враждует против нас, но мы против Него», говорит Златоуст, «Бог никогда не враждует». На 2 Кор. Бес. XI, 3.

²⁷⁰ - Злат. На Римл Бес. X, 2. Сн. Кирил. иер. Оглас поуч. XIII, 33.

²⁷¹ - Злат. На Рим. Бес. X, 1.

²⁷² - Несмелова проф. Наука о человеке, II ч. 335 стр. 2 изд.

²⁷³ - Деян. всел. соб. в рус, пер. V т. 505 стр. по изд. 1868 г.

²⁷⁴ - См. у Орфанитского. Историч. излож. догмата об искупительной жертве Христовой. 184 стр. Будрина проф. Теология социниан о служениях Иисуса Христа. Пр. Соб. 1892 г. март-апр.

²⁷⁵ - Светлова. Значение креста и пр. 62–65 стр. Керенского. Школа ричл. богосл. IX гл.

²⁷⁶ - О преизбыточествующем значении заслуг Спасителя говорили и древние отцы церкви, напр. св. И. Златоуст. Кирилл иерусалимский, исповедует это и православная церковь, но лишь в том смысле, что по силе заслуг Христовых людям даруется более благ, чем сколько они потеряли в Адаме (см. выше, стр. 263), но не в р.-католическом смысле, где это учение послужило опорой для догмата о сокровищнице сверхдолжных дел и об индульгенциях. По смыслу р.-католического учения, так как одной капли крови Христовой было достаточно для удовлетворения за грехи всего мира, то остальное количество крови Спасителя, как некоторое сокровище бесконечной цены, поступает в сокровищницу сверхдолжных дел, находящуюся в распоряжении Римской церкви, т. е. ее видимого главы – папы, который по собственному усмотрению из этой сокровищницы и выдает то или другое количество этих заслуг Спасителя, равно и святых, тому или другому христианину или целому обществу для покрытия тех или иных частных грехов их, или для возмещения недостатка у иных в каких-нибудь добрых делах, препятствующего им войти в царство небесное.

²⁷⁷ - По замечанию преосв. еп. Сильвестра, «теория Анзельма, при крайней своей схоластичности, не заключает в себе ничего не согласного с мыслью древней вселенской церкви» (Оп. Догм. Бог. II т. § 102). В протестантском богословии этой теории за внесение понятий из юридической или гражданской области в догмат об искуплении усвоили наименование юридической теории искупления. Проф. Будрин, имея в виду это наименование, пишет: «что это за юридическая теория искупления? Ни в произведениях христианской

письменности, ни в соборных вероопределениях, ни в символах, ни в системах христианского вероучения мы не находим никакой юридической теории. Сформулированная немецким протестантским умом теория та покоилась сначала на произведении Анзельма – *Cur Deus homo...* Но воззрение Анзельма в сущности совершенно согласно со словом Божиим и учением церкви; можно лишь сказать то, что оно недостаточно и не вполне выражает собою учение о домостроительстве Божиим относительно спасения человека. Позднее протестантские богословы начали отыскивать следы своего сочинительства в свято-отеческой письменности, для чего искажали эту письменность, придираясь к случайно сказанным словам, брали места писателя безотносительно к общему характеру его учения, делали выводы, несогласные с простыми законами логики. Перенесенная всецело из немецких книг в нашу богословскую литературу, юридическая теория искупления стала предметом опровержения для лиц, для которых нужно было только что-нибудь писать и писать, поражать читателей чем-нибудь новым и оригинальным. Но не довольствуясь арендой мозгов лютеранских богословов, наши неологи дополняют юридическую теорию и своими разными несообразностями, и затем сами же опровергают эти несообразности, воображая, подобно герою Сервантеса, что сражаются с врагом». См. Будрина Е. А. «Отзыв о сочинении проф. В. И. Несмелова: Наука о человеке. II т.» Приб. к ж. »Прав. Соб.« 1908 г. июль–авг. 203–204 стр.

²⁷⁸ - Несмелова проф. Наука о человеке. II т. 326–327 стр. Критику и изложение католическо-протестантской теории искупления см. еще у о. Светлова. Значение креста и пр. 1–43 стр. У обоих авторов она называется юридическою. Юридическими же, впрочем, признаются ими и представления об искуплении, раскрываемые в православных системах вероучения. Основательно ли это, об этом даются некоторые разъяснения у проф. Будрина в указ. «Отзыве о сочинении проф. В. И. Несмелова; Наука о человеке. II т.» 201 стр. и сл.

²⁷⁹ - См. об этом ниже, § § 111 и 112.

²⁸⁰ - Светлова. Значение креста и пр. 55–56 стр. Глаголева С. А. проф. Кант Имм. Ст. в Богосл. энцикл. VIII т. Подобное же символическое понимание догмата предлагается рационалистическим богословом начала XIX в. Де-Ветте. См. у Орфанитского. Историч. излож. догмата об искуплении и пр. 187 стр.

²⁸¹ - Светлова. Значение креста и пр. 56–57 стр. Глаголева проф. Гегель. Ст. в Бог. энцикл. IV т.

²⁸² - Св. Льва. *De nativit. Sermo II*, с. 2; ср. *Srm. LXIII*, с. 1.

²⁸³ - Григор. Б. Сл 45. на св. Пасху (IV ч. 176 стр. по изд. 1844 г.). По словам того же св. отца, «Спаситель, как Бог, мог спасти единым изволением. Но Он сделал то, что для нас важнее и наиболее нас пристыжает». Сл. 19 (II ч. 158 стр.) Сн. Дамаск. Точн. изл. в. III, 18. Григор. В. *Moral. XX*, с. 26; блаж. Феодорита – *Contra Graec. Srm. IV*.

²⁸⁴ - *De Trinit*, XIII, с. 13. Пустым совопросникам своего времени по тому же предмету блаж. Августин отвечал так: «есть глупцы, которые говорят: разве не могла Премудрость Божия освободить иначе, если бы не приняла человека, не родилась от Девы и не потерпела всего от грешников?.. Им скажем: все конечно могла, но если бы сделала иначе, то опять подобным образом не угодила бы вашей глупости» (*De agon christian.* с. II).

²⁸⁵ - Афанас. Сл. о воплощении, 7 гл.

²⁸⁶ - На ариан сл. II, 68.

²⁸⁷ - Сл. о воплощении, 44 гл. Сн. 9 гл. и на ариан, сл. III, 33.

²⁸⁸ - На ариан, сл. II, 69–70.

²⁸⁹ - Сл. о воплощении, 43 гл.

²⁹⁰ - Злат. На Колос. Бес. IV, 1.

²⁹¹ - Писания св. отцов и учителей церкви, относящиеся к истолкованию прав. богослужения. Спб. 1856 г. II т. 19 стр. сн. выше, 271–272 стр.

²⁹² - Филар м. Слова и речи. Изд. 2-е. I ч 30 стр. Сн. Беляева проф Любовь божественная 257–258 стр.

²⁹³ - См. о сем в ст. Песоцкого С. А. Идея избавления и Избавителя у древних культурных языческих народов. Тр. Киев. Ак. 1904 год дек.

²⁹⁴ - Светлова. Курс богословия (апологетического). Киев 1898 года 317–319 др. Сн Сильвестра еп. Оп. Догм. Бог. IV т. § 102, стр. 165.

²⁹⁵ - Простр. Катехизис, о 4 чл.

²⁹⁶ - Злат. На посл. Рим. Бес. X. 2.

²⁹⁷ - Кирил. иер. Оглас. поуч. XIII, 2 и 33 гл.

²⁹⁸ - Афанас. Сл. о воплощении, 27 и 28 гл.

²⁹⁹ - Злат. На Евр. Бес. XVII, 2.

³⁰⁰ - На Быт. Бес. XLV, 2. Сн; Похв. бес. о св. мученицах Вернике и Простоке девах и о матери их Домнике (II т. 678 стр. по изд. Спб. 1899 г.)

³⁰¹ - Литература – Богословского М. И. проф Идея царства Божия в ветхом и новом завете (Пр. Соб. 1887 г III т) Н Н Г го проф Новозаветное учение о царстве Божиим, в новейшей литературе западной (Чт в общ. люб дух просв 1894 г. II отд.) Соловьева В. С. История и будущность теократии В V кн. – Явление Мессии и основание новозаветной теократии Царство Божие и церковь (Собр соч IV т) Светлова П. Я. прот Идея царства Божия в ее значении для христ. мирозерцания Серг. пос 1905 г. Иванова А Новозаветное учение о царствии Божиим (Пр Соб 1900 г дек. и в Сборн сочин студ Казанской дух Академии II вып) Гомерова В Раскрытие евангельского понятия о царстве Божиим (Учено-богосл и пропов опыты студ Киевской дух Акад III вып 1906 г) Тареева М. М. проф Царство Божие (Бог Вестн 1908 г I т) Титлинова Б Царство Божие по евангелию (Странник, 1902 г. март) Савинского С. В. Церковь и царство Божие по учению нового завета (Вера и Церк 1906 г янв)

³⁰² - Проповедь И. Предтечи также начиналась призывом покайтесь, ибо приблизилось царство небесное (Мф. 3:2; 4:17) Ни Предтеча, ни Сам Иисус Христос не присоединили к этому призыву каких-либо пояснений о том, что они разумеют под царством Божиим, или царством небесным, как оно предпочтительно называется в ев. Матфея, ибо «небесное»

значит тоже, что «Божие» (на языке того времени часто говорили «небо», вместо «Бог», чтобы не употреблять имя Божие всуе; см. напр. Лук. 15:18). Это показывает, что иудеи имели известное, определенное, хотя бы многие из них – и неправильное представление о «царстве Божием, небесном»; наступления царства Божия они прямо ожидали (Марк. 15:43; Лук. 23:51). И действительно, в ветхом завете хотя не встречается выражений «царство Божие», «царство небесное», но ветхозаветная письменность давала достаточное содержание для созидания великой идеи царства Божия. Обетование о Семени жены было перво-евангелием царствия Божия. Теократия в народе израильском, где Бог – и Судия и Законодатель, Правитель и Царь Своего народа (Суд. 8:23; Втор. 33:5 и др), который (народ) был выделен из других народов, чтобы быть царством священников, уделом Божиим, народом святым (Исх. 19:6; 23:22), была в чувственно-символической, национально-иудейской форме предъизображением грядущего в мир царства Божия. В пророческих созерцаниях изображается эта новая теократия вместо национальной, иудейской – всемирною, вместо чувственно-символической – духовно-нравственною и по своей продолжаемости – вечною. У пр. Иеремии она называется новым заветом (31:31), а у пр. Даниила – прямо царством Бога (2:14; см. Ис. 2:2, 7).

³⁰³ - Неверием, на основании Лук. 6:19, а также сказанного у Марк. 5:30: Иисус почувствовав Сам в Себе, что вышла из Него сила при прикосновении к Нему кровоточивой жены, высказано мнение, будто Иисус Христос совершал многие чудеса посредством тайных, Ему только известных сил природы. «Но что это за силы природы», говорит один апологет (Геттинг. Апол. христ. I т. 2 ч 177. 179 стр.), «которые воскрешают мертвых, прекращают бури, которые, по одному слову своего Владыки, слепых делают зрячими? Каким образом сын плотника, не получивший никакого образования (Иоан. 7:15), во Своему знанию природы и ее средств, стал выше не только своего времени, но и всех времен? Каким образом только Он один знал это тайное искусство, владел наукою природы так, как

никто до Него и после Него? Вот чудо величайшее из всех чудес! Тот, все дела Которого были благодеяниями, – неужели мог завистливо скрыть и унести с Собой в могилу тайну, которая осчастливила бы весь мир?... Да и вообще ни одна сила в природе не может и никогда не будет в состоянии совершать подобных чудес. Почему же так? Потому, что и нравственный порядок и вся общественная жизнь были бы глубочайшим образом потрясены, если бы некоторые люди, обладая тайными силами природы, могли приобрести такую власть над физическим порядком мира и такое исключительное положение, какое предполагается вышеупомянутой гипотезой”. Сила, исшедшая от Него, которая исцеляше вся, есть сила «Его божеского естества, соединенного с естеством человеческим, и Его человечества обоженного, – сила вечная и вечно действующая, и преимущественно на желающих и ищущих прикасаться Ему” (Филар. м. Слова и речи. III т. 104–105 стр.). Что же касается выражения почувствовав Сам в Себе – ἐπιγινώσκων ἐν ἑαυτῷ (у Лук 8:46: Я чувствовал – ἔγνων) силу, исшедшую из Него, то словом чувствовал обозначается не телесное ощущение, а духовное явление: Господь знал, конечно, кто до Него дотронулся; оборотился же он и спросил для того, чтобы обнаружить пред всеми робкую веру кровоточивой. Мысли о «невольном исцелении” в рассказе нет.

³⁰⁴ - Разбор отрицательных воззрений на чудеса Иисуса Христа можно находить в кн. Тренча. Чудеса Иисуса Христа Перевод с англ. А. Зиновьева. Москва, 1883 г. Муретова М. Д. проф. Эйхгорн и его толкование новозаветных чудес (Приб. к твор. отц. 1884 г. XXIII т.). Богдашевского Д. И. проф. О евангельских чудесах (Тр. Киев. Ак. 1900 г. 8 кн.). Сольского С. Сверхъестественный элемент в новозаветном откровении по свидетельствам евангелий и ап. Павла (Тр Киев. Ак. 1876–1877 г. и в отд. изд.). Никанора, архиеп. херс. О достоверности чудес (Странник, 1887 г. 8 кн.). Фаррара. Достоверность чудес (Пр. Об. 1878 г. 6 кн.). Павловича А. Попытки естественного объяснения чудес в нашем веке (Стран. 1898 г. окт.–дек; 1899 г. июль–авг.). Предтеченского А. И. Место и значение чудес в системе христианства (Хр. Чт. 1863 г. III т.) О несомненной

достоверности еванг. чудес (Хр. Чт. 1838 г. II т.), Роу. Очевидные истины христианства. Перев. М. Фивейского. 1892 г. 2-е чт. Н. Необходимые предположения о лице, учении и делах Иисуса Христа в виду двух бесспорных фактов еванг. истории. Прот. теории мифического содержания евангелий (Чт. люб. дух. пр. 1876 г II т). Курсы христ. апологетики и в частности прот. Светлова Оп. аполог. излож. прав.-христ. вероучения (II т. 321–361 стр.) и Курс апологет. богословия (§ 10).

³⁰⁵ - Изложение и разбор этой теории сделан прот. Светловым в ст. Излечения психическим влиянием и чудесные исцеления (Хр. Чт. 1896 г. I–II т): см. Его же. Курс аполог. богословия, § 10. См. еще Глаголева С. С. проф Больной целитель (о Шлаттере) в Бог. Вестн. 1896 г. II т.

³⁰⁶ - Евсев. Церк ист. V, 20.

³⁰⁷ - Там же, IV, 3

³⁰⁸ - Tract. Schabb. fol. 104. В трактате Sanhedrin говорится. «раввин Иосиф возвратился из Египта в Иерусалим, с учеником своим Иисусом... Таким образом Иисус стал волшебником, обольстителем и развратителем израильян» (Sanh. fol. 107). «Иисус был повешен за то, что занимался волшебством, развращал народ и склонял его к новой религии» (fol 43). О чудесах, совершенных именем Христовым, говорится в Tract. Sarah Avoda f. 46, 4. См. Геттинг Апол. христ. I ч. 2 отд 141 стр Цельс также упоминает о слухе, будто Иисус творил чудеса волшебством, о котором он знал от евреев. (Ориг. Прот. Цельса. I, 28). Но если бы Он был волхвом, разъясняет св. Афанасий, то каким бы образом Он мог погубить всю магию, которая уже более не воскресала? Сл. о воплощ. 47 и 48 гл.

³⁰⁹ - Toldoth Jechu. См. Геттинг Апол I. 2 ч. 141 стр.

³¹⁰ - Иосиф Флавий, еврей по происхождению (родился в Иерусалиме в 37 г. по Р. Х.), грек по языку и образованию, был некоторое время римским наместником в Галилее, впоследствии иудейским полководцем; после разрушения Иерусалима он переселился в Рим, где и написал «О древностях иудейских». Его свидетельство о Иисусе Христе, по понятным причинам, имеет особенную важность. Оно

приводится Евсевием (Церк. ист. I, II), на него ссылаются Созомен (Церк. ист. I. I), Руфин (Церк. ист. III, II), Исидор Пелусиот (IV, 225 пис. – в рус. пер. III т. его твор.). В новейшее время многие хотели бы отвергнуть его подлинность, утверждая, что христиане наделали вставки в него в позднейшее время. Но даже если его свидетельство испытало некоторые переделки, то в существенных чертах оно осталось не тронутым. Даже Ренан признает его подлинным, на сколько оно содержит указания на исторические события, совершавшиеся в Иерусалиме. Конечно, сам И. Флавий не признавал их внутреннего, божественного значения, но он принадлежал к числу исторических писателей, преданных эклектизму, и потому он сообщает здесь то, что было известно о Христе из истории и из рассказов о Нем учеников. По сему вопросу см ст. в Бог. Вестн. 1903 г. сент. «К критике свидетельства И. Флавия о Иисусе Христе», также библиогр. заметку проф. Муретова по поводу издан. в перев. Г. Генкеля с греч. на рус. яз. «Иудейск. древностей» И. Флавия (Спб 1900 г. в двух томах) в Бог. Вестн. 1900 г. 12 кн.

³¹¹ - Цельс приводит и некоторые места из евангелий, подтверждая тем историческую действительность евангельской истории и чудес Христовых. См. у Оригена. Прот. Цельса, II, 13 16. 27. 51. 74 и др. Начатый проф. Писаревым перевод на рус. яз. этого труда Оригена (печатан в Пр. Соб. 1903 г.) почему-то приостановился. Сн. Гусева Д. В. Апология лица Иисуса Христа и Его земной жизни и деятельности в соч. Оригена против Цельса. Пр. Соб. 1886 г. III т.

³¹² - «Христос, говорит Юлиан, во всю Свою жизнь не сделал ничего достопримечательного, разве уже кто сочтет многозначущим то, что Он исцелял хромых и слепых и заклинал одержимых духами в Вифсаиде и Вифании.» См. у Кирил. алекс. в книгах Прот. Юлиана. Об измышленном язычниками образе Христа см. в ст. Ревилля Альбр. Языческий Христос III в. Пер. с франц. Тр Киев. Ак. 1865 г. 12 кн.

³¹³ - ζωοποιῆθεις – буквально: «будучи оживотворен». Но смысл выражения такой: «будучи жив», т. е. душою. Душа Его не умирала. Употребление здесь слова ζωοποιῆθεις объясняется

особенностями образа выражения апостола; ап Петр воскресение Иисуса Христа и вознесение Его усвояет силе Божией (Бог воскресил Христа – Деян 2:24; 3:15; Христос был возведен десницею Божиею – 2:33); так и здесь то состояние человеческой души Иисуса Христа, что она была жива по смерти тела, лежавшего во гробе, приписывается действию силы Божией.

³¹⁴ - Ориг. Прот. Цельса, II. 43. Сн. Ирин. Прот. ерес V кн. XXXI, 2.

³¹⁵ - Афан. Прот. Апол. I кн. 13 и 17.

³¹⁶ - Епифан. Ер. LXXVII, 7. 8. 25.

³¹⁷ - Дамаск. Точн. изл. в. III. 27 и 29.

³¹⁸ - Ирин. Прот. ерес. V кн. XXXI, 2.

³¹⁹ - Тертул. О душе, VII. 55 у Migne in Patr. curs compl. T. II, p. 742 Сн. Макария м. Догм. Бог. § 159.

³²⁰ - Илар. Enarrat, in. Psal. 138 и 50.

³²¹ - Иначе думали западные учителя церкви. Так, блаж. Августин ограничивал деятельность Иисуса Христа в аду устрашением злых духов и изведением из ада прежде веровавших в Него, но не допускает, чтобы там могло быть проповедуемо евангелие (Epist. ad. Evodim). Так же учил на западе Григорий В. Это мнение принимается и всею западною церковью, отрицающею проповедь Иисуса Христа во аде. Но это их учение не нашло себе последователей среди отцев и учителей восточной церкви, утверждавших, что и по Своем сошествии во ад Иисус Христос продолжал Свое пророческое служение, начатое на земле. Реформатство, во главе с Цвингли и Кальвином, отвергло не только проповедь Иисуса Христа во аде, но и самое сошествие Его во ад. Выражения апостола о Христе: "сошед" во ад и там «проповеда» понимаются реформатством не в смысле действительного сошествия Иисуса Христа во ад Своею душою, а в том, что откровение благодати Христа достигло и до благочестивых духов, что действие смерти Его простерлось и на души умерших. Но такое понимание учения апостола, очевидно, совершенно произвольно. См о сем в ст. Орлина. Сошествие Господа

нашего Иисуса Христа во ад. Прав. Обозр. 1889 г. апр. 758–759 стр. По тому же вопросу см. еще ст. Никона архим. Сошествие Иисуса Христа во ад в Душеп. Чт. 1900 г 4 кн.

³²² - Ирин. Прот ерес. IV кн. XXVII, 2; сн XXII 1; III кн. XX, 4.

³²³ - Клим. ал. Строматы, VI, 6. «По примеру Господа, говорит еще Климент, и апостолы проповедовали евангелие в аду».

³²⁴ - Дамаск. Точн изл. в. III, 29.

³²⁵ - Вопросы и ответы к 1Петр. 1:7

³²⁶ - Св. Кирилл иерус. говорит: «ужаснулась смерть, узрев, что снишел во ад новый Некто, недержимый тамошними узами. Почему же, увидев Его, убоялись вы, вратницы адовы (Иов 38:17)? Какой необычайный страх овладел вами? Бежала смерть, и бегство обличило боязнь. Стеклись святые пророки, и законодатель Моисей, и Авраам, и Исаак, и Иаков, и Давид, и Самуил, и Исаия, и Креститель Иоанн, который вещает и свидетельствует. Ты ли еси грядый, или иного чаем? Искуплены все праведные, которых поглотила смерть, потому что проповеданному Царю надлежало соделаться Искупителем добрых проповедников. И после сего каждый из проповедников сказал: где ты, смерти, жало? Где ты, аде, победа? Нас искупил Победодавец». (Оглас. поуч. XIV, 19).

³²⁷ - Злат. Сл. на св Пасху. Сн. на Мф. Бес. II. 1.

³²⁸ - Григор. Б. Песнь Христу. IV ч. 358 стр. по изд. 1844 г.

³²⁹ - Евсвв. Demonstr. Evang. Lib. X ad verba Ps. 16.

³³⁰ - См напр. Ирин. Прот. ер. 4 кн XXVII, 2: Тертул О душе LV. Кирил. иерус Оглас. сл. IV, 11; XIV, 19; Дамаск. Бес. на вел. субботу. В «Правосл. исповедании» говорится: «Христос сходил во ад душою и божеством... Освободив из ада души святых праотцев, Он ввел оные в рай, а с ними вместе и разбойника, который уверовал в Него, висая на кресте» (Отв. на вопр. 49).

³³¹ - Такое мнение разделяли: Климент ал. (Стром. VI, 6), Ориген (Прот. Цельса, II, 43; на Римл. 11 кн. 13), Златоуст (Сл. оглас. на Пасху; сн. иа Кол. Бес. IV, 1; VI, 3), Амврос. медиол. (De poschate с. 3. 4). Григорий нисский. По-видимому, не против этого мнения были и св. Григорий Б. (Сл. о богосл. 3; сл. 45, на

Пасху – III т. 75 стр., IV т. 179 стр. по изд. 1844 г.) и Василий В. (на Псал. XLVIII, 16).

³³² - Григор. нис. Сл. о воскрес. 1 (VIII ч. 33–36).

³³³ - Август. De corrupt. et grat. car. XII Сн. Голубинского, Премудр. и благодать Божия. 412 стр.

³³⁴ - Феофана еп. Толк. на 1 Коринф. XV. 20. Москва. 1882 г. 493 стр. В одной из пасхальных песней та же мысль выражена так: в воскресении нового Адама «смерти празднуем умерщвление, адово разрушение, новаго жития вечнаго начало».

³³⁵ - Там же.

³³⁶ - Таких явлений, кроме явления ап. Павлу, указывается у четырех евангелистов и ап. Павла в 1Кор. 15:4–8, одиннадцать, и именно: 1) Марии Магдалине у гроба (Мф 28:1–10; Марк. 16:9; Лук. 24:10); 2) женам мироносицам при возвращении от гроба (Мф 28:1–10; Марк. 16:1; Лук. 24:10); 3) ап. Петру (Лук. 24:34; 1Кор. 15:5); 4) двум ученикам на пути в Еммаус (Лук. 24:13–35; Марк. 16:12–13); 5) всем апостолам, кроме Фомы (Иоан. 20:19–23); 6) апостолам же вместе с Фомою (Иоан. 20:26–29); 7) нескольким ученикам в Галилее, на море Тивериадском (Иоан. 21:1–22); 8) одиннадцати апостолам в Галилее (Мф. 28:16–20); 9) более, нежели пяти стам братьям (1Кор. 15:6); 10) ап. Иакову (1Кор 15:7); 11) всем апостолам на горе Елеонской пред вознесением на небо (Марк. 16:19, Лук. 24:50–52, Деян 1:3–8). На основании замечания кн. Деян 1:3, можно думать, что были и другие явления, оставшиеся незаписанными. По преданию церковному, первое явление Самого Господа по воскресении было Богоматери (Кан. Богор на 2 день Пасхи: I п 2 ст., II п. 2 ст., IV п. 2 ст.) Ей же первой, – по преданию, – возвестил о воскресении Ее Сына и ангел, о каковом событии говорится и в известной церковной песне: «Ангел вопияше Благодатней».

³³⁷ - Разбор рационалистических теорий и возражений против воскресения Христова можно находить у Петропавловского И. Д. прот. в исследовании – О воскресении Иисуса Христа (В защиту христ. веры. Вып. II. 398–516 стр.) Глубоковского Н. Н. Обращение Савла и евангелие ап. Павла

Спб. 1896 г. (в кн. «Благовестие св. ап. Павла» 1-й тракт.).
 Светлова П. прот Воскресение Христово Аполог. оч. (Странник 1899 г. апр. и май и в отд. изд.). Его же. Явление воскресшего Христа Савлу и обращение последнего, как доказательство истины воскресения и божеств. происхождения благовестия ап. Павла (Стран. 1900 г. апр.). Воскресение Христово, как величайшее и достовернейшее из чудес. Прилож к жур. «Странник» за 1903 г. Соболева М. И. Действительность воскресения Господа нашего Иисуса Христа Москва. 1874 г. Глебова И. Воскресение Господа и явления Его ученикам по воскресении. Харьков, 1900 г. (тоже в ж В. и Раз. за 1899 г.). Его же Историческая достоверность воскресения Иисуса Христа – в ж Вера и Раз. за 1904 г. Григорьева К. К апологии веры в Христово воскресение (по поводу указ. исслед. Глебова, – Хр Чт. 1908 г. 1 кн.; в 5-й кн. там же ответ Глебова). Р. Л. Тело воскресшего Господа (Пр. Об. 1880 г. – II ч.) Ульгорна Воскресение Господа, его действительность и значение в деле искупления (там же, 1870 г. I ч). Шмидта О воскресении Господа (против Кейма. Пр Об. 1874 г. I.). Дружинина А. Разбор мнения Фихте мл. о воскресении Господа (Вера и Раз. 1886 г). Шикоппа Юл Апологет. беседы о лице Иисуса Христа. Гудера Е. Беседы о воскресении Иисуса Христа, – в прилож. к кн. Прессансэ: Иисус Христос и Его время. Спб. 1869 г. Василевского Ф. Действительность воскресения Христова (Вера и Церковь 1899 г. Кн. 4). Митякина А. Достоверность воскресения Христова, подтверждаемая сомнением ап. Фомы (Стран. 1901 г. апр.). М А. Мнение Гарнака о воскресении Христовом (там же, 1903 г. апр.). Пяковского Н. д-ра мед. Опыт согласования некоторых разностей в повествованиях евангелистов о первом дне воскресения Христова и критич. заметка о теории визионерства Штрауса, Ренана и др. с точки зрения современной психиатрии. Москва. 1904 г Н. Воскресение Христово – основание и сила веры и церкви (Хр. Чт. 1863 г. I т; см. еще 1883 г. II т.). Бронзова А. А. Значение воскресения Христова для нашей нравственной жизни (Хр. Чт. 1900 г. I т). Тареева М. М. Воскресение Христово и его нравств. значение (Бог. Вестн. 1903 г. июнь). А. П-го. Значение воскресения Христова и план нашего спасения

(Стран. 1904 г. 4–6 кн.). Ст. «Воскресение Иисуса Христа» в Богосл. энцикл. III т.

³³⁸ - Иуст Разг. с Триф. 108. Тоже повторял и Цельс в своей полемике против христианства, пытаясь, впрочем, дать и другое объяснение чуда воскресения Христова, – представить его плодом воображения женщины и Его учеников (Ориг. Пр. Цельса II, 55. 63. 68. 79). У иудеев же и доселе повторяется о воскресении Христовом древняя клевета в Toldoth Jeschu.

³³⁹ - На существование этого мнения между иудеями указывал еще Тертуллиан в свое время (Spesit. 30).

³⁴⁰ - Ложность оснований, на которых утверждается мысль о «мнимой смерти» Искупителя, подробно раскрыта в ст. проф. М. Д. Муретова. Действительность смерти Господа нашего Иисуса Христа. Пр. Об. 1881 г. I т.

³⁴¹ - Сами критики истории воскресения отвергают эту гипотезу, как несообразную с этою историею. «Невозможно и представить себе, – говорит Штраус в своей «Жизни Иисуса», – чтобы Тот, Кто только что вышел из гроба полумертвый, представлял Собою слабое и болезненное существо, нуждался в лечении, в перевязках, в подкреплении и нежном уходе, и Который, наконец, подвергался страданию, мог когда-либо произвести на Своих учеников впечатление, что Он именно и есть победитель над смертью и гробом, что Он князь жизни, – впечатление, которое лежало в основе их будущего служения. Такое воскресение только бы ослабило впечатление, произведенное на них в жизни и в смерти, или, самое большее, придало бы ему элегический характер, но отнюдь не могло бы изменить их скорби в восторженную радость, или поднять их уважение к своему Учителю до степени Его обоготворения».

³⁴² - Явления этого рода сделались в последнее время предметом тщательных ученых исследований. См. о сем ст. в Бог. Вестн. 1901 г. 5 кн. Кулюкина С. Явления телепатии, и в Душ. Чт. 1901 г. 12 кн., 1902 г. 1 кн. ст. М. Вержболовича. Из мира таинственных явлений.

³⁴³ - Ориг Прот Цельса, II 63 Штраус также ставит этот вопрос. По утверждению Шенкеля, Иисус показался бы пред

Своими судьями и на улицах Иерусалима, если бы Он действительно воскрес из мертвых. См. у Геттингера Апология. 1 ч, 2 отд 193 стр.

³⁴⁴ - Злат О надпис кн Деян ап. Бес. IV, 5–7. На Деян. ап. Бес, I, 4.

³⁴⁵ - Иуст Разг с Триф 17 108

³⁴⁶ - Разбор рационалистических воззрений на вознесение Господа можно находить в ст. Чернышева К. Действительность вознесения Иисуса Христа на небо, – в Хр. Чт. 1883 г. II т. и 1884 I и II т. См еще ст. Дьяченко Г. Действительность вознесения Иисуса Христа (против Хр. Бунзена) в Чтен. люб дух. пр. 1878 г. февр.

³⁴⁷ - См. Герике. Введение в новоз. книги ев. Писания. Вып. I. 1869 г. 130 стр. Дж. Бергона Подлинность последних 12-ти стихов ев. Марка. Чт. люб. дух. просв. 1874 г. июнь.

³⁴⁸ - Вот объяснение понятия «сидеть одесную Бога» св. И. Дамаскина. «Говоря, что Иисус Христос воссел телесно одесную Бога и Отца, не разумею правой стороны Отца по месту. Ибо Неограниченный как может иметь правую сторону по месту? Правую и левую сторону имеют существа ограниченные пространством. Итак, под словами «одесную Отца» разумею славу и честь Божества, которую Сын Божий, как Бог и единосущный Отцу, имеет прежде веков, и в которой, воплотившись в последние времена, восседит и телесно, но прославлении плоти Его. Ибо Он вместе с плотью Своею приемлет одно поклонение от всей твари». См. Точн. изл. в. IV, 2.

³⁴⁹ - Григор. Б. Сл. о богосл. 4 (III т. 93 стр. по изд. 1844 г.).

³⁵⁰ - Феофил. блаж На Римл. 8 гл.

³⁵¹ - Предупреждение на это нескончаемое излияние даров благодати Божией, по объяснению отечественного святителя-богослова, было дано Спасителем и при самом Его вознесении, именно – в благословении апостолов при вознесении. «Какой бесконечный ток благословения Христова открывается пред нами, христиане! – говорит он. Господь посылает благословение, и, не окончив оно, возносится Бысть, егда

благословляше их, – возношашеся. Таким образом, и вознесшись, Он еще продолжает невидимо преподавать благословение. Оно течет и нисходит непрестанно на апостолов, чрез них проливается на тех, которых они благословляют во имя Христа. Получившие Христово благословение от апостолов распространяют оное на других; таким образом все, принадлежащие к церкви, делаются причастниками единого благословения Иисуса Христа и Отца Его“. М. Филарета. Слово на день вознесения.

³⁵² - «В чем именно будет состоять «покорение» Сына, Искупителя мира, Отцу, мы не можем ясно себе представить, говорит еп. Феофан, но что так будет, не можем сомневаться, не можем сомневаться и в том, что хотя это будет по домостроительству спасения, однако покорится Сам Сын, – так, впрочем, что этим ни мало не будет явлено, и тем паче делом совершенно какое-либо умаление славы, силы и державы божества Единородного» Св. Златоуст говорит: «покорится так, как прилично Сыну-Богу, и не по-человечески, но свободно и с полною властью». См. еп. Феофана. Толк. на 1 Коринф. XV, 28. Стр. 505.

³⁵³ - «Отец, говорит св. Иринеи лионский, носит творение и вместе Слово Свое, а Слово, носимое Отцом, дает всем Духа, как хочет Отец» (Прот. ерес. 5 кн. XVIII, 2). «Дух же prepares к Сыну Божию, а Сын приводит к Отцу» (там же, 4 кн. XX, 5). «Таково, по словам пресвитеров учеников апостольских, распределение и порядок спасаемых и чрез такую постепенность они совершенствуются, – чрез Духа восходят к Сыну, а чрез Сына к Отцу, потому что Сын предаст потом Свое дело Отцу, как и апостолам сказано: предаст царство Богу и Отцу, ... да будет Бог всяческая во всех» (там же, 5 кн. XXXVI, 2).

³⁵⁴ - Ныне, говорит св Григорий Богослов в день Пятидесятницы, «мы празднуем пришествие Духа, окончательное совершение обетования... Оканчиваются дела Христовы телесные... начинаются дела Духа» (Слово 41, – IV т. 10 стр. по изд. 1844 г.). Не нужно, конечно, при этом забывать,

что «Дух во всяком действовании соединен и неразделен с Отцем и Сыном». См. Василия В. О Св. Духе, к Амфил. 16 гл.

³⁵⁵ - В языческой древности греч. χάρις и лат. gratia выражали и доселе в греко-романском мире выражают два понятия: понятие о нравящихся или приятных свойствах предметов или лица (изящество, красота в вещах и лицах), каковы, напр., телесная красота, красота речи, движений, нравственного поведения и т. п., и понятие о чувствованиях, возбуждаемых этими предметами и лицами, – тоже, что выражается словами: сочувствие, благоволение, благорасположение, частнее, с одной стороны – милость, милосердие, благотворительность, с другой – благодарность и благоугождение. В тех же значениях, как перевод евр. *gen*, *geni*, употребляются χάρις и gratia и у LXX и в Вульгате. Нередко этими словами и в ветхом завете также обозначаются свойства предметов, которые возбуждают чувство эстетического удовольствия, приятности, красоты (напр. Еккл. 10:12; Сир. 21:19; 37:24; Притч. 5:19; 17:8; 31:30). Преимущественно же *gen*, χάρις и gratia употребляются здесь для означения чувствований симпатических, и именно: в применении к Богу в Его отношениях к людям этими словами обозначается Его милость, благоволение, напр, когда говорится о Ное, Аврааме, Лоте, Моисее и др., что они обрели благодать у Бога (Быт. 6:8; 18:3; 19:19; Исх. 33:12–13; Суд. 6:17 и др); применительно к людям в их отношениях к другим – сочувствие, благосклонность, когда, напр., говорится об израильтянах, что Бог дал им благодать в глазах египтян (Исх. 3:21; 11:3; 12:36; ср. Быт. 39:4; 1Цар. 16:22; 20:3 и др.). Новозаветному понятию о благодати, как свойстве Божию, более соответствует евр. *geset*, обычно переводимое у LXX словом ἔλεος – милость. В новом завете χάρις не употребляется для обозначения красоты, изящества в вещах и лицах, редко и вообще применяется к людям. В немногих же случаях употребления в применении к людям этим словом обозначается благодарность (похвала), напр.: χάριν ἔχω τῷ Θεῷ – благодарю Бога (2Тим. 1:3; сн. Лук. 17:9; Рим. 6:17; 7:25; 1Кор. 15:51; 2Кор. 2:14 и др.), благорасположение, напр.: Иисус преспеваше... благодатию у Бога и человеков (Лук. 2:52; сн.

Деян. 2:47; 25:3), блага духовные, напр, назидание от «доброго слова» (Еф. 4:29; см. Кол. 4:6), и вещественные, напр., милостыня, оказанная бедствующим церквам (1Кор. 16:3; 2Кор. 8:1–10; 9:8–14), равно как и самое духовное расположение, соответствующее делу (2Кор. 8:7).

³⁵⁶ - В ветхом завете есть единственное место – у пр. Захарии 12:10, где говорится об излиянии на дом Давидов и живущих в Иерусалиме духа благодати (πνεῦμα χάριτος) и щедрот и это излияние представляется в виде действия божественной оживляющей силы. По смыслу, впрочем, тождественны с этим пророчества об излиянии Св. Духа: Ис. 44:3; Иез. 11:19; 36:26; 37:1; Иоил. 2:28–29.

³⁵⁷ - Некоторые из богословов средних веков, напр. Фома аквинат, к словам Писания о Духе Святом: обитает (οἰκεῖ, habitat) прибавляли в объяснение: per charitatem или per fide charitate formatam и понимали это обитание, как ἐνοικήσις χάτ' ἐνεργεῖαν (см. у Мышцына. Уч. ап. Павла о законе веры и законе дел. 1894 г. 156 стр.). Но древние отцы церкви ясно учили об обитании в верующих Духа Св. χάτ' οὐσίαν. «Ради Духа мы все именуемся причастниками Божиими (1Кор. 3:16–17), говорит св. Афанасий. А если бы Дух Св. был тварь, то нам невозможно было бы приобщиться Бога, но сочетавались бы мы с тварью и соделывались бы чуждыми божественного естества, как ни мало его не причастные». К Серапиону, I посл. 24 гл. Сн. Кирил. ал. На Иоан. XIV, 23, Август. Serm. CLXXXV de Templ.

³⁵⁸ - Вот примеры: Рим. 1:5: мы получили благодать. – Гал 3:2: вы получили Духа. Рим. 15:15: по данной мне от Бога благодати. – Рим. 5:5: Духом Святым, данным нам. Евр. 12:28: будем хранить благодать. – Рим. 8:23: имея начаток Духа. Рим. 12:6: по данной нам благодати имеем различные дарования. – Деян. 10:45: Дар Св. Духа излился и на язычников. 2Кор. 1:22: дал залог Духа в сердца наша. – 1Сол. 4:8: дал нам Духа Святаго. Сн. еще: Рим. 5:2 и Филип. 1:27; Деян. 2:38 и 1Кор. 6:11; 12:4: дары различны, но Дух один и тот же.

³⁵⁹ - В св. Писании, в частности у апостолов, как ни много они говорят о Св. Духе, Его дарах и действиях, не встречается выражения «благодать Св. Духа». Апостолы не забывали

обетования Спасителя относительно Духа Св., что Дух послан в мир от Бога Отца Сыном для завершения Его дела, что Он есть «Дух Христов», «Сила Христова», сила, несущая дары благодати Христовой от Бога Отца, в Котором первоначальный источник благодати. Сн. Катанского А. Л. проф. Учение о благодати Божией в творениях древних св. отцов и учителей церкви до блаж. Августина. Историко-догматич. исслед. Спб. 1902 г. 33 стр.

³⁶⁰ - У о. протопресвитера И. Л. Янышева в его труде: «Православно-христианское учение о нравственности», Спб. 1906 г., в котором подробно излагается учение о благодати Божией и ее действиях (§ § 52–65), эта всеобщая или промыслительная благодать и разумеется под благодатью предваряющею, о которой говорит «Послание». Но строго буквальный смысл выражений «Послания» более располагает под предваряющею благодатью «Послания» разуместь благодать предваряющую евангельскую. В указанном труде о. И. Л. Янышева различаются именно следующие виды благодати: 1) всеобщая или промыслительная, простирающаяся на всех, и 2) особенная: а) призывающая словом Божиим ко спасению именно во Христе и б) оправдывающая и освящающая в таинствах. – В названном выше труде проф. Катанского А. – «Учение о благодати Божией» и пр. различаются два вида благодати: всеобщая – призывающая всех (предваряющая) ко спасению во Христе, и особенная, спасающая, сообщаемая чрез таинства. Тоже и у проф. Лепорского П. И. в ст. «Благодать», помещенной в «Богосл. энцикл.» II т. 638 стр.

³⁶¹ - Слово «вера» (πίστις) употребляется в новом завете в различных значениях: 1) в значении содержания евангельского учения. В таком смысле ап. Павел говорит о наставлении в вере (Гал. 3:2. 5), после которого веровавшие этому наставлению, т. е. содержанию наставления, получили Духа, – что должно веровать в то, что Бог существует (Евр. 11:6), а, следовательно, и в Его всесовершенство, в искупительные заслуги Сына Божия, короче – во все содержание откровения; 2) в значении нравственного убеждения, т. е. убеждения в том, что известное произвольное действие согласно или не согласно с

требованиями нравственного закона. В таком смысле, по поводу соблазняющихся тою или другою пищею, апостол говорит: все, что не по вере, грех (Рим. 14:22–23; сн. 14 ст.); 3) в значении нравственного свойства, называемого верностью, честностью в делах своего звания (Рим. 3:3); 4) в значении доверия кому-либо в смысле принятия его слов и вообще поведения за искренние, правдивые, истинные. Таков смысл слова вера, напр., в обращении Иисуса Христа к Никодиму: если Я сказал вам о земном и вы не верите, как поверите, если буду говорить вам о небесном (Иоан. 3:12)? – Фоме: ты поверил, потому что увидел Меня (20:29; сн. 4:39. 42; 16:31–32; Мф. 27:42; Иак. 2:17–19 и др.). Это т. н. историческая вера; 5) в значении доверия, в частности, к силе чудодейственной. В таком смысле Иисус Христос говорил ученикам: если кто скажет горе сей: подвигнись и ввергнись в море, – и не усумнится в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его, будет ему, что ни скажет (Марк. 11:23; сн. 1Кор. 12:9; 13:2); 6) в значении твердой надежды на помощь Божию, напр. в словах ап. Павла: верую побеждали (ветхозаветные праведники) царства, получали обетования и пр. (Евр. 11 гл.), – на обетования Божия (Рим. 4:20), напр. вера есть уповаемых извещение (по рус. пер. – осуществление ожидаемого; по подлинному тексту – ἐλπίζομένων υπόστασις т. е. вера дает утверждение в надежде), и особенно на спасение благодатью, напр.: мы веруем, что благодатию Господа Иисуса Христа спасаемся (Деян. 15:11); и 7) наконец, в значении, обнимающем все три последние виды веры, и в то же время заключающем в себе понятие практической деятельности, согласной с содержанием того, во что веруется, именно значение последования за Христом, принятие Христа всеми силами души. Вера в последнем значении есть истинно спасающая вера. См. у Янышева И. Л. Пр.-христ. уч. о нравственности. 399–406 стр.

³⁶² - Вследствие такой нераздельности оправдания и освящения у нас справедливо одно название употребляют вместо другого, так как говоря одно, подразумевают и другое. Резкое отделение оправдания от освящения – изобретение

протестантства. Оно поставило оправдание в полную независимость от освящения, понимая оправдание исключительно в юридическом смысле – объявления правым (декларации), а не содействия правым.

³⁶³ - На карфагенском соборе 418 г., осудившего Пелагия и его сторонников, были составлены такие определения о необходимости благодати:СХI (в «Кн. прав.» 125 пр): «если кто скажет, что благодать Божия, которою оправдываются во Иисусе Христе Господе нашем, простирает свою силу только на одно отпущение грехов уже содеянных, а не подает сверх того помощи воздерживаться от иных грехов, таковой да будет анафема».СХII (126 пр.): «если кто скажет, что благодатью Божиею, яже о Христе Иисусе Господе нашем, подается нам только помощь к тому, чтобы не грешить, так как ею открывается нам познание грехов, чтобы мы знали, чего следует домогаться и от чего уклоняться, но что ею не даруется нам силы и любви к совершению того, что сделать мы сознаем нужным, таковой да будет анафема».СХIII (127 пр.): «если кто-либо скажет, что благодать оправдания дана нам (только) для того, чтобы чрез нее нам легче было исполнять то, что возможно и для одного собственного нашего хотения, как будто и не прияв благодати Божией, мы могли бы и без нее, хотя и с трудом исполнить заповеди Божии, таковой да будет анафема, потому что о плодах заповедей не сказал Господь: «без Меня с трудом можете творить», но сказал: без Мене не можете творить ничесоже». См. Деян. девяти поместн. соборов рус. перев. Каз. 1901 г. 123–124 стр. Вероопределения этого собора приняты и VI м всел. соб. 2 прав. Сн. Посл. вост. патр. 14 чл.

³⁶⁴ - Катанского А. проф. Учение о благодати Божией 13 стр.

³⁶⁵ - Филарета митр. Слова, изд. 1882 г IV, 625.

³⁶⁶ - 2Кор. 12:9–10 вносит некоторые добавочные черты в изображение отношения между благодатью и человеческими силами. И рече (Господь) ми... сила бо Моя в немощи совершается.. егда, (говорит ап.) немоществую, тогда силен есмь, т. е. сила Божия проявляется в действии, в укреплении немощных человеческих сил и именно тогда – в особенности, когда в человеке пробуждается сознание своей немощи, своего

бессилия, а это бывает только тогда, когда человек порывается что-либо сделать и убеждается, что не может. Очевидно, здесь указывается не на бездействие сил человеческих, а только на их слабость и на необходимость благодатной помощи.

³⁶⁷ - Катанского проф. Учение о благодати Божией и пр. 326 стр.

³⁶⁸ - Григор. Б. Сл. 37 (III т. 225 стр. изд. 1844 г.).

³⁶⁹ - Песн. таинств. Сл. 9, о челов. добродетели (IV т. 255 стр.). Различные моменты процесса человеческого спасения в одном последовательном целом изображены св. Григорием в рассказе об обращении его родителя, в похвальном ему слове (сл. 18, – II ч. твор.).

³⁷⁰ - Васил. В. Уст. подвижн. XV гл. (V ч. твор.).

³⁷¹ - Злат. На Псал. CXV, 2.

³⁷² - На Римл. Бес. XVIII, 5.

³⁷³ - Феофана еп. Письма к одному лицу в С.-Петербурге по поводу появления там нового учителя веры. Спб 1881 г. стр 71–72. Таково же по существу и учение символических книг православной церкви. См. ст. проф. Тихомирова, Ф. А. Дух отношения между благодатью и свободною волею в возрожденном человеке. Исследование этого отношения по руководству символических книг православной церкви. Хр. Чт. 1894 г. мар.–апр.

³⁷⁴ - Посл. вост. патр. 13 чел. Расчленение понятия о спасающей вере чрез дела или в делах, как необходимом ее обнаружении, на два понятия вызвано в «Послании» полемическими целями. В «Прав. испов. веры» вера и дела еще резче обособляются, как два самостоятельные условия спасения. Здесь говорится, что «христианин», чтобы «наследовать жизнь вечную», «должен прежде веровать, а после того уже делать добрые дела», (вопр. 2, или: "во-первых, он должен иметь веру в Бога; во-вторых, по вере располагать жизнь», (отв. на вопр. 2). В «Простр. кат.» мысль об условиях спасения раскрывается в том смысле, что «с верою должна быть неразлучна жизнь по вере и добрые дела».

³⁷⁵ - „Ενεργουμένη, говорит проф. Н. Н. Глубоковский, нельзя понимать здесь пассивно в смысле веры, приходящей в действие любовью (или посредством любви) и усовершенствующейся ею, как это находим – преимущественно – в католической экзегетике, где подобное толкование закреплено и освящено авторитетом тридентского собора в учении о *fides formata, quae per charitatem operatur* (sess. VI, с 7, de justific.).» Напротив, «вера наполняется оправдывающе-благодатным содержанием Голгофской жертвы и бывает действующею сама из себя и по себе в любви, поскольку воспроизводит таинство благостно-любвеобильного снисхождения Сына и тем «всецело осуществляет» (ἀναπληρώσατε) закон Христов (Гал. 6:2), как он выразился в божественном самопредании за людей» (2:20). Вера – «основание и источник, любовь – следствие и наилучшее обнаружение веры,» – «отблеск веры». См. Благовестие ап. Павла по его происхождению и существу. I т. Спб. 1905 г. 134 стр. Сн. Благовестие христ. свободы в посл. ап. Павла к Галат. Спб. 1902 г. 120 стр.

³⁷⁶ - Злат. О Лазаре, VI, 9.

³⁷⁷ - «Невозможно, во истину невозможно, говорит св. Тихон Задонский, имеющему светильник веры в сердце горящий, к вечным благам со всяким усердием не стремиться, а так же в истинном покаянии не быть, и от всякого греха не удаляться. Вера бо человека обновляет и от грехов и суеты мира отвращает, и к будущим, обещанным благам руководствует, и она яже видимая ему представляет». Сокровище духовное, от мира собираемое. 139 гл. 375 стр. Твор. Тихона Зад IV т. Изд. 6. Москва. 1899 г.

³⁷⁸ - Глубоковского проф. Благовестие христ. свободы и пр. 120 стр. «В этом качестве, говорит далее ученый истолкователь благовестия ап. Павла, вера отражает в себе самую сущность избавления Христова. Но Господь был в нем абсолютною любовью и по усложняющему мотиву, и по фактическому методу, и по конечной цели Своего мессианского служения. Понятно, что вера, будучи истинно-христианской, обязательно действует из себя самой и без всякого внешнего понуждения любовью и именно любовью Христовою».

³⁷⁹ - Тихона Задон. Сл. в день Успения, I т. 70–71 стр. по изд. 1898 г.

³⁸⁰ - «Спасение, говорит преосв. Феофан, от добрых дел, но в добрых делах преуспеть, как должно, нельзя без веры. Вера подвигает на добрые дела, вера указывает их, вера приводит и к получению сил на делание добрых дел. Почему вера – пособница к делам добрым. Главное – дело, а она – пособие». Письма к одному лицу. Стр. 99.

³⁸¹ - Литература. – Григорьевского М. С. Значение благодати Божией, веры и добрых дел человека для оправдания его пред Богом, по р.-католическому учению (Хр. Чт. 1906 г. авг. – окт.). Сергия еп Православное учение о спасении. 12–91 стр. по изд. Спб. 1903 г. Беляева Н. Я. проф. Р.-католическое учение об удовлетворении Богу со стороны человека. Каз. 1876 г. (то же в Пр. Соб. 1874–1876 г.) Теодоровича Н. И. Уч. тридентского собора о первородном грехе и оправдании. Почаев. 1886 г. 68 стр. и след. Сильвестра еп. Ответ православного на схему старо-католиков о добрых делах (Тр. Киев. Ак. 1875 г. Янв.).

³⁸² - «Начало оправдания в возрастных, учит тридентский собор, исходит от предваряющей благодати Бога Отца чрез Иисуса Христа, которая призывает каждого из нас, без всякой заслуги с нашей стороны. Она располагает человека к обращению, возбуждает его и помогает ему обратиться; – а человек со своей стороны свободно соглашается (с благодатным возбуждением) и содействует благодати, так что когда Бог коснется (*tangente Deo*) сердца человеческого чрез озарение Духом Св., то нельзя сказать ни того, чтобы сам человек ничего вообще не делал (*neque homo ipse nihil omnino agat*), воспринимая то наитие (Св. Духа), – ибо он может и отвергнуть его, – ни того однако, чтобы без благодати Божией (единственно) своею свободно волею он мог побудиться (*movere se*) к оправданию пред Богом». Conc. Trident. Sess. VI, с. 5. Цитаты приводятся по изданию: *Libri symbolici ecclesiae catholicae*, – Fr. Gull. Streitwolf'a u Rud. Ern. Kleiner'a. Gottingae 1846.

³⁸³ - Так определяется спасающая вера тридентским собором. Sess. VI, с. 9.

³⁸⁴ - Такое, столь общее понятие о спасающей вере дается в римском катехизисе. Слово «вера», говорят составители катехизиса, «не означает думать, надеяться, желать» (можно пояснить это так: означает не внутреннее настроение, не покаянную веру, ищущую исцеления духа, не веру, готовую на подвиги самоотвержения), а имеет смысл «самого твердого согласия (*certissime assensionis vim*) на все открытое свыше». *Cath-Rom. I pars, II cap. 2 qu.*

³⁸⁵ - *Conc. Trident. Sess. VI, c. 6.*

³⁸⁶ - Учение о заслугах *de congruo* не вошло ни в декреты тридентского собора, ни в римский катехизис, но проводится и защищается римским богословием, как требуемое правовую точкою зрения на оправдание. Так, по словам Ал. Галеса, «Бог дает Свою благодать иначе, как под условием предшествующей заслуги «*congrui*», совершаемой посредством доброго пользования силами своей природы. Он требует некоторого приготовления (*dispositionem*) с нашей стороны для того, чтобы каждому из нас влить благодать», т. е. в крещении (*Hase's. I.ehrb. des evang. Dogmatic Leipr. 1838. p. 367*). Беллярмин пишет: «делам, совершаемым человеком до влития благодати в т. крещения, приличествует название заслуг *de congruo*, – как таких дел, кои совершаются по вере в божественное обетование, что верующим и кающимся Бог дает Свою оправдывающую благодать». Объясняя определение тридентского собора, что оправдание даруется человеку туне, «потому что ни что предшествующее оправданию – ни вера, ни дела, не заслуживают (*promeretur*) благодати оправдания» (*Sess. VI, c. 8*), он говорит, что слова собора значат только то, что человек оправдывается «*sine merito de condigno*», т. е. без заслуг в собственном смысле, но оправдание «*sine merito de condigno*» не исключает оправдания «*propter merita de congruo, quae sunt nobis ex nobis, sed non ex Deo*». До получения благодати оправдания человек не может совершать лишь заслуг *de condigno* (*Disputationes, de iustificatione, lib. I, c. 21*), Также мысль о даровании благодати оправдания в качестве награды за заслугу *de congruo* встречается у Перроне. *Praecl. theolog. Paris. 1842 г. Т. I, 1438.*

³⁸⁷ - Conc. Trident. Sess. VI, с. 7. Теоретически католицизм отрицает протестантское понимание оправдания в смысле лишь объявления человека правым пред Богом, признавая, что оправдание состоит в действительном внутреннем обновлении грешника благодатью. Но при понимании веры, под условием которой сообщается благодать оправдания, в смысле лишь доверия к словам проповедника, веры исторической, а не веры покаянной, ищущей исцеления духа, каким образом оправдание может быть «внутренним обновлением»? Напротив, не есть ли р.-католическое *infusio gratiae*, – «а все оправдание первоначально состоит в *gratiae infusione*» (Фома Акв. Sum. theol. II, 952), – чисто внешнее для души, помимовольное вселение в нее дара благодати? А в последнем случае – далеко ли оно отстоит и чем может отличаться от провозглашения человека праведным в протестантском смысле? В одном из определений тридентского собора (Sess. VI, cap. 16) и говорится: «праведность называется нашей только по месту ее, так сказать, приложения, потому что, вследствие ее прилепления к нам, оправдываемся мы, но она же есть правда Божия, потому что она изливается на нас вследствие заслуг Христа.» Сн. у Сергия еп. Прав. уч. о спасении. 39 –42 стр.

³⁸⁸ - То, что называется в Римской церкви вторым оправданием, а также – оправданием верою и делами – заслугами *de condigno* (у протестантов – оправданием одною верою, без дел), с православной точки зрения не есть и не должно быть называемо оправданием в собственном смысле. Православная церковь отличает оправдание и освящение, т. е. вменение человеку праведности Христовой и дарование ему благодатной помощи для новой жизни от деятельного и сознательного усвоения оправданным и освященным плодов оправдания и освящения. Оправдание и освящение совершается в крещении и неразрывно соединенном с ним в православной церкви миропомазании. Другого оправдания и другого освящения она не знает. На все же остальное, что с человеком происходит после крещения и миропомазания, на все те духовно-нравственные процессы, которые совершаются в нем при помощи благодати Божией, как бы они ни были важны

для нравственного его развития и усовершенствования, она смотрит не как на оправдание и освящение, а как на последствие того и другого, как на усвоение человеком плодов оправдания и освящения. Оправдание и освящение водою и Духом требует только одного условия – живой веры в Иисуса Христа, всецелой личной преданности Ему, как своему Богу и Спасителю, нераздельной с покаянием, хотя бы покаянная вера не успела обнаружиться в делах. Усвоение же оправданным и освященным плодов полученного им оправдания и освящения совершается верою, любовью споспешествуемой, или верою, нераздельною с жизнью по вере.

³⁸⁹ - Perrone. Praecl theol I, 1441.

³⁹⁰ - Isti boni motus (напр. diligere etc.), говорит Петр Ломбард («P Lombardi Sententiarum., et caet I, 205), vel affectus merita sunt et dona Dei, quibus merimur et ipsorum augmentationem"... (Сн. у еп. Сергия. Правосл. уч. о спасении. 44 стр). Что это не частное мнение Ломбарда, видно из определений тридентского собора. В них говорится: «если кто скажет, что приятая благодать не сохраняется и не умножается пред Богом чрез добрые дела, но самые дела суть только плоды и знаки полученного оправдания, а не причина его умножения, – анафема да будет” (Sess. VI, can. 24). – «Если кто скажет, что добрыя дела оправданного настолько суть дары Божии, что не составляют добрых заслуг самого оправданного, и что оправданный человек добрыми делами которые он делает по благодати Божией и заслуге Иисуса Христа, Которого он живой член, не истинно заслуживает увеличения благодати (non vere mereri augmentum gratiae), вечной жизни и ее наследия, если только умрет в благодати, и умножения славы, – анафема да будет” (Sess.VI, 32 can).

³⁹¹ - «Оправданные (чрез Иисуса Христа в т. крещения), учит тридентский собор, восходя от добродетели к добродетели, обновляются, как говорит апостол, от дня на день, т. е. умерщвляя члены своей плоти и представляя их в орудие правды на удовлетворение (in satisfactionem), чрез соблюдение заповедей Бога и церкви, полученной благодатью Христа,

возрастают при содействии веры добрым делам и оправдываются еще более“ (*magis justificantur*). Sess. VI. cap 10.

³⁹² - Bellarmin's *De justitia*, lib. V, c. 16–17. Сн. ст.

Григоровского. Хр. Чт. 1906 г. Окт. 559 стр.

³⁹³ - «Добре подвизавшимся до конца, говорит тридентский собор, и надеявшимся на Бога предложена будет вечная жизнь и в качестве благодати, милостиво обещанной сынам Божиим во Христе Иисусе, и в качестве награды (*merces* – платы), которая по обетованию самого Бога, будет воздана их добрым делам и заслугам.» Sess. VI, cap. 16. Тоже у Bellarmin's. *De justificatione*. lib. V, c. 18.

³⁹⁴ - Так формулируется это учение у Беллармина (*De justific.* III т.; *De monachis*, c. 7). Он указывает три главных совета: воздержание (*continentia*), послушание (*oboedientia*) и нищета (*pauperitas*). О сверхдолжных заслугах ничего не говорит тридентский собор. Но римский катехизис, составленный на основании его декретов, говорит о *consilia evangelica*, как учении практически существующем (*Cath. Rom. pars III, cap. 3*), равно и о том, что человек может принести удовлетворение правосудию Божию не только за себя лично, но и за других (*pars II, cap. V, qu. 61*).

³⁹⁵ - Учение о сокровищнице сверхдолжных заслуг явилось в Римской церкви в XIII в. Ал. Галес первый стал учить, что можно уплачивать свои долги пред Богом преизбытком заслуг Христа Спасителя и св. угодников Божиим. Вскоре мысль эта получила общее признание; ее разделяли Альберт великий, Бонавентура, Фома аквинат, Дунс Скотт и др. С XIV в. она утверждена была авторитетом пап. Климент VI, объявляя на 1350 год юбилейную индульгенцию, в своей булле «*Unigenitus Dei Filius*» учит, что Сын Божий приобрел воинствующей церкви сокровищницу, которая никогда не может быть исчерпана, что в ней с заслугами Иисуса Христа заключаются также заслуги Девы Марии и всех святых. С этого времени учение о сокровищнице получило в Римской церкви значение догмата. Сн. Беляева Н. Я. Р.-католич. уч. об удовлетворении и пр. 201–203 стр.

³⁹⁶ - Кардинал Беллярмин прямо утверждает, что «вера есть достояние разума» (intellectus) и говорит: «истинная вера христианская может существовать отдельно от любви и прочих добродетелей» (De justif. lib. I, с. 4). Это положение он доказывает ссылками на св. Писание, именно на Иоан. 12:42–43 и Мф. 7:22–23, где будто бы разумеется вера истинная. И это не частное лишь богословское мнение, а общее учение Римской церкви. И тридентский собор учит: «если кто скажет, что при утрате, вследствие греха, благодати вместе с тем всегда утрачивается и вера, или что вера, которая остается, не есть истинная вера, хотя бы она не была живою (non fit viva), или что тот, кто имеет веру без любви, не есть христианин, да будет анафема» (Sess VI, de justific. 28 can.).

³⁹⁷ - Хорошо сказано по поводу р.-католического отделения веры от дел у Хомякова А. С. «Вера, пишет он, есть начало по существу нравственное; нравственное же начало, которое бы не заключало в себе стремления к обнаружению, обличило бы тем самым свое бессилие, точнее – свое ничтожество, свое небытие. Обнаружение веры и есть дело. Истинная вера жива, иначе действительна, и если бы она не проявилась делом, то была бы не верою, а простым вереньем, логическим познанием, или, как говорит ап Иаков, трупом... Но римлянин, этот неисправимый законник, крепко стоит на том, что дело само по себе имеет силу и власть более или менее независимую от веры; он видит в нем как бы самостоятельную цифру, прикидывает ее к вере – это для него другая цифра, – и этим сложением очищает свои счета между Богом и тварью». См полн. собр. соч. Хомякова II т. 110, 112 стр.

³⁹⁸ - Август. блаж. О граде Бож X, 5

³⁹⁹ - Григор. нис. Сл. прот. македониан. 10 (VII ч.)

⁴⁰⁰ - Макария В. Твор. в рус. перев. Москва. 1852 г. 597 стр.

⁴⁰¹ - Григор Б. Сл. 14 (II т. 25 стр. по изд. 1844 г.).

⁴⁰² - Ефрема сир. Сл. умилиит. 1 (I т. 206 стр. Изд. 1907 г.).

Сн. Григор. нис. О блаженствах, сл. 7 (II т. 454 стр.); Август. блаж. О граде Бож. VII, 31.

⁴⁰³ - Кирил. иер. Сл. оглас. XIII, 23.

- ⁴⁰⁴ - Тихон. зад. Сокров. духовн. § 3
- ⁴⁰⁵ - Злат. О Лазаре. Бес. VI, 9.
- ⁴⁰⁶ - Тихона зад. Об истинном христианстве. § 220.
- ⁴⁰⁷ - Кирил. ал. О поклонении и служении в духе и истине. V кн. (I т. 261 стр. изд. 1880 г.).
- ⁴⁰⁸ - См. примеры у еп. Сергия. Правосл. уч. о спасении 60–64 стр.
- ⁴⁰⁹ - Афанас. ал. На Псал. VI, 5.
- ⁴¹⁰ - Васил. В. На Псал. CXIV, 6.
- ⁴¹¹ - Злат. На Римл. Бес. XII, 2
- ⁴¹² - Григор. нис. О надписании псалмов, 8 гл. (II т 41 стр.).
- ⁴¹³ - Григор. Б. Сл. 40, на крещение (III т. 283 стр. изд. 1844 г.), Сн. Климен. ал. Строматы, кн. IV, гл. 6 и 22.
- ⁴¹⁴ - Злат. О сокрушении Сл. II, 6: На Римл. Бес. V, 7. Сн. прекрасное описание этого подневольного добродетельного у св. Тихона задонского. Об истинном христианстве, § 434.
- ⁴¹⁵ - Разбор этого воззрения см. у Гусева А. Ф. Евангельские советы и их отношение к положительным требованиям закона (Хр. Чт. 1873 г. III т.), а также в указ. ст. преосв. Сильвестра. Ответ на схему о добрых делах. Тр. Киев. Ак. 1875 г. I т.
- ⁴¹⁶ - Началом реформации признается 31 окт. 1517 г., – день, когда Лютер, по поводу продажи индульгенций известным Тецелем, прибил к дверям дворцовой церкви в Виттенберге 95 тезисов, в которых высказал свои взгляды на индульгенции, покаяние, благодать, оправдание чрез веру.
- ⁴¹⁷ - Литература. – Хрисанфа еп. Характер протестантизма и его историческое развитие (Хр. Чт. 1865 г. II т. 1866 г. I и II т. и в отдел. издании). Сергия еп. Правосл. уч. о спасении. 18–35 стр. и др. Стукова Ф. Лютеранский догмат об оправдании верою. Каз. 1891 г. Маргаритова С. Лютеранское учение в его историческом развитии при жизни М. Лютера. Москва. 1895 г. Коржавина А. Учение об оправдании по символическим книгам лютеран. Тамб. 1886 г. Певницкого И. О необходимости добрых дел для спасения. Спб. 1840 г.

⁴¹⁸ - В Form. Concordiae говорится: «веруем, что ум, сердце и воля невозрожденного человека в духовных и божественных делах собственными естественными силами совершенно не могут ничего ни понимать, ни веровать, ни воспринимать, ни мыслить, ни хотеть, ни начинать, ни совершать, ни делать, ни действовать и содействовать, – человек для добра совершенно испорчен и мертв, так что в природе его после падения и до возрождения не осталось даже малой искры духовных сил, которыми бы он сам собою мог предуготовить себя к благодати Божией,.. или своими собственными силами привнести что-либо к своему обращению в целом или наполовину, или хотя бы в ничтожной части, действовать или содействовать. Человек – раб греха и собственность сатаны (Иоан. 8:34: Еф. 2:2; 2Тим. 2:26). Поэтому его естественное свободное произволение, вследствие извращенности его сил и природы, сильно и деятельно исключительно к тому, что негодно и противно Богу» (pars II, cap. II. De libero arbitrio, 7.). «В делах гражданских, внешних, касающихся жизни и телесного благосостояния, учит также символическая книга, согласно с утверждениями Лютера (в толковании на Псал. XCI), человек деятелен, рассудителен и предприимчив, но в духовных и божественных делах, относящихся к спасению души, человек подобен соляному столпу, в который превращена жена патр. Лота, пню, камню и безжизненной статуе, которая не имеет ни зрения, ни вкуса, ни иных чувств, ни сердца», (ibid. 20; сн. 19). Состояния своего под гневом Божиим и осуждения на вечную смерть падший человек «не видит и не сознает». И «с такого пути к гибели нельзя отклонить человека никакими мольбами, увещаниями угрозами и порицаниями; не могут воздействовать на него ни наставления, ни проповедь, пока он Духом Св. не просвещен, не обращен, не возрожден» (ibid. 21). Ссылки на символические книги лютеран делаются по изданию: Die Symbolischen Bücher der evangelisch – lutherischen Kirche. Besorgt von I. Müller. Gütersloh. 1907.

⁴¹⁹ - «Камень или пень, говорится в «Form Concord.,» не противится тому, кто его двигает, а человек по своей воле противится Богу, пока не обращен к Нему... Он гораздо хуже

камня или пня, так как противится слову и воле Божией, пока Бог не возбудит его от греховной смерти, не просветит и не обновит” (pars II, с. II, 59). Он может «слушать евангелие и в известном отношении знать его, рассуждать о нем, как это видно на примере фарисеев и лицемеров, однако он в глубинах души презирает оное, как юродство, и не может веровать. В этом отношении он хуже пня“ (ibid. 24). Одновременно с такими утверждениями в той же «Form Concord.“ однако отвергается положение, усвояемое протестантству его противниками, будто «воля человека противится Св. Духу до обращения, в самом обращении и после обращения,” и что «Дух Св. подается противящимся Ему” (ibid. 82; сн. 15), т. е. что обращение падшего человека совершается против его воли.

⁴²⁰ - Form. Concord. p. II, cap. II. 83.

⁴²¹ - В обращении человека, говорится в «Form. Concord.” суть «две действующие причины, именно: Св. Дух и слово Божие, которое есть орудие Духа Св., каковым Он производит обращение. Это слово человек, правда, должен слышать, но чтобы воспринять оное истинной верой, этого он никоим образом не может достичь собственными силами, но исключительно благодатью и действием Св. Духа” (pars I. с. II, 19). «Чрез проповедь и слышание слова Бог воздействует и смягчает наши сердца и влечет (trahit) человека, чтобы он из проповеди закона познал грехи свои и гнев Божий, и почувствовал бы в своем сердце истинный страх и сокрушение. Через возвешение же и познание евангелия о благодатном и милосерднейшем отпущении грехов во Христе в сердце человека возжигается искра веры, которая и принимает даруемое во Христе отпущение грехов. (ibid. 54).

⁴²² - Form. Cone, pars I, cap. II, 17–18. Здесь же говорится, что выражения древних учителей церкви о действиях спасающей благодати, что «Бог влечет, но влечет хотящего», т. е. спасения, или что «воля человека в обращении не остается праздною (otiosa), но совершает нечто», служат будто бы лишь свидетельством их ложного учения о свободе воли в падшем человеке (ibid. 16).

⁴²³ - По утверждению Лютера, спасительно верующий есть тот, кто говорит: «Deus est mihi Deus, mihi loquitur, mihi remittit peccata», т. е. «Бог есть мой Бог, ко мне Он обращает Свое слово, мне отпускает грехи». См. еще: Conf. August. art. IV. Apol. Conf. art. IV, de justific. 44–47. 50–56.

⁴²⁴ - «Вера есть не только познание умом (notitia in intellectu), а сверх того упование воли (fiducia in voluntate), т. е., желание и восприятие того, что даруется в обетовании, именно – примирения и отпущения грехов» Apol. Conf. Art. III. Resp. ad erg. advers. 125. Сн. Art. IV, 48.

⁴²⁵ - Talis fides neque facilis res est, ut somniant adversarii, neque humana potentia, sed divina potentia, qua vivificamur, qua diabolum et mortem vincimus». Apol. Art. III. Resp. 129. Так рассуждают об оправдывающей вере и представители протестантской богословской науки. «Главнейшей и особенно характерной чертой этой (оправдывающей) веры служит в нашей церкви, говорит Scheele, изложивший лютеранско-реформатскую догматику на основании символических книг протестантства (Theolog. Symbolic. Leipz. 1880, Theil. II, S. 61), то, что она (вера) есть fiducia specialis, т. е. личная сердечная уверенность в божественной благодати во Христе. Здесь, следовательно, дело касается не только высочайших и глубочайших сторон человеческого духа, поскольку для себялюбивой и обращенной к земному человеческой природы нет ничего тяжелее решимости, с отрицанием себя и всего тварного, утвердиться исключительно на обетованиях божественной благодати; но с истинной верой нераздельно связано также и нравственное воздействие, некоторое преобразование самого внутреннейшего свойства: там, где любовь Христа заступает место естественного себялюбивого настроения, там вместе с тем вырывается самая сердцевина греха, так что о смертном грехе не может быть и речи, ибо тогда себялюбивая сущность снова бы пустила корни в душе, и оправдание или праведность от веры была бы уничтожена» (сн. еп. Сергия. Прав. уч. о спасении, 26–27 стр.). Должно однако заметить, что такое описание нравственного переворота в душе оправдываемого грешника предполагает в нем высокое

нравственное напряжение, а протестантским пониманием оправдывающей веры оно не требуется и не предполагается, как объяснено ниже.

⁴²⁶ - «Мы говорим не о праздном знании, какое есть даже у дьявола, но о вере, которая противостоит страхам совести, ободряет и утешает устрашаемые сердца... Эта вера, так как она есть новая жизнь, необходимо рождает новые стремления и дела». *Apol. Conf. art. III. Resp 108–109 (128–129)*.

⁴²⁷ - «Добрые дела за истинной верой (если только она не мертвая, но живая вера) непременно и без всякого сомнения последуют, как плоды доброго дерева». *Form. Conc. P. I, с. IV, 6*.

⁴²⁸ - *Conf. Belg. art. XXIV. Ed. Niemeyer. Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. Lipsiae. 1840. 375. Catech. Genev. 1: «fidem esse radicem, ex qua nascantur omnia bona opera». Niem. 139.*

⁴²⁹ - «Вера та, которая воспринимает в сердце уstraшенном и бегущем греха отпущение грехов, не остается в тех, кто пребывает в страстях, и не существует вместе со смертным грехом». *Apol. Conf. Art. III. De delect. et implect. legis, 23.*

⁴³⁰ - *Scheele. Symbolic. S. 59* (сн. указ. соч. еп. Сергия, стр. 28). Тоже утверждается и в символических книгах. Так в «*Form. Conc.*» говорится: «веруем, учим и исповедуем, что одна только вера есть то посредство или орудие, которым мы воспринимаем Христа Спасителя и с Ним ту праведность Его, которая может предстать пред судом Божиим» (р. I, art. III, 5; ср. *Conf. Belg. art XXII. Niem. 374: fides tantum est velut instrumentum, quo Christum justitiam nostram apprehendimus*). В «*Apolog. Conf.*» утверждается: «получить прощение грехов значит быть оправдану... Одной верой во Христа, не через любовь, ни за любовь или дела мы получаем отпущение грехов, хотя любовь и следует за верой. Итак, одной верой оправдываемся, понимая слово «оправдывать» в смысле «из неправого правым делать или возрождать» (*art. IV (II), 76–78; сн. Art Smalcald. pars II, 1*). И еще: «это весьма неразумно пишут противники, будто бы люди повинны вечному гневу, заслуживают отпущение грехов чрез

дело любви, – когда невозможно, и любить Бога, если прежде не получено будет верою отпущение грехов» (Apol. art. IV (II), 36; ср. Conf. Helv. XV. Niem. 495). «Не следует так думать, что под залог этой любви, или ради этой любви мы получаем отпущение грехов и примирение; равно как не получаем отпущение грехов ради других последующих дел, но единой верой в собственном смысле получается отпущение грехов, так как обетование не может быть усвоено иначе, как только верою. А вера в собственном смысле есть та, которая соглашается с обетованием» (Apol. art. IV (II), 112–113).

⁴³¹ - Wangemann. Christliche Glaubenslehre. Berlin. 1865, p. 336. См. у Светлова, Значение креста в деле Христовом, 83–84 стр. Scheele (op. cit. с. 62) говорит: «вера воспринимает Христа, как Того, посредством Которого, преодолены и гнев Божий, и личное внутреннее беспокойство грешника». Сн. у Сергия еп. Прав. уч. о спасении. 29 стр.

⁴³² - См. в указан. кн. о. Светлова. 84 стр.

⁴³³ - Apolog IV (11), 56. Catech. Palat. LXI. Cur sola fide te justum esse sffirmas? «Не потому, что я угождаю Богу достоинством моей веры, но потому, что одна сатисфакция, праведность и святость Христовы суть моя правда пред Богом. А получить и усвоить ее себе я могу не иным путем, как верою,,. Niem. 443.

⁴³⁴ - «Получить прощение грехов (remissionem peccatorum), говорит «Apol. Conf. Aug.», значит быть оправданным – justificari,... а justificari значит не из несправедливого сделаться праведным, но, по выражению судебному (usu forensi), значит быть объявлену (pronuntiari) оправданным, но ради чужой праведности, т. е. чрез Христа, которая сообщается нам посредством (per) веры». Apol. art. IV (II), 76; art. III. Resp. ad. agr. adv. 131. Сн. art. III. Resp. 185; art. IV (II), 72.

⁴³⁵ - «Слово «оправдание» (justificatio), говорит «Form. Conc.», означает объявлять (грешника) праведным (justum pronuntiare), – освободить от грехов и вечных наказаний за них, ради праведности, которая вме-няется (imputatur) ему Богом по его вере» (pars. II, с. III, 17). – «Веруем, учим и исповедуем, что

правда наша пред Богом есть именно это самое, что Господь нам отпускает грехи из одной благодати», – «дарует и вменяет нам праведность послушания Христова, ради этой праведности мы и принимаемся Богом в благодать и считаемся праведными» – (ibid. p. 1, с. III, 4). Ср. Conf. Gallic, art. XVIII. Niem: 334: «веруем, что вся наша праведность заключается в отпущении наших грехов, которое есть, как свидетельствует Давид, и единственное наше блаженство». Ср. также Conf. Belg. XXIII. Niem. 374.

⁴³⁶ - «Хотя грех еще не уничтожен совершенно во плоти (в оправданных) и еще не мертв, говорится в «Artic. Smalc.» (p. III, art. XIII, 1), однако Бог не желает его нам вменять, ни помнить». «Грехи наши, по выражению «Catech. Maj.» (p. II, art. III, 55), non nobis noceant in christianitate constitutis: ubi nihil aliud, quam assidua et indesinens est peccatorum remissio». Catech. Palat. на вопрос: *puomodo justus es coram Deo?* – отвечает «без всякой моей заслуги, из одного милосердия Божия, мне вменяется и даруется (только бы мне воспринять эти благодеяния истинной душевной уверенностью) совершенное удовлетворение, праведность и святость Христовы; так, как будто бы я никакого греха не совершил, и никакой язвы нет во мне; даже более: как будто бы послушание, которое за меня представляет Христос, представляю я сам. Pars II, art. LX. Conf. Helv. post. XV: «Deus imputat justitiam Christi pro nostra». Niem. 443. 449.

⁴³⁷ - Form. Conc. p. II, с. III, 55.

⁴³⁸ - Светлова. Значение креста и пр. 85–86 стр.

⁴³⁹ - Изложение и разбор этой теории см. у Мышцына. Уч. ап. Павла о законе дел и законе веры. Приложение, 241–259 стр.

⁴⁴⁰ - «Невозможно любить Бога, говорит «Apol. Conf. Aug.», если прежде не получено будет верою отпущение грехов. Не может сердце, истинно чувствующее, что Бог гневается, любить Бога, прежде чем Он будет умиловлен. Пока Он устрашает и представляется подвергающим нас вечной смерти, не может природа человеческая себя заставить любить гневающегося, осуждающего и наказывающего» (art IV (II), 36). «После того, как

мы оправданы, мы начинаем бояться Бога, любить, просить и искать у Него помощи, благодарить словом и делом, не роптать в скорбях, начинаем также и ближних любить, так как и в сердцах их являются после обновления такие же духовные и святые движения». Apol. art. III. De detect. et implect. leg. 4.

⁴⁴¹ - «In. omni bono opere justus peccat», писал Лютер. По его же словам: «Semper peccamus dum beneficimus». Такие утверждения Лютера находятся в сочинении «Contra scholastic. sententiam», написанном в 1518 г. В толковании Лютера на послание к Галатам выражены еще более крайние воззрения. Так, одному из своих духовных чад, печаловавшемуся о том, что он ничего не сделал доброго. Лютер указывает на изречение пророка: возвеселися неплоды нерождающая и т. д. и уверяет его, что беспокоиться этим нет причины, потому что Христос, сделавшийся за нас клятвою, избавил нас от клятвы законной (Гал. 4:27). Очевидно, это не то утешение, которое преподает апостол в Гал. 5:22; см. Рим. 5:1–6; 8:1–16. В другом месте Лютер идет еще далее: «греша смело, говорит он, но крепче веруй и уповай на Христа, победителя греха, смерти и мира. Довольно, если исповедуем Агнца, по богатству славы Божией взявшего на Себя грехи мира. Грех не отринет нас от Него, хотя бы мы в один день совершили тысячу прелюбодеяний». Апостол иначе учит в 1Кор 6:9–10. Такие воззрения Лютера находили в начале реформации и защитников. Из них наиболее известны Агрикола Эйслебенский, Н. Амсдорф, друг Лютера, Фляций, А. Отто и др. Кальвин также учил, что человек не может делать добро без примеси чего-либо греховного к каждому делу, но, по сравнению с Лютером, в более умеренных выражениях (Inst. 1, II, с. 8, § 59). См. у Стукова, Лютеран. догмат об оправдании верою. 63–64. 81–84 стр.

⁴⁴² - В «Апологии» он говорит: «Мы учим, что добрые дела имеют силу заслуг, но заслуживают они не отпущение грехов, не благодать или оправдание (этого достигаем верою), но другие награды, телесные и духовные во время и после этой жизни... Делами мы не заслуживаем оправдания... делами мы не заслуживаем вечной жизни; ибо вера достигает всего этого, так как вера нас оправдывает и умилоствует Бога» (Art. III. De

delect. et impl. leg. Resp. 73. 75). «Ибо», говорит он в другом месте, «праведность евангельская, которая вращается около обетования благодати, даром получает оправдание и оживотворение; но исполнение закона, которое следует за верой, вращается около закона, в котором не даром, а за наши дела воздается и долженствует награда, но заслуживающие награду оправданы прежде, чем они исполняют закон; они раньше переселены в царство Сына Божия и сделались сонаследниками Христу» (ibid. 245). Выходит, что дела по оправдании не только заслуги, но и сверхдолжные, которые и награждаются особой наградой помимо Царства Небесного, даруемого всем и туне, т. е. утверждается р.-католическое же наемничество в доброделании, и не ради только вечного спасения и вечной жизни, но и ради земного благополучия. Позднее, в своих «Locī» (в 1535 г.) Меланхтон называл добрые дела необходимыми для получения вечной жизни, т. е. к выражению: *bona opera necessaria*, употребляемому им в «Апологии», сделал добавку: *ad salutem*. Противники вынудили выпустить эту добавку, но уступив, он настоял на внесении этого выражения в Лейпцигский интерим (Interim или Formula inter religionis), составленный в 1548 г. Вследствие этого возникли в протестантстве т. н. Майоритские споры. Г. Майор (ум. 1574 г.) и другие сторонники Меланхтона утверждали, что человек оправдывается единою верою, но не единою верою спасается. Противники же их, стоявшие на почве Лютерова учения (Н. Амсдорф, Агрикола и др.) доходили до заявлений, что учение о необходимости добрых дел для спасения есть диавольская выдумка, имеющая целью отвратить верующих от Христа и евангелия. Сн. Стукова Лютер. догмат об оправдании и пр. 80 стр. и след.

⁴⁴³ - Form Conc. pars I, cap. IV, 2. 7.

⁴⁴⁴ - Form. Conc. pars II, c. III, 9. В Conf. Helvetica (art. XXI) говорится: «мы не думаем, что спасаемся чрез добрые дела, что они так необходимы для спасения, что без них никто никогда не спасался. Мы спасаемся благодатью и даром единого Христа, дела же рождаются от веры необходимо»...

⁴⁴⁵ - «Мы восхваляем и требуем добрых дел, говорится в «Апологии», и указываем много оснований, почему они должны быть совершаемы» (art. III, 80). В Conf. Helv, XVI сказано: «об истинно добрых делах, о настоящих обязанностях человека христианина мы учим усердно, и, насколько есть у нас старания и сил, всем внушаем, обличая беспечность и лицемерие тех, которые устами восхваляют и исповедуют евангелие, а жизнью гнусно позорят, – предлагая для этого ужасные угрозы Бога и Его великие обетования и щедрые награды для убеждения, для утешения и обличения».

⁴⁴⁶ - См. у Сергия еп. Прав. уч. о спасении. 34 стр.

⁴⁴⁷ - «Дела должно совершать или ради повеления Божия, или для упражнения веры, или для исповедания и воздаяния благодарности (Apolog art. III, 68). Ср. Basil prior, conf. Disp. XXIV: «дела совершаются верными не для удовлетворения за грехи, но для одного того только, чтобы показать ими, что мы в некоторой степени благодарны Богу, Господу нашему, за великие благодеяния, оказанные нам во Христе». Niem. 100.

⁴⁴⁸ - По словам Лютера же (в объяснении на Псал. СXXX), «где упраздняется этот член веры, там упраздняется Христос, и жизнь, и церковь». В «Шмальк. членах» есть выражение: «id graecipium est, ut fide una justificemur» (сн. II pars, I art).

⁴⁴⁹ - У Сократа, напр. δίκαιος то же, что νόμιμος. Эсхил говорит: праведен тот, кто желает не казаться, а быть добрым». У Гомера δικάϊότατος – тот, кто выполняет свои обязанности к богам и людям. С. Kremer. Biblitheol. Worterb, S. 261–263. Сн. Мышцына: Уч. ап. Павла и пр. 111–113 стр.

⁴⁵⁰ - Мышцына. Уч. ап. Павла о законе дел и пр. 111 стр. и след. См. также у проф. Глубоковского Н. Н. Благовестие ап. Павла 1 т. 432–433 стр.

⁴⁵¹ - Говорят, в Рим. 4:22–24 это вменение веры в праведность утверждается апостолом и по отношению к новозаветным верующим. Но оправдание христиан рассматривается здесь с ветхозаветной точки зрения, для которой оно едва ли могло бы быть чем-либо более простого

вменения веры в праведность. См. у Мышцына. Уч. ап. Павла и пр. 121–122 стр.

⁴⁵² - Выяснение смысла этих изречений в виду протестантских лжетолкований см. у Мышцына. Уч. ап. Павла и пр. 122–124 стр.

⁴⁵³ - С особенною основательностью и всесторонностью раскрыто подлинное учение ап. Павла о благодатном оправдании, в связи с его же учением о грехе и искуплении, в виду ложно усвояемого апостолу протестантством раввинского или юридического понимания оправдания, в указанном труде проф. Н. Н. Глубоковского. Благовестие ап. Павла. I т. IV гл. 417–451 стр.

⁴⁵⁴ - В соч. «О вавилонском плене» (1520 г.) и в толковании на посл. к Галатам (V гл.). Позднее Лютер изменил взгляд на это послание. В символических книгах лютеранства подлинность послания ап. Иакова признается и даже есть попытки (в «Apol. Conf.» art. III, resp. 123–130) примирить учение ап. Иакова с учением об оправдании единою верою, хотя содержащееся здесь примирение не принимается многими из протестантских же библейских комментаторов.

⁴⁵⁵ - Мышцына Уч. ап Павла о законе дел и пр. 209–219 стр. Стукова Лютер догмат об оправдании и пр. 143–151 стр.

⁴⁵⁶ - Лютер в своем сочинении «De servo arbitrio», написанном против Эразмова «De libero arbitrio», доказывал, что допускать свободу значит уничтожать идею искупления и провидения. Волю человека он сравнивал здесь с лошадью. Сядет ли на нее Бог, она бежит, куда Бог хочет и направляет. Сядет ли на нее диавол, она бежит, куда ее диавол гонит. Все совершается по неизменному определению Божию. Бог в силу Своего всемогущества производит в нас добро и зло, спасает без заслуги и не спасает без нашей вины, короче – поступает с нами как горшечник с глиною в руках.

⁴⁵⁷ - Между строгими последователями Лютера и синергистами по этому вопросу возник жаркий спор. Самым горячим противником синергистов выступил некто Фляций. Синергистическую теорию он называл пелагианством и

утверждал со своей стороны, что сила воли угасла в человеке, как у действительно умершего, а на Веймарском диспуте со Стригелем (1562 г.) он до того увлекся, что стал утверждать, будто первородный грех составляет субстанцию человека, в противоположность Стригелю, считавшему его акциденцией. См. у Стукова. Лютер. догмат об оправдании и пр. 89 стр.

⁴⁵⁸ - Form. Concord. I pars, XI; II pars, XI.

⁴⁵⁹ - Вероопределение этого собора вызвано было спорами в реформатстве о времени, когда сделал Бог Свои определения о спасении одних и осуждении других, – прежде ли падения человека, или после падения. Супраляпсисты во главе коих стоял сам Кальвин и его ближайšie последователи, согласно утверждали, что Бог восхотел явить Свое милосердие и правду еще прежде падения первого человека (*ante supra lapsum*): явить милосердие – в сотворении и предназначении известного числа людей для жизни вечной, правосудие – в сотворении и предназначении других на вечную погибель. Инфраляпсисты, напротив, утверждали, что Бог predetermined одних ко спасению, а других осудил и отверг после того уже, как пал первый человек (*infra lapsum*). Большинство последователей Кальвина приняло это последнее мнение, и, утвержденное на Дардрехтском соборе, оно сделалось господствующим во всех реформатских обществах, находящихся в Швейцарии, Бельгии, Германии и Англии.

⁴⁶⁰ - Can. synod. Dordrecht. cap. I, art VI, VII, IX, XV. Niem. pag. 694.

⁴⁶¹ - Изложено оно в «Посл. вост. патр.» III чл. «Объяснение» этого члена и вместе разбор реформатского лжеучения см в Хр. Чт. 1845 г. IV т. 301–359 стр.

⁴⁶² - Реформаты не признают всеобщности искупления в общецерковном смысле, уверждая, что оно простирается лишь на избранных ко спасению. В подтверждение своей мысли указывают частью на изречения Писания, в которых говорится, что Иисус Христос кровь Свою излил за многих (Мф. 26:28), положил душу Свою за овцы Своя (Иоан. 10:15) и под., из которых будто бы видно, что Он умер не за всех, а за многих,

лишь за овцы Своя, частью на то, что и в действительности не все вкушают от плодов искупления. Но из того, что не все люди усвоят плоды искупления, очевидно, не следует, что оно не всеобще и не всеобъемлюще в своей силе, а слово: многие в св. Писании часто выражает то же, что и все (напр. Пс. 96:1; Дан. 12:2; Рим. 2:19 и др.). Сн. § 95, 265 стр.

⁴⁶³ - Феодор. блаж. На Римл. VIII гл. Сн. еп. Феофана Толк. I–VIII гл. посл. к Римл. 535 стр. по изд. 1890 г. Здесь же приводится из Экумения древнее толкование (св. Кирилла, без указания, – какого), по которому во всех действиях Божиих, перечисляемых апостолом в Римл. 8:29–30, «надо доразумевать сказанное пред сим; сущим – хатà, прòѳεσιv, – по произволению их, – званным. Именно: ихже предуведе, тех и предустави, – тоùс хатà прòѳεσιv хатà прòѳεσι, – не связывая их произволения. Ихже призва, сих и оправда, тоùс хатà прòѳεσιv, – не без участия их произволения. Ихже оправда, сих и прослави, – опять сущим хатà прòѳεσιv званным, – сообразно с направлением их произволения. Доразумевать сие надобно, чтобы не пришел кто к неуместному заключению, будто Бог одних создал для добра, а других для зла“ (540–541 стр.).

⁴⁶⁴ - Разъяснение учения ап. Павла об этом предмете см. у проф. Глубоковского Н. Н. Учение св. ап. Павла о предопределении по сравнению с воззрениями книги Премудрости Соломоновой (Хр. Чт 1904 г. июль–авг.).

⁴⁶⁵ - Понимание в этом смысле IX-го чл. веры английской церкви находит подтверждение и в следующем: слова XI-го члена о похоти имеют отношение к определениям тридентского собора (sess. V, 5) и «Аугсбур. испов.» (art. II) о похоти; по определению тридентского собора похоть сама по себе не есть грех, так как все, что имеет истинную и собственную природу греха (veram et propriam peccati rationem), уничтожается крещением; по «Аугб. исп.» – concupiscentia est vere peccatum; английский член пользуется выражением тридентского собора, но опускает стоящие при нем предикаты, «veram et propriam», и хотя не вносит прямо лютеранского утверждения о греховности похоти, но приводя без объяснения слова апостола о похоти в возрожденных (Рим. 7:7), по-видимому, более склоняется к

общепротестантскому взгляду на похоть. Сн. Рождественского А. Символические и богослужебные книги англиканской церкви, как выражение ее веросознания. Киев 1908 г. 135 стр.

Михайловского В. свящ. Англиканская церковь и ее отношение к православию. Спб. 1864 г. 71–74 стр.

⁴⁶⁶ - Напр. Browne, An. Exposition of the Thirty – nine Artikles, p. 412. Сн. Лепорского П. И. Тридцать девять членов английской церкви. Хр. Чт. 1904 г. I ч. 451 стр.

⁴⁶⁷ - Подробнее см. в указ. ст. проф. Лепорского, 451–459 стр. Нет такой неопределенности в учении о предопределении, как и в учении об оправдании, в американской епископальной церкви. По утверждению проф. Керенского В. А., учение американской церкви об этих предметах чуждо крайностей как протестантства, так и римского католичества, в существе же – православно. См. Американская епископальная церковь. Каз. 1908 г. 111–121 стр.

⁴⁶⁸ - В понятие слова ἐκκλησία, как оно употребляется в книгах Писания, именно входят представления о том, что это есть: 1) общество званых Богом или призванных к спасению. Так, Иисус Христос Сам о Себе говорит, что Он пришел призвати (χαλέσαι) грешники на покаяние (Мф. 9:13; Марк. 2:17). Ап. Павел не раз называет христиан званными, призванными (κλητοί – Рим. 1:6–7; 8:28; 1Кор. 1:2), а себя – званным апостолом (κλητός ἀπόστολος – 1Кор. 1:1). Ап. Петр говорит о христианах, что их Бог из тьмы призвал (χαλέσαντος) в чудный Свой свет (1Петр. 2:9). Ко спасению Господь призывает всех, но не все повинуются призыву. Последовавшие призыву посему составляют 2) общество избранных из всех народов. Много званых, мало же избранных (ἐκλεκτοί – Мф. 20:16). Св. Кирилл иерус. говорит о церкви, что она «церковью (т. е. созванием или собранием) называется соответственно самой вещи, поскольку всех созывает и вместе собирает» (Огл поуч XVIII, 24). Что касается славяно-русского слова «церковь», то оно, как неизменно заменяющее собою в переводах греч. ἐκκλησία, употребляется в том же значении, что и ἐκκλησία. Но историческое происхождение и филологическое образование (как и англо-германских Kirche, Gherch), недостаточно

общеизвестно и строго определено. Более общепринято мнение, что оно образовалось из Κυρίου οἶκος или Κυριακὴ οἰκεία, Κυριákōn, что означает дом или храм Господень. Отсюда обычное у нас название церковью и самого храма. Но есть и другое мнение, по которому «церковь» – совершенно славянское слово, однозначашее с ἐκκλησία, которого оно есть точный перевод. По этому мнению, χαλέω, от которого происходит ἐκκλησία, однозначашее со славяно-русскими: кликать, кликнуть клич, крик, кричать (в болг. яз – цркати), т. е. крикать, кричать, созывать, собирать, а слова, клич, кликать признаются происшедшими от одного, корня с καλέю. См. заметку «О происхождении и значении слова церковь» в Чт. люб. дух. просв. 1891 г. окт. 587 стр.

⁴⁶⁹ - Злат. На 1 Кор. Бес XXXVI, 5.

⁴⁷⁰ - Август. Энхридион Лаврентию. LVI гл.

⁴⁷¹ - IX стих. пятн. Фомин, нед. на утр.; II сг. стих. на утр. гл. 1; стих. хвал. на «и ныне» у. 23 дек.

⁴⁷² - Служба анг. 8 ноябр., пес. IX, 2.

⁴⁷³ - Тоже выражается в песне «Иже херувимы»: «Мы, которые таинственно изображаем херувимов и (с ними) воспеваем животворящей Троице трисвятую песнь, (т. е. «аллилуиа трижды, ту песнь, которую тайновидец Иоанн слышал петую херувимами на небе, – Ап. 19:4), отложим ныне всякую заботу о житейском, чтобы торжественно встретить Царя всех, невидимо сопровождаемого (δоруφορούμενον) чинами ангельскими», подобно воинам, вооруженным копиями (телохранителям), сопровождавшим в древности царей.

⁴⁷⁴ - Злат. На посл. Колос. Бес. III, 3.

⁴⁷⁵ - Симеона, арх. солун. Толк. на символ веры. См. Писания св. оо. и учит. церкви. Спб. 1857 г. III, 76–77.

⁴⁷⁶ - Злат. На Ефес. Бес. X, 1; сн. Бес. VI.

⁴⁷⁷ - Август. Об Иакове и Исаве, сл. 4. Сн. Макария м. Догм. Бог. § 166.

⁴⁷⁸ - В Писании слово церковь иногда употребляется и в смысле еще более узком, для обозначения частной церкви – по какой-либо стране или месту жительства верующих (Деян. 8:2; _

9:31; 1Кор 1:1; Гал. 1:3; Кол 4:16; 1Сол. 1:1), семейства христианского, домашней церкви (Рим. 16:4; Кол. 4:15; 1Кор. 16:19), собрания для богослужения (1Кор. 11:18; Деян. 14:27), откуда и наше церковь, как храм.

⁴⁷⁹ - В смысле Еф 4:16 – оживотворения церкви тою жизнью, которая истекает из главы ее – Христа Жизнодавца. Частнее это положение и вообще предлагаемое понятие о церкви раскрывается ниже.

⁴⁸⁰ - Опыт такого определения церкви, понимаемой в обширном смысле предложен проф. А. Л. Катанским. Литература по вопросу о церкви. Катанского А. Л. проф. О научно-богословских определениях церкви. Спб. 1894 г. Его же. О постановке трактата о церкви в науке Догм. Богословия. (Церк. Вестн. 1895 г. №№ 15–16). Мансветова И. Новозаветное учение о церкви. Москва 1879 г. Аквилонова Е. прот. Новозаветное учение о церкви. Спб. 1904 г. 2 изд. Первое издание под заглавием: Церковь. Научные определения церкви и апостол. уч. о ней, как о теле Христовом, было в 1894 г. Сильвестра еп. Учение о церкви в первые три века христианства. Киев 1872 г. Молчанова А. (еп. Алексия). Св. Киприан карфагенский и его учение о церкви. Каз. 1888 г. (тоже в Прав. Соб. 1888, I-III). Лебедева А. А. прот. О главенстве папы, или разности православных и папистов в учении о церкви. Спб. 1887 г. Хомякова А. С. Полное собр. сочинений II т. Замечания на его «Опыт катехиз. изложения учения о церкви» Горского А. В. в ст. «Из архива А. В. Горского». Богосл. Вестн. 1900 г. ноябр. 520–543 стр. Соловьева В. С. Ст. «О церкви» и «Царство Божие и церковь» в «Полн. собр. сочин.» III и IV т. Овербека. Бесспорные преимущества прав—кафолич. церкви пред другими христ. исповеданиями. Спб. 1883. (тоже в Хр. Чт. за 1882–1883 г.). Кремлевского Н. Нужна ли церковь христианину? Спб. 1902 г. Евсевия архим. О православной Христовой церкви (Приб. к твор. оо. ц. в рус пер. 1843, I). Иванцова Н. М. О церкви единой, святой, кафолической и апостольской. Введение (Пр. Об. 1877 г. II т.). Тернера. Церковь (там же, 1884 г. II т.). Об учреждении Иисусом Христом церкви на земле (Христ. чт. 1839 г. III т.; 1860 г. I т.) Глава церкви –

Господь наш Иисус Христос, (там же, 1843 г. I т.) Осинина И. Т. О коренных свойствах и истинном значении церкви Христовой (там же, 1862 г. I т.). Корсунского И. Н. проф. Определение понятия о церкви по сочинениям Филарета, митр. московского (там же, 1895 г. июль авг.). Кирилловича А. Учение Канта о церкви (Вера и Раз. 1893 г. II). Баженова В. Учение И. Златоуста о церкви (Стран. 1892 г. янв.) – Успенского П. Учение св. Киприана, еп. карфаг., о церкви (Чт. в общ. люб. дух. Пр. 1884 г. I ч.). Гетте. О власти в церкви (Вера и Раз. 1885 г. I). Ястребова М. Ф. Что такое церковь? (Тр. Киев., Ак. 1902 г., апр.). Богдашевского Д. И. О церкви (там же, 1904 г. февр.), Особые преимущества прав. кафедр. церкви (Пр. Соб. 1857 г., IV). Антония еп. Нравственная идея догмата о церкви (Вера и Церк. 1901 г. II т.). Савинского С. Царство Божие и церковь по учению евангелий (Вера и Церк. 1906 г. I кн.). Щеголева Н. Судьбы церкви Божией на земле (Тр. Киев. Ак. 1860 г. I–III кн.). Е. П. О судьбе церкви Божией на земле (Вера и Церк. 1906 г. 6–7 кн.). Троицкого И. Об Иисусе Христе, как главе церкви, и о церкви, как теле Христовом (Рук. для с. п. 1900 г. №№ 4–8).

⁴⁸¹ - В Простр. Катех. (о 9 чл.) дается такое понятие о видимой церкви: «церковь есть от Бога установленное общество человек, соединенных православною верою, законом Божиим, священноначалием и таинствами». Краткость определения объясняется тем, что катехизис есть «первоначальное учение о православной вере». Но при частнейшем раскрытии учения о церкви там же утверждаются все основные положения, входящие в понятие о церкви, предложенное в более обширной формуле.

⁴⁸² - Должно однако иметь в виду, что понятия "церковь" и «царство Божие» или «царство небесное» – понятия не тождественные, хотя и близкие, почему нельзя совершенно отделять церковь от царства Божия. Между ними есть различие и в отношении существа, и в отношении времени, и в отношении объема. Истинное царство Божие может быть найдено только в церкви, а не вне ее, но сама церковь не есть царство Божие. Она только вводит человека в царство Божие, преобразует его для этого царства сосредоточенными в ней

божественными силами и средствами. Посему многое, прилагаемое в Писании к царству Божию, не приложимо к церкви.

⁴⁸³ - Сн. изображение церкви, как возлюбленной невесты, в ее отношениях к небесному Жениху, в кн. Песнь Песней, также пророческие изображения народа Божия под образом жены или верной или неверной Богу, напр. Иерем. 3:1–20; Иез. 16 гл.; Ос. 1 и 2 гл.

⁴⁸⁴ - Свод святоотеческих изъяснений, сюда относящихся, можно найти в соч. Смирнова С. К. Предъизображение Господа нашего Иисуса Христа и Его церкви в ветхом аавете. Москва. 1852, 46–53 стр.

⁴⁸⁵ - В синодальном рус. переводе это место читается так: на верующих лежит обязанность, чтобы они истинною любовью все возвращали в Того, Который есть глава Христос, из Которого все тело оставляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви.

⁴⁸⁶ - Феофана еп. Толк. на посл. Ефес. 4:15–18. В дополнение к приведенному изъяснению здесь же приводятся, между другими, следующие святоотеческие толкования не довольно ясных слов ап. Павла. Св. И. Златоуста: «как дух, спущаясь из головного мозга, не просто сообщает, посредством нервов, чувствительность всем членам, но сообразно с каждым из них, и тому, который способен принять больше, больше и сообщает, а который – меньше, тому – меньше (ибо дух есть корень жизни): так и Христос. Так как наши души так же зависимы от Него, как члены от духа, то Его промышление и раздаяние даров, сообразно с мерою того или другого члена, производит возвращение каждого». Блаж. Феодорита: «Владыка Христос, яко глава, разделяет духовные дарования и чрез то сочетавает члены тела в единое стройное тело». И. Дамаскина: «Христос главенствуя над нами, преподает нам Себя и чрез то сочетавает нас с Собою и друг с другом; вследствие чего мы имеем взаимное сгармонирование, хотя каждый подаяние Духа получает в такой мере, как может вместить».

⁴⁸⁷ - Злат. На Ефес. Бес. III, 2.

⁴⁸⁸ - Есть понимание слова *τό πλήρωμα* в Еф. 1:23 в смысле «восполнения», «пополнения», а всего изречение апостола – в том смысле, что церковь дополняет Христа. «Церковь – исполнение Христа, говорит преосв Феофан, может быть, подобно тому, как дерево есть исполнение семени. Что в семени совмещено сокращенно, то в полном развитии является в дереве. И Господь Христос сказал о Себе: аще зерно горчишно, пад на землю, умрет, мног плод сотворит (Иоан. 12:24) По смерти Его, воскресении и вознесении, в каком обилии стали прилепляться к Нему верующие, а дотоле Он будто один. И точно, – спасенное и обоженное в Господе Иисусе Христе человечество, и одно все совмещает... Сам в Себе Он полон и всесовершен; но еще не во всей полноте привлек к Себе человечество. Оно постепенно все более и более общится с Ним, и чрез то как бы Его пополняет, – делу Его давая приходить чрез сие в полноту исполнения». (На Ефес. 1:23).

⁴⁸⁹ - Блаж. Иероним, объясняя Еф. 5:30–31, говорит: «слова сии в переносном смысле относятся ко Христу и к церкви. Адам прообразовал Христа, Ева – церковь. Как из Адама и Евы родился весь род человеческий, так от Христа и церкви народилось и нарождается все множество верующих, которое, составляя единое тело, опять влагается в бок Христов, и наполняет место ребра, став в едину плоть с Ним, как с мужем. Об этом и Сам Господь в евангелии молился (Иоан. 17:21)». Твор. блаж. Иеронима в рус. пер. XVII ч. 359 стр.

⁴⁹⁰ - Соединяющийся с православною церковью исповедует по ее наставлению: «верую и исповедую, яко церкви святой православно-кафолической основание, глава и наивысший архиерей и архипастырь есть Господь наш Иисус Христос и яко церкви сея правитель и кормчий есть Дух Святой». (Чин присоедин. иноверцев). Согласно с этою формулою рассуждает и преосв. Феофан: «в устроении всего потребного ко спасению преимущественно действовал Господь Иисус Христос, нераздельно однако же от Духа Св., а в содевании спасения каждого преимущественно действует Дух Св. нераздельно однако же от Господа Спасителя» (Письма к одному лицу в С.-

Петербурге. Спб. 1881 г., стр. 52). Эта последняя формула помогает примирить слова чина присоединения со словами «Посл. вост. патр.» (чл. 10): «Господь наш Иисус Христос Сам, как глава, держа кормило правления церкви, управляет ею посредством св. отцев. Для сего Дух Св. частным церквям законно основанным и законно состоящим из членов, поставил епископов, как правителей, пастырей» и т. д. Впрочем, в самом этом месте дается понять, что Христос Спаситель управляет церковью чрез Духа Св., с Ним, конечно, нераздельного и неразлучного. Итак, Дух Святой может быть назван «непосредственным» правителем церкви, неразлучным однако с главою ее, Господом Спасителем.

⁴⁹¹ - Ирин. Прот. ерес. V кн. XVIII, 2.

⁴⁹² - Там же, V кн. XXXVI, 2. Сн § 104, 356 стр.

⁴⁹³ - Наименование Духа Св. «владычествующим», или «управляющим», и «живоначальным» встречается между прочим у св. Иоанна Дамаскина в слове на Преображение. Сн. Катанского проф. О главе церкви Христе Спасителе и Духе Св. Параклите. Церк. Вестн. 1895 г. № 18, 560 стр.

⁴⁹⁴ - К этому можно прибавить и в таинстве евхаристии преложение св. даров совершается Духом Св.

⁴⁹⁵ - Письма к одному лицу. Спб 1881 г. 48–52 стр.

⁴⁹⁶ - Все четыре свойства, приписываемые церкви в никео-цареградском символе, сполна приписываются ей и в одном из более древних символов, именно в символе, который употреблялся в церкви кипрской и церквях малоазийских (см. у Чельцова. Древние формы символа 62 стр.). Все же другие апостольские символы говорят или об одном, или о двух, или о трех свойствах церкви, но именно о тех, которые указаны в никео-цареградском символе, так что в совокупности и эти последние символы усвоят церкви те же четыре свойства, какие перечислены во вселенском символе (см. у Чельцова).

⁴⁹⁷ - Убавление и прибавление числа свойств церкви при изложении учения о церкви – обычное явление в инославном богословии. У Беллярмина, напр., насчитано 15 свойств церкви, у Фомы Боциуса – даже целых 100, а тридентский собор

насчитывает только 2. Протестантское богословие (ортодоксальное), кроме перечисленных в символе, указывает обыкновенно еще два существенных или отличительных признака церкви: чистое проповедание слова Божия и правильное совершение таинств. См. о сем у Иванцова-Платонова в ст. «О церкви» Пр. Об. 1877 г. II т. 529 стр.

⁴⁹⁸ - Общение это состоит: 1) во взаимных внешних братских сношениях, 2) во взаимном признании действительности церковных актов, к совершению которых уполномочена каждая автокефальная церковь и 3) в общем участии в делах, касающихся нескольких автокефальных церквей или вселенской церкви. См. Остроумова М. А. проф. Очерк правосл. церк. права. Харьков 1893 г. 28 стр.

⁴⁹⁹ - «Una et sola est a Domino constituta». Слова св. Киприана карфаг. в пис. к Эпиктету (твор. св. Киприана в рус. пер. Киев. 1891 г. 1. Пис. 45, стр. 245).

⁵⁰⁰ - Василий В. в своих правилах (1 пр.) говорит, что древние «иное нарекли ересью, иное расколом, а иное самочинным сборищем. Еретиками (ἑρέσις) называли они совершенно отторгшихся, и в самой вере отчуждавшихся, раскольниками (σχίσματα), разделившихся во мнениях о некоторых предметах церковных и о вопросах, допускающих уврачевание, а самочинными сборищами (παράσυναυοῦράς), собрания, составляемые непокорными пресвитерами или епископами и ненаученным народом. Например, аще кто, быв обличен во грехе, удален от священнослужения, не покорился правилам: а сам удержал за собою предстояние и священнослужение и с ним отступили некоторые другие, оставив кафолическую церковь: сие есть самочинное сборище. О покаянии мыслити инако, нежели как сущие в церкви, есть раскол. Ереси же суть, например: манихейская валентинианская, маркионитская, и сих самых пепузиан. Ибо здесь есть явная разность в самой вере в Бога“.

⁵⁰¹ - Тертул. О давности, прот. ерет. 30 гл.

⁵⁰² - Филар. м. Разг. Между испыт. и уверенным 23–24 стр. Ср. 128–129 стр. Катех. о 9 чл.

⁵⁰³ - В древности утверждали такое мнение новациане и донатисты. Церковь осуждала их на соборах, обличала и через учителей своих. Против донатистов писали бл. Августин, Иероним, Опат. В новейшее время тоже мнение повторено кафарами и усвоено протестантами.

⁵⁰⁴ - В виду извращения смысла этого прошения молитвы Господней донатистами, на карфаг. соборе «определено и сие: аще кто полагает, яко самые слова молитвы Господней, в коих говорит: остави нам долги наша, святыми произносятся по смирению, а не по истине, да будетъ анафема» (130 прав.). Такое же осуждение произнесено собором на тех, которые говорят, что эти слова в молитве Господней «святые не о себе глаголют, поскольку им уже не нужно сие прошение, но о других, – грешных, находящихся в народе их» (прав. 129).

⁵⁰⁵ - В подлиннике все это место читается так: ἵνα εἰδῆς, πῶς δεῖ ἐν οἴχῳ Θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος, στίλο, καὶ ἑδραῖωμα τῆς ἀληθείας. Καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶ τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον: Θεὸς ἐφανερώθη.

⁵⁰⁶ - Филарета арх. Прав. Догм. Бог. § 299.

⁵⁰⁷ - Ирин. Прот. ерес. кн. III, IV, 1.

⁵⁰⁸ - Ориг. На Матф. § 47. Сн. Тертул. О давности, прот. ерет. 28 гл. Кирил. иер. Оглас. поуч. XVIII, 23.

⁵⁰⁹ - Посл. к Александру, еп. констант., по поводу ереси Ария. См. Деян. всел. соборов в рус. пер. Каз. 1859 г. I т. 61 стр.

⁵¹⁰ - Август Sermo de Symbolo с. 6.

⁵¹¹ - Злат, На пр. Исаию, бес. IV, 2. Сн. на Иезек. Бес. II, 2; на Псал IX 6.

⁵¹² - См. у Макария митр. Введение в правосл. богословие, § 136. Сн. Филарета арх. Прав. Догм. Бог. § 299.

⁵¹³ - Макария м. Введение в прав. богосл. § 137.

⁵¹⁴ - Чельцова И. Древние формы символа. 190–191 стр. См. так же: Лебедева А. А. прот. О главенстве папы. 61–62 стр.

⁵¹⁵ - Окружное послание единой, святой, соборной и апостольской церкви ко всем православным христианам. 1848 г. § 12.

⁵¹⁶ - Там же, § 17.

⁵¹⁷ - Св. Мария египетская провела 47 л. в пустыне в покаянии, и достигла такого совершенства, что, не учившись и не видав человеческого лица в продолжении всего пребывания в пустыне, говорила словами св. Писания. Факт весьма замечательный. См. Четьи-Минеи под 1 апр.

⁵¹⁸ - См. напр. III вс. соб. 7 пр.; VI вс. соб. 1 пр.; VII вс. соб. 1 пр. и др.

⁵¹⁹ - Наименование церкви соборною в славянском переводе символа – не первоначальное. В более древнейших славянских переводах символа греч. χαθολιχ «кафоликию», а перевод словом «соборная» принят уже после (А. Гезен. История славянского перевода символов веры Спб. 1884 г. См. рецензию проф. Г. А. Воскресенского Спб. 1886 г.). Но такой перевод признают не точным, не соответствующим главному и наиболее употребительному понятию подлинника, что, как будто, сознавали сами древние славянские переводчики, поставляя рядом «кафоликия и соборная» (рукоп. XIV–XV в.) и позднейшие (напр. в «Кн. правил»), восстанавливающие греч. «кафолическая» вместо «соборная». Греческое χαθολιχός – от хатà – по, сообразно и ѳλος – весь (не всякий, а) целый, полный, значит: всеобщий, повсюдный, вселенский, всемирный. У LXX и в новом завете это слово не встречается, а у древнейших христианских писателей (Феофила, Иустина, Климента ал., Иринея, Оригена, Дионисия ареоп., Тертуллиана и др.) употребляется для обозначения понятия «вселенскости» или «повсюдности». В Апост. пост. (VIII, 10) под кафолическою церковью разумеется та, которая «от концов земли до концов ее». Блаж. Августин говорит (De Genes ad liter. § 4): *ecclesiam, quae catholica dicitur ex eo, quia... per totum orbem diffusa est*. Григорий Вел.: *confiteor unam apostolicam et universalem ecclesiam... sanctam et catholicam, i. e. universalem congregationem sanctorum* (Symbol. 22. 24). Делают догадку справедливую, что слово χαθολιχῆ древние славянские переводчики не передали словом «вселенская» по следующей причине: тогда вселенная (ἡ οἰκουμένη) означала собственно византийскую империю (подобно тому, как у римлян *orbis*

terrarum – οἰχοῦμένη обнимала собственно площадь владений культурного мира) и церковью вселенскою называлась константинопольская, глава которой доселе носить титул патриарха вселенского (А. Гезен, на стр. 99). Следовательно, если переводчики не взяли термина «вселенский» с таким узким применением, то этим самым они засвидетельствовали, что кафоличность церкви нужно понимать неограниченно, – в смысле всемирности, не ограниченной повсюдности, предназначения ее для всей вселенной без изъятно, а не для οἰχοῦμένη в византийском или οἰβίς terrarum в римском смысле. Нужно заметить, что καθολική и οἰχοῦμένη не вполне тождественны и по своему непосредственному значению. Καθολική, обозначая всемирность церкви, главным образом указывает на собрание во едино того, что разрознено и рассеяно, иначе, – выражает идею единства во множестве и полного «по всему» (καθ' ὅλον) единодушия всех частей целого; момент объединения в этом слове преобладающий и господствующий пред всемирною распространенностью. Посему для жизни церкви этим заповедуется, что она «должна направляться не к автономическому обособлению частей, а к централизующему объединению их во всей вселенной» (т. е. во Христе Иисусе). «Еще меньше «соборностью» предрешается и санкционируется республикански – парламентарная «выборность». Последняя необходимо отсылает к обособленному равенству избираемых, между тем «соборность» постулирует к объединению, которое выше всякой раздробленности, независимо от нее и само сообщает ей свою важность». См. о сем ст. автора – ученого в «Церк. Вед.» 1906 г. № 2; «Что значит «соборная» (собственно «кафолическая») церковь в символе веры»?

⁵²⁰ - Катехизическое объяснение свойства «соборности» церкви совершенно в духе прямого значения слова, употребленного в подлинном тексте для обозначения этого свойства (καθολική). В рус. пер. «Посл. вост. патр.» (10 чл.) также говорится: «веруем... в святую, вселенскую (в подл. тексте – καθολικήν), апостольскую церковь, которая объемлет

всех и повсюду, кто бы они ни были, верующих во Христа» (πάντας τοὺς ἐν Χριστῷ πιστοὺς χαθόλου περιέχειν).

⁵²¹ - Игнат. Бог. Посл. к Смирн. VIII гл.

⁵²² - Филарета м. Сл. на освящение храма св. Алексия в с. Черкизове. 6 сент. 1825 г.

⁵²³ - Литература – Иннокентия архим. О происхождении иерархии новозаветной (Прав. Соб 1868 г. I и II т). Устройство церковной иерархии (там же 1858 г. I). Катанского А. А. Первый день воскресения Христова, как день учреждения христ. церкви и цер. иерархии (Ц. Вест. 1885 г № 13; 1886 г №№ 9–10). Виноградова И. Первый день воскресения Христова был ли днем учреждения хр. церкви и церк. иерархии? (там же 1886 г. № 9–10). Барсова Н. И. К учению древней всел церкви о времени учреждения иерархии в церкви Христовой (Вера и Раз. 1888 г. 14 кн.) Лебедева А. П. Духовенство вселенской церкви от времен апостольских – до IX в. Москва 1905 г. Его же. К вопросу о происхождении первохристианской иерархии (Бог. Вестн. 1907 г. 3 кн. и в Бог. энцикл. VIII т.). Экземплярского В. Библейское и святоотеческое учение о сущности священства. Киев. 1904 г. Кремлевского П. свящ. Оправдание пастырства (Хр. Чт. 1907 г. I т.).

⁵²⁴ - Лебедева А. П. Духовенство древней всел. церкви. 52 стр. примеч. 1.

⁵²⁵ - Упомянув о епископах и диаконах в Филиппах, апостол умалчивает о пресвитерах. Высказывали в древности (напр., св. И. Златоуст, за ним – блаж. Феофилакт и Экумений, а также блаж. Феодорит – в своих толкован. на посл. Филип.), высказывают и ныне, что под епископами здесь нужно разуметь и епископа или епископов и пресвитеров, исходя из того, что при епископе были непременно и пресвитеры, что в одной церкви бывает только один епископ, или что наименование «епископ» прилагалось в апостольское время и к пресвитерам. Но св. Епифаний, имея в виду Филип. 1:1, пишет: «где не оказывалось человека, достойного епископства, там место оставалось без епископа; где же была нужда и были люди, достойные епископства, там поставляемы были епископы. Так

как народа было немного и из них некого было ставить в пресвитеры (а по древнему правилу, при епископе, замечает проф. Лебедев, их всегда бывало несколько), то довольствовались одним местным епископом. А без диакона епископу быть невозможно. Церковь тогда не получила еще полного устройства, отчего в то время и было такое ее положение. В каждом деле не сначала все есть, но с течением времени все устрояется» (Ер. 75, 4). Не вполне верно и то, что в одной церкви мог быть и был только один епископ. В «Учении 12 апостолов» читаем: «поставляйте себе епископов и диаконов» (XV, 1). Речь обращена к одной общине или церкви. В парикии Павла Самосатского (т. е. в его епископском округе), кроме него самого, имелось на лицо несколько хореепископов, т. е. деревенских епископов (Евсев. Цер. ист. VII, 30). Церковные историки допускают случаи, когда в христианском городе существовало два и более епископов с отдельными общинами, особенно там, где христиане состояли не из одних иудеев, и не из одних язычников. Каллист и Ипполит, напр., были одновременно епископами Рима в нач. III в. См. Лебедева Духовенство древн. всел. церкви. 49–50 стр. Горского А. В. История евангельская о церкви апостольской. Москва 1883 г. 641 стр.

⁵²⁶ - Напр. Титом, Тимофеем и другими сотрудниками апостолов, которым предоставлено было поставлять епископов, пресвитеров и диаконов.

⁵²⁷ - Клим. рим. Коринф. I, 42 и 44.

⁵²⁸ - Так, св. Игнатий называет по именам епископов – Онисима (Ефес. 1 гл.), Дамаса (Магнез. 2 гл.), Поликарпа смирнского, Полибия (Трал. 1), пресвитеров – Васса и Аполлония (Магнез. 2), диаконов – Зотиона (Магнез. 2), Вурра (Ефес. 2).

⁵²⁹ - Игнат. ант. К Филадельф. привет.

⁵³⁰ - К Ефес. 6 гл.

⁵³¹ - К Смирн 8 гл. Сн. к Трал. 2 и 3 гл.

⁵³² - Ирин. Прот. ерес. кн. IV, XXVI, 2. 5

⁵³³ - Прот. ер. кн. III, III, 1. 3.

⁵³⁴ - Тертул. Прот. Марк. IV кн. 5. Климент ал. говорил об ап Иоанне: «по смерти тирана (ап Иоанн) возвратился с о. Патмоса в Ефес и по приглашению посетил ближайшие области язычников для того, чтобы, где поставить епископов, где устроить целые церкви, где поставить в клир кого-либо из указываемых Духом». Какой богач спасется. См. еще Строматы VI, 13.

⁵³⁵ - Терт. О давности, прот. ерет XXXII гл.

⁵³⁶ - Кипр. карф. Пис. 4, к Рогациану (Твор. в рус. пер. I т. 110 стр. по изд. 1891 г.).

⁵³⁷ - Пис. 36, к Корнелию (I т. 199 стр.).

⁵³⁸ - Пис. 47, к Корнелию о Фортунате (I т. 255 стр.) Св. пис. 54, к Флоренцию; пис. 17, к падшим; пис. 60, к Юбаяну.

⁵³⁹ - Так, Иаков, называемый братом Господним, был поставлен в епископа иерусалимской церкви ап. Петром, Иаковом и Иоанном (Евс. Церк. ист. II, 1). Лин поставлен был ап. Павлом и Петром в епископа Римской церкви, а ему преемствовал Анаклет (Ирин. Пр. ер. III кн., III, 3). Климент поставлен в епископа Римской церкви ап. Петром (Терт. О давности, пр. ерет. 32). Еводий, первый епископ антиохийской церкви, рукоположен также еп. Петром (Пост. ап. VII, 44), а Игнатий богоносец, преемник Еводия, рукоположен ап. Петром и Павлом (Злат. Похв. сл. священномуч. Игнатию). Поликарп, ученик Иоанна Богослова, посвящен был в епископа смирнской церкви им же (Терт. О давн., пр. ерет. 32). Тем же, вероятно, апостолом рукоположен во епископа Папий иерапольский (Евс. Ц. и. III, 39. Иерон. О знам. муж. 18). Дионисий ареопагит, обращенный в христианство ап. Павлом (Деян. 17:34), был первым епископом афинским и ап. Павлом же, вероятно, рукоположен (Евс. Ц. и. III, 4. Пост. ап. VII, 46). Тому же апостолу усвоят поставление Епафродита во епископа филиппийского (Феодор. На Филип. и 1 Тим.).

⁵⁴⁰ - Окружн. посл. единой, святой, соборн. и апост. церкви 1848 г. § 11, Напеч. в рус. пер. в Хр. Чт. 1849 г. II т.

⁵⁴¹ - Запрещение читать Библию прямо не выражено папизмом ни в соборных определениях, ни в символических

книгах, но в действительности оно существовало и существует в Римской церкви, и сделано это постепенно. Так, сначала было только запрещено переводить Библию на живые языки (на тулузском соборе, в XIII в.). Это запрещение было повторяемо различными папами. Папа Пий IV в 1564 г. повелел св. Писание внести в Index книг, запрещенных для чтения мирян, и дозволение мирянам читать Библию поставил в зависимость от речительства их пастырей в том, что они могут читать Библию без вреда для своих душ. Папа Пий VII в 1816 г. подверг осуждению все переводы Библии на народные языки, – переводы, изданные без церковного благословения. Папа Григорий XVI в 1844 г. решительно высказался против всех обществ, которые ставили задачей своею распространение Библии между простым народом. Папа Пий IX признал таковые общества за язву нашего времени. С запрещением переводов Библии тридентский собор канонизовал «Вульгату», т. е. перевод Библии на мертвый латинский язык, сделанный в IV в., признав этот перевод богодухновенным, достаточным для целей религиозно-воспитательных и для богослужебного употребления, при чем оригинальные тексты – еврейский и греческий – поставлены были ниже «Вульгаты» (Sess. IV).

⁵⁴² - Терт. Апол. 31 гл.; сн. 39 гл.

⁵⁴³ - Злат. На Матф. Бес. II, 5.

⁵⁴⁴ - Бес. о пользе чтения св. Писания (III т. 74 стр. и сл. по изд. Спб. 1897 г). См. еще: На Быт. Бес. XXXV, 1–2; О Лазаре III, 1–3. То же говорили и другие отцы и учителя, напр. Ориген (Прот. Цельса, VI), Василий В. (Пис. к Хилону, 39, – VI т. 101 стр. по изд. 1892 г.), Исидор Пелусиот (II кн. 3 пис.; IV, 133. 208; V, 38) и др.

⁵⁴⁵ - В молитве св Амвросия «пресвитерам, готовящимся к служению литургии», говорится: «иерей и жертва чудесне и неизреченне Ты Сам (т. е. Господь Иисус Христос) предложенный».

⁵⁴⁶ - Злат. На 2 Тим. Бес II, 3. Подробнее разъясняется это ниже, – в изложении учения об условиях действительности и действенности таинств.

- 547 - Постан апост II, 44.
- 548 - Χωρίς τοῦτων ἐχχλησία οὐ χαλεῖται. Посл. св Игнатия к Трал. 3.
- 549 - Посл к Смирн. 8 и 9 гл. Сн. к Магnez 7 гл.
- 550 - К Поликарпу, гл. 5
- 551 - Nulla ecclesia sine episcopo. Adv Marc. IV, 5.
- 552 - Кипр карф. Пис. 54, к Флоренц. Пуп. I т. 307 стр.
- 553 - Пис. 59, к п. Стефану о соборе; пис. 62, к Магну; пис. 60, к Юбаяну и другие письма. См. также "О единстве церкви» (II ч. 191–192 стр. по изд. в рус. пер. 1891 г.).
- 554 - Но 6 прав. гангрского собора: «аще кто кроме церкви особо собрания составляет и презирая церковь церковная творити хошет, не имея с собою пресвитера по воле епископа, – да будет под клятвою». Сн. VI всел. соб. пр. 31: II всел. соб. прав. 6; апост. прав. 31; ант. соб. 5 пр; Васил. В. пр. I.
- 555 - Павлова А. С. Участие мирян в делах церкви (Зап. Импер. Казан. Унив. за 1860–61 г). – Участие паствы в делах церковных (Хр. Чт. 1861 г. II т). Приклонского Н. К вопросу об участии общества в делах церкви (Странник, 1902 г. Янв.) Лебедева проф. Духовенство древней всел. церкви. II отд. 1 и 2 гл.
- 556 - Клим. рим 1 Коринф 37 гл.
- 557 - Игнат. ант. К Поликарпу, 6 гл.
- 558 - Его же. К Ефес. 4 гл.
- 559 - Ориг. На Матф. 61 гл.
- 560 - Кипр. карф Пис. 17, к падшим (I ч. стр. 129, изд. 1891 г.).
- 561 - Пис. 13, к клиру (I ч. 133 стр). Позднее, св. Исидор Пелусиот писал, что епископы и пресвитеры первенствующей церкви более сохраняли, нежели попирали общее равенство всех христиан, признавая, что их «служение подлежит ответственности, а не власть не судимая, отеческая попечительность, а не самоуправное самозаконие, домостроительная распорядительность, а не безотчетное

властвование». III кн. 216 пис., – в рус. пер. II ч. 306 пис 248 стр.

⁵⁶² - Кипр. карф. Пис. 14. 42 43 и 47 (1 ч. 136 213. 221. 267 стр.). Тертул. О покаянии, 9 гл. Ориг. На Быт. Бес. X. Евсев Церк. ист. V, 28.

⁵⁶³ - Апост. пр. 41: гангр. соб. 8 пр; антиох. соб. 25 пр.; сн. Апост. пост. III, 3–4.

⁵⁶⁴ - Кипр. карф. Пис. 14, к пресв. и диак. рим. и пис 43, к Антон. (I ч. 136 и 221 стр.). Евсев. Церк. ист. V, 16. Сн. Лебедева проф. Духовенство древней всел. церкви. 116–117 стр.

⁵⁶⁵ - Кипр. карф. Пис. 25, 30, 47 и 56 (I ч. 161. 180. 267–270. 316 стр.). Сн. Пост. ап. VIII, 4, где изображается, как происходило избрание епископа в древности. См. также у Евсевия (Ц ист. VI, 29) об избрании римского епископа Фабиана, у Григория нисского в жизнеописании Григория Чудотворца (VIII ч 170–175 стр.) об избрании епископа Александра.

⁵⁶⁶ - Об участии народа в избрании епископов в IV в говорят многие из отцев и писателей церковных, напр., Василий В. (VI т. 74 стр. по изд. 1892 г.), Сократ (IV, 2. 11 и др.), Созомен (VI, 24), Григорий Б. (Сл. 18, – II т. 133–134 стр. по изд. 1843 г.), Лев В. (Ер. 24 и 89), Амвросий мед. (Ер. 95) и др. См. о сем у проф. Лебедева. Духовенство древней всел. церкви 147 стр. и след.

⁵⁶⁷ - В окружном послании I-го всел. собора говорится: «по кончине кого-либо из епископов на его место может быть возведен и новообращенный, если только будет он того достоин, и народом избран». Деян. всел. соб. в рус пер. I т. 79 стр. Изд. 2. В правилах собора иппонийского в Африке (в конце IV в.) говорится: «никто не должен быть посвящаем, если за него нет ручательства народа». (Hefele. В. II, 57).

⁵⁶⁸ - Об этих беспорядках говорят отдельные отцы церкви, напр. св Златоуст (Сл. о священстве, III, 15), Григорий Б (Сл. 18 и 42; II т 133–134 стр. IV т. 43–44 стр), Сократ (VI, 11), и целые соборы, напр халкидонский (Деян всел. соб. IV т. 112–119 стр.). Раздоры иногда доходили до кровопролития, напр., при избрании папы Дамаса в IV в См у Лебедева. 153 стр.

⁵⁶⁹ - Лаодик. соб. 13 пр ; «да не будет позволяемо сбору народа избирати имеющих произвестися во священство».

⁵⁷⁰ - I вс. соб. 4 пр.; VII вс. 3 пр.; антиох. 19 пр. и др.

⁵⁷¹ - VII вс. соб. 3 пр.; сн. апост. пр. 30.

⁵⁷² - Литература. Лапина П. Собор, как высший орган церковной власти (Пр. Соб. 1906 г. I–III т.). Его же. Соборный принцип в восточных патриархатах (там же, 1908 г. 1–II т.). Остроумова М. А. проф. Очерк православного церк. права. Харьков 1893 г. § § 19–22. Павлова А. С. проф. Курс церк. права. Серг. пос. 1902 г. § § 82 и 90. Никадима, еп. Далматинского. Прав. церк. право. Рус. пер. Петрова. Спб. 1897 г. Поморцева А. свящ. Историческое обозрение соборов, бывших в первые три века христианства. Орел 1861 г. Заозерского Н. А. проф. О церковной власти. Серг. пос. 1894 г. Лебедева А. П. Духовенство древней всел. церкви. 191–202. 244–247 стр. Беляева А. Д. Вопрос о соборах в русской церкви. Бог. Вестн. 1892 г. май.

⁵⁷³ - Полагают, что первый такой собор (иерапольский) был даже раньше 150 г., следовательно, вскоре после падения Иерусалима. По свидетельству Евсевия (Ц. и. V, 16) соборы уже во II в. собирались часто и во многих местах Азии. По свидетельству Тертуллиана ок. 205 г. они собирались «в некоторых местах Греции (per Grecias) во «имя всех церквей», на которых рассуждали «сообща о важнейших предметах» (De jejuniis, с. 13). Фирмилион кесарийский в послании Киприану свидетельствует о том, что в Азии соборы собирались ежегодно (твор. Киприана, I т. 376 стр. изд. 2). По 37 прав. апост. «дважды в году да бывает собор епископов». Из многочисленных соборов II и III вв. имеются поименные упоминания по крайней мере о 18 соборах II-го в. и приблизительно о 40 соборах III-го века. См. Остроумова проф. Оч. церк. права. 156 стр.

⁵⁷⁴ - Различают поместные соборы IV и следующих веков: митрополичьи, собиравшиеся в митрополичьих округах (епархиях) под председательством митрополитов, и патриаршие, собиравшиеся в патриарших округах (диоцезах), под председательством патриархов. Первые были двух видов;

обыкновенные, собиравшиеся в каждой митрополии дважды или раз в год, и чрезвычайные, большие соборы, из епископов соседних митрополий под председательством старшего по посвящению, или по значению митрополии. Патриаршие соборы тоже были двух родов: или они составлялись из епископов одного патриаршего округа, или же на них присутствовали и другие патриархи (большие соборы). Остроумова. Оч. церк. права. 187 стр.

⁵⁷⁵ - Название "вселенский" таким образом не относится к числу членов собора и не выражает мысли о присутствии на соборе всей вообще иерархии христианского мира или даже большинства оной. Этим выражением указывается: 1) на участие в делах собора всех церквей в лице их представителей, или же чрез письменные заявления о своем голосе по данному вопросу; 2) на свойство самых предметов соборного рассмотрения, имеющих важность для всех церквей и 3) на обязательность соборных решений по вопросам догматическим для всей церкви и на все времена. Сн. Павлова проф. Курс церк права. 280 стр.

⁵⁷⁶ - Догматические определения и каноны вселенских соборов и принятые вселенскими соборами определения и каноны поместных соборов и отдельных отцев церкви находятся в «Книге правил»; определения, каноны и судебные решения – в «Деяниях» вселенских и поместных соборов. В русском переводе последние изданы Казанскою Духовною Академиею (в качестве прибавл. к Прав. Соб. 1859–1875 г. и в отд. изд.). Постановления соборов обычно утверждались императорскою властью. Значение императорского утверждения состояло лишь в том, что соборные постановления получали силу государственного закона, нарушение которого каралось законами уголовными.

⁵⁷⁷ - Павлова проф Курс церк. права. 280 стр.

⁵⁷⁸ - Соответственно этому и в последующее время общепризнанные вселенские соборы обыкновенно называются не только по месту их собрания (никийский, константинопольский, ефесский и т. д.), но и по числу своих

членов-епископов (напр. I-й вселенский – «собором 318 отцов», II-й – «собором 150-ти» и т. д).

⁵⁷⁹ - Павлова проф. Курс церк, права, 280–281 стр. См. еще ст. проф, Лебедева А. П. Об участии мирян на церковных соборах. Душеп. Чт. 1906 г. март.

⁵⁸⁰ - «Господь наш Иисус Христос устами сего святейшего собора определяет,» выражаются отцы III-го всел. собора (Деян. всел. соб. I т. 592 стр. по изд. 1859 г.). Они же вероизложение никейского собора называют верою, «определенною от святых отец, в Никеи граде, со Св. Духом собравшихся» (III вс. соб. 7 пр.). «Мы видим среди себя обращающегося Небесного Жениха», верили отцы IV всел. собора (Деян. IV т. 399 стр. по изд. 1865 г.). «Божиею благодатью определяем», выражаются отцы VI всел. собора (1 пр.).

⁵⁸¹ - «Тех, которые не признают сего (соборных решений), считаем чуждыми кафолической церкви», говорят отцы V-го всел. собора (Деян. V т. 371 стр. по изд. 1868 г.). «Да не отменяется символ веры 318 от-цев, бывших на соборе в Никее, но да пребывает оный непреложен», провозгласил II всел. собор (пр. 1), а потом и отцы VI всел. собора (1 пр.). Об общеобязательности определений вселенских соборов ясно говорится и в соборных посланиях к разным лицам.

⁵⁸² - «Если кто представит противное нынешнему постановлению, говорит напр. III-й всел. собор об одном из своих канонов, весь святой и вселенский собор определил: да будет оно недействительно» (Деян. II т. 14 стр. по изд. 1861 г.). «Поступающий вопреки сему (канону), яко дерзающий сопротивлятися великому собору, подвергает себя опасности исключения из клира», говорится в конце 2-го правила 1-го всел. собора.

⁵⁸³ - См. о сем: Иоанна еп. смол. Опыт курса церк. законоведения, II т. 343 стр. Соколова. Из лекций по церк. праву. 150–151 стр. Лапина. Собор, как высший орган церк. власти. Пр. Соб. 1906 г. II т. 487 стр. Бердникова И. Л. Практическое значение канонов вселенской церкви: в «Богосл. энциклоп.» VIII т.

⁵⁸⁴ - Ср. напр. I вс. соб. 6 пр. с II вс. соб. 3 пр. и IV вс. соб. 28 пр.; неокес. 15 с трул. 19; карф. 50 с трул. 29; ап. 5 и 51 с трул. 12; анк. 10 с трул. 6 и 40.

⁵⁸⁵ - Императоры никогда не были и не могут быть законным общепризнанным органом высшей власти в церкви. Ошибочно утверждение (напр. проф. Суворова в его «Курсе церк. права» I т. 62–66 стр.), будто в восточной церкви высшею властью над церковью некогда признавались византийские императоры, которые и заведовали всеми важнейшими делами церкви, издавали эдикты по догматическим вопросам и церковной дисциплине и пр. (т. н. цезаро-папизм). По существу церковь должна быть автономна в управлении своими внутренними делами и церковная власть совершенно независима от власти государственной. Если же бывали случаи и всегда возможны, что императорская власть вмешивалась во внутренние дела церкви, то это были проявления произвола, с которым церковь боролась и должна бороться. Носитель власти в церкви – церковная иерархия, епископат (по этому вопросу, кроме курсов церковного права, см. труд Рождественского Ф. Взгляд на отношение церкви и государства в новейшей русской богословско-философской литературе в связи с общей историей вопроса. Уч.-богосл. опыты студ. Киев. Акад. Вып. V, 177–454 стр). Но признавая епископат высшею властью, церковь никогда не усвояла и не признавала высшей власти в церкви и одному кому-либо из иерархов. Правда, епископы Рима рано начали обнаруживать притязания на главенство над всею церковью, но их притязания никогда не были признаваемы на востоке законными. Эти притязания были главнейшею причиною и разделения церквей, или точнее – отпадения Римской церкви от единства с кафолическою церковью. Равно не принята церковью т. н. «пентархия (πέντες – ἀρχὴ) патриархов», по смыслу которой высшая власть в церкви, когда нет вселенского собора, принадлежит совокупности пяти патриархов, равным между собою и независимым друг от друга. Такая теория высказана была еще в начале IX в. Феодором Студитом, а полное развитие получила у восточного канониста Феодора Вальсамона. С отпадением Рима от единства церковного эта

теория по необходимости превратилась в «тетрархию патриархов», но так и осталась «теориею». У некоторых восточных писателей XI-го и следующих веков высказывалась еще мысль, что главою восточной церкви нужно признавать патриарха константинопольского и что ему подчинены остальные патриархи. Бывало, что константинопольские патриархи даже назначали патриархов на другие восточные кафедры и делали предписания для всего востока, вообще являлись почти тем же, чем являлись папы на западе (см. Лебедева А. П. проф. Очерки внутренней истории византийско-восточной церкви IX–XI в. (Москва 1902 г.) и XI–XV в. (изд. 2, Москва. 1902 г.) и История греко-восточной церкви под властью турок. (Спб. 1904 г. 2 изд). Но это происходило не по праву. Правовое сознание церкви никогда не подчиняло константинопольскому патриарху прочих патриархов, а выделяло его лишь первенством чести, а восточные патриархи давали и отпор притязанием на главенство над ними. Равно, если ему с конца VI в. усвоится титул «вселенский», то не в смысле усвоения верховной власти над всем миром.

⁵⁸⁶ - Таковыми соборами римскою церковью признаются именно следующие: VIII-м вселенским собором – константинопольский IV-й, бывший в 869 г. против патр. Фотия, IX-м – латеранский I, бывший в Риме, в латеранской базилике, в 1122 г., X-м – латеранский II, в 1139 г., XI-м – латеранский III, в 1179 г., XII-м – латеранский IV, в 1215 г., XIII-м – лионский I, в 1245 г., XIV-м – лионский II, в 1274 г., XV-м – виенский, во Франции, в 1311 г., XVI-м – констанский, 1414–1418 г, XVII-м – базельский, в 1431–1443 г., XVIII-м – ферраро-флорентийский, 1438–1439 г., XIX-м – латеранский V, в 1512 г., XX-м – тридентский, 1542–1563 г., XXI-м – римский, 1854 г. и последним, XXII-м – ватиканский, в 1870 г., провозгласивший непогрешимость папских постановлений и решений, издаваемых им *ex cathedra* или *ex officio*.

⁵⁸⁷ - Курганова Ф. А. проф. Исторический очерк греко-болгарской распри. Пр. Соб. 1873 г, III ч. 102 стр. и след. Ср. еще ответное послание русского Св. Синода (от 1903 г.) на

послание (от 1902 г.) константинопольского патриарха. Церк. Вестн. 1903 г. № 25.

⁵⁸⁸ - Например: проф. Н. А. Заозерский. О церковной власти 412–444 стр., – Беляев А. Д. проф. О соединении церквей. Серг. пос. 1897 г. 101–102 стр., – епископ Сергей в ст. «Что нас разделяет со старока-толиками? «Церк. Вестн. 1902 г. № 45, – проф. А. Ф. Гусев. Старокатолический ответ на наши тезисы. Пр. Соб. 1903 г. Янв. 123–124 стр. Лапин Н. в ст. Собор, как высший орган власти. Пр. Соб. 1903 г. дек. 643–645 стр. Некоторые впрочем думают и иначе. Так, по мнению проф. А. П. Лебедева, «раскол патриарший положил конец вселенским соборам»... Патриарх римский «отделился от союза с восточною церковью», а «без согласия всех (т. е. пяти) патриархов не может быть вселенского собора, – так мыслила древняя церковь,... не может быть истинно-вселенского собора «ни на востоке, ни на западе» (Духов. древн. всел. церкви 245–246 стр.). Таких же мыслей, по заявлению проф. Лебедева, держался и митр. Филарет (Разг. между испыт. и уверенным. Спб. 1815 г. 61 стр.). Но вследствие отпадения от католической церкви хотя бы и первейшего патриарха, церковь не перестает быть церковью, а, следовательно, не лишается права созывать и вселенские соборы. Митр. Филарет в другом случае, в 1860 г. находил «мысль о соборе вообще не удобоисполнимою в настоящих обстоятельствах» лишь по соображениям политического характера (см. Собр. мнений и отзывов м. Филарета по делам прав. церкви на востоке. Спб. 1886 г. 105 стр.).

⁵⁸⁹ - Трудность созвания вселенского собора ясно показана в указанной ст. преосв. еп. Сергия. Церк. Вестн. 1902 г. № 45.

⁵⁹⁰ - «Что такое, скажешь, действо? Что такое дарование? Что такое служение?» спрашивает св. И. Златоуст и отвечает: «только различные названия, а предмета одни и те же. Ибо он (т. е. апостол) называет (в других местах) и дарование и служение действом». И по мысли блаж. Феодорита, апостол «одни и те же дары назвал дарованиями и служениями и действиями». См. у еп. Феофана. Толк. на 1Кор. 12:5–6.

⁵⁹¹ - Литература. – Феофана еп. Толк. на 1 Коринф. XII гл. Голубева М. А. Обзорение посланий ап. Павла к Коринфянам. I

т. Спб. 1861 г. Михайловского В. прот. О дарах Св. Духа в первенствующей церкви. Спб. 1868 г. 2 изд. Глаголева Д. свящ. Второе великое путешествие ап Павла. Тула. 1893 г. 300–319 стр. Муретова М. Д. Пророчество и языкоговорение (глоссолия), как знамения для верующих и неверов (Бог. Вестн 1904 г. июль–авг.). Фивейского М. свящ. Духовные дарования в первоначальной христианской церкви. Оп объясн. 1Кор. XII–XIV гл. Москва. 1907 г. (отзыв в «Проток. Совета Моск. Дух. Ак.» за 1907 г. 20 дек.).

⁵⁹² - Злат. На 1 Кор. Бес. XXIX, 3. Сн. Кирил. иер. Огл. поуч. V, 11; Кирил. алекс. На Иоан. XI, 40.

⁵⁹³ - Злат. На 1 Кор. Бес. XXIX, 3.

⁵⁹⁴ - Там же. Сн. Феодор. блаж. На 1Кор. XII, 10.

⁵⁹⁵ - Св. Ириней свидетельствует, что в его время были еще такие, которые, имея в себе Духа Божия, говорили всякими языками (Евсев. Церк. ист. V, 7). Св. И. Златоуст спрашивает: «почему апостолы получили прежде других (даров) дар языков?» и отвечает: «потому что должны были ходить повсюду. Как при столпотворении один язык разделился на многие, так тогда (в первые времена церкви) многие языки часто принадлежали одному человеку. Один и тот же говорил на персидском, на римском, на индийском и многих других языках, по внушению Духа. Такое дарование называлось даром языков, потому что (владевший им) мог говорить вместе на многих языках» (На 1 Кор. Бес. XXXV, 1). «Это было чувственным знамением, т. е. такая речь, – потому что ее слышали чувством телесным, – но это чувственное знамение делало явную для всех духовную и невидимую благодать Духа» (Бес. о пользе чтения св. Писания, – III т. 79 стр. по изд. Спб 1897 г.). Так понимали глоссолалию и другие учителя церкви, напр. Тертуллиан (Пр. Марк. V кн.). Ориген (На Исх Бес. XIII и др.), Кирилл иерус. (Огл. поуч. XVII, 16), Григорий Б. (Сл. 41, на Пятидес.), блаж. Иероним (Пис. 39, к Марцелле), блаж. Августин (Слова на Пятидесятницу), Григорий Двоеслов (На Еванг. бес. 4, 29 и 30). Это же понимание выражено в церковной песне: «егда снизшед языки слия, разделяше языки Вышний; егда же огненные языки раздаяше, в соединение вся призва».

⁵⁹⁶ - Что касается состояния имевших дар языков во время речи, то его, кажется, можно так представлять. По выражению апостола, говорить языками тоже самое, что говорить духом (1Кор. 14:2. 14–16). Это, надо думать, есть такое состояние, в котором человек высшей стороной своего духовного существа, облагодатствованного в христианстве, восторгался к Духу Божию, ощущал в себе Его действие и совершенно отдавался Его влечению. Вследствие этого в человеке, т. е. в его духе, дышал Дух Божий, дышущий, идеже хочет, и ходатайствовал о нем глаголами, которые за несколько мгновений пред тем были совершенно непонятны для самого говорящего, с сохранением им, конечно, самосознания; в своем состоянии он, по апостолу, назидает себя (1Кор. 14:4), что ясно предполагает самосознание. Сн. Филарета митр. Сл. в день Знамения пресв. Богородицы. Слова. Изд. 1845 г. I ч. 416 стр.

⁵⁹⁷ - Непосредственное одарение (нисшествие Св. Духа) Корнилия с домом и даже прежде крещения имеет оправдание в совершенно исключительных обстоятельствах (Деян. 10:1–48).

⁵⁹⁸ - Св. И. Златоуст по этому поводу говорит: «я не имею нужды в знамениях. Почему? Потому, что и без дарования знамения я научился веровать во Владыку. Неверующий имеет нужду в залоге, а я, верующий, не нуждаюсь ни в залоге, ни в знамении, но хотя и не говорю языками, однако знаю, что я очищен от грехов. Те (недавно отставшие от идолов) тогда не поверили бы, если бы не получили знамения; поэтому им и давались знамения, как залог веры, которою они веровали, так что знамения давались им не как верным, но как еще неверным, чтобы они сделались верными. Так и Павел (в 1Кор. 14:22) говорит: знамения не верующим, но неверным» (На Пятидес. Бес. I, 4). И еще: «когда вера была нежною, когда она еще недавно насаждена была в душах людей, то со всех сторон окружена была великими попечениями; а когда она укрепилась, укоренилась и поднялась на высоту, когда наполнила всю вселенную, тогда, наконец, Христос отнял ограды и уничтожил подпорки. Поэтому вначале и недостойным были подаваемы дарования, потому что в древности для веры нужна была эта помощь, и чтобы они, устыдившись дара, оставили нечестие;

теперь же и достойным они не даются, потому что сила веры уже не имеет нужды в такой помощи» (О надпис. кн. Деян., Бес. 1, 3). «Если бы не было знамений, то каким образом апостолы, будучи гонимы, притесняемы, подвергаясь узам и страху, не имея в себе ничего привлекательного, ни красноречия, ни знатности, ни богатства, ... и притом восставая против целых народов и возвещая такие истины (как христианские), – как они произвели убеждение?.. Как они убедили?» (На 1 Кор. Бес. VI, 2). По мысли св. отца, и вообще начало новых периодов в истории божественного домостроительства, когда происходило особенное, необыкновенное, всегда сопровождалось чудесами, которые помогали людям покоряться водительству божественного мироправления (На Матф. Бес. XIV, 3). В том же духе рассуждал блаж. Августин См. О граде Бож. XXII, 8.

⁵⁹⁹ - Феофана еп. Толк. на посл. Ефес. 4:7. По изд. 1882 г. 248–250 стр. В изд. 1879 г. находится еще такое пояснение: «дарования эти теперь не так видны в каждом, как в членах церкви первенствующей.. Но коль скоро кто займется делом спасения, как должно, и потрудится над очищением сердца, особенность дара его тотчас обнаруживается: он начинает действовать сим даром – во очию всех» (стр. 246).

⁶⁰⁰ - Памятник, известный под именем «Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων», – “Учение 12-ти апостолов», или, по более пространному и вероятнее – первоначальному надписанию: «Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦς ἔθνεσιν» – «Учение Господа (преданное) народом чрез 12 апостолов», найден был митр. никомидийским Ф. Вриеннием в библиотеке иерусалимского подворья в Константинополе и издан им в 1883 г. Имеется в рус. переводе К. Попова под заглавием: Учение 12-ти апостолов. Изд. 2, Киев. 1885 г. и прот. И. Соловьева. У последнего греческий текст с русским переводом. Москва 1886 г. Оба перевода с введением и примечаниями. Написание этого памятника, известного в древности многим церковным учителям, напр. Клименту ал. (Стром. I, 20; сн. Уч. 12 ап. 3 гл.), Евсевию (Ц. и. III, 25), Афанасию ал. (39 праздн. посл.) и некоторыми даже приравнивавшегося к книгам св. Писания,

относится не позднее, как к середине II в. Вриенний относит написание к 120–160 г., Гарнак – к 135–165 г.

⁶⁰¹ - См. о сем у проф. Лебедева А. П. «Харисматические учителя первенствующей церкви, I и II веков» и «Вселенские миссионеры II христ. века» в кн. «Духовенство древней вселен. церкви».

⁶⁰² - Преимущества двенадцати апостолов, по разъяснению А. В. Горского, состоят в следующем: 1) они непосредственно от Иисуса Христа получили свое звание и посланничество, равно как также непосредственное от Иисуса Христа наставление в том, что они должны возвещать міру; 2) они имели такое обилие причастия Духа, которое всему их учению и всем правилам, ими преподаваемым, сообщало характер непреложной истинности, не требующей никаких более подтверждений и свидетельств. Изволися Духу Св. и нам – вот основание всех их определений и учения; 3) совершенное всех их согласие в учении, так что кто осмеливался противоречить одному, тот противоречил всем; 4) видение ими Иисуса Христа, Которого они должны были быть свидетелями – очевидцами, в особенности же то, что они были свидетелями Его восстания от мертвых; 5) посланничество их во вся языки до последних земли, в концы вселенной, от востока до запада, основание и попечение о всех церквях; 6) такое обилие в чудесных дарованиях, что казались они в них не способностью, не силою, но как бы непрерывным сверхъестественных сил действом. Они говорили на неизвестных им прежде языках, изгоняли духов, уничтожали силу ада, врачевали больных, воскрешали мертвых. Им одним дано было сообщать другим самый дар чудотворений (Злат. На Деян. Бес. XVIII, 3); 7) наконец, право писать канонические послания. В своих преимуществах все апостолы были равны. См. История евангельская и церкви апостольской. Москва. 1883 г. 926–633 стр. Сн. Филарета м. Библия. история. 572 стр.

⁶⁰³ - Евсев. Церк. истор. III, 37. По именам Евсевий называет лишь Кодрата (III, 37) и Пантена (V, 10), мужей II века.

⁶⁰⁴ - Смысл этого выражения не ясен. Вриенний видит здесь указание на символические действия, подобные действиям древних пророков (Ис. 20:2 и сл.; Иерем. 19 гл.). По мнению

других, здесь указывается на безбрачную жизнь пророков. См. у Попова. Уч. 12-ти апостолов в рус. пер. 37 стр.

⁶⁰⁵ - Заповеди, XI-я. Здесь же описывается и действие речей пророков. Сн. Евсевия. Церк. ист. V, 18, где дается характеристика ложных пророков, монтанистических.

⁶⁰⁶ - Евсев. Церк. ист. V, 24.

⁶⁰⁷ - Осинина И. Т. Ирвингианство (Хр. Чт. 1859 г. II т: там же см. еще: 1861 г. 11–12 кн. и 1864 т. 9 кн.). Фивейского М. Шотландский проповедник Эд. Ирвинг и его последователи (Пр. Об. 1886 г. 7–12 кн.; 1887 г. 9. 11 кн.). Разбор ирвингианизма в ст. Орлова Н. Ирвингизм (Пр. Об. 1875 г.; II кн.; 1876 г. 2 кн.; 1877 г. 7 кн.). Богосл. Энцикл. V т. изд. ж. «Странник», ст. «Ирвингиане,» 1010 стр.

⁶⁰⁸ - Игнат. Бог. Посл. Филадельф. 3.

⁶⁰⁹ - Ирин. Прот. ерес, V кв. XX, 1; сн. III кн. XXIV, 1.

⁶¹⁰ - Кипр. О единстве церкви. II т. 181 и 188 стр. по изд. 1891 г. Подробнее раскрывается св. Киприаном мысль о невозможности спасения вне церкви для отпавших от нее в раскол или ересь в письмах по вопросу о крещении еретиков.

⁶¹¹ - Иерон. На пр. Иоилия, III, 1 (XII т. 402 стр. в рус. пер): На пр. Иезек. VII, 15–16 (X т. 88 стр) Сн. На пр. Амоса, IV, 7–8 (III т. 64–65 стр.).

⁶¹² - Август. De unit, ecclesiae, с. 2. 19. Epist. CLII a Serm. ad Caes. eccles. pleb. n, 6. Многие другие свидетельства св. отцев о том же указаны в ст. «О православной Христовой церкви» (Приб. к тв. отц. ц. 1843 г. 1 ч. 236–238 стр.; воспроизводятся и упр. Макария Пр. Догм. Бог., § 170).

⁶¹³ - Феодор. На пр. Иезек. Предисл.

⁶¹⁴ - Такое объяснение происхождения учения о невозможности спасения вне церкви предложено Ад. Гарнаком в курсе «Истории догматов» и «О сущности христианства» (XI лекция). Разделяется оно и другими представителями неверующего либерального богословия. См. ст. Светлова П. прот. Догматическое учение о необходимости церкви для спасения в научно-апологетическом освещении. Хр. Чт. 1903 г. I. 369 стр.

⁶¹⁵ - Афанас. В. На Матф. XII, 31 (IV ч. 442 стр. по изд. 1903.).

⁶¹⁶ - Григ. нис. О младенцах, преждевременно похищаемых смертью (IV ч. в рус. пер).

⁶¹⁷ - Например, Филарет, митр. московский, Платон, митр. киевский, еп. Феофан (Говоров), преп. Серафим Саровский, проф прот. Сергиевский и др.. из светских – А. Муравьев. А. С. Хомяков и другие славянофилы. Собрание их мнений см. в кн. прот. Остроумова Ст. Письма о православном благочестии. Москва. 1886 г. 205–209 стр.

⁶¹⁸ - Когда апостолы и христиане иерусалимские при кончине Богоматери оплакивали свое сиротство, пресвятая Дева, по приводимому в Четьи-Минее (под 15 августа) сказанию, «даде известование плачущим, яко не имать оставити их в сиротстве по Своем преставлении: не точию же тех, но и весь мир имать посещати, назирати и помоществовати страждущим». История церкви исполнена бесчисленными опытами покровительства Божией Матери роду человеческому.

⁶¹⁹ - В подтверждение той же мысли о ходатайстве святых, сущих на небе, за живущих на земле нередко приводят еще слова ап. Петра: потщуся же и всегда имети вас по моем исходе память о сих творити (2Петр. 1:15), понимая изречение апостола с такою перестановкой слов: «буду стараться и после моего отшествия иметь вас всегда в памяти», т. е. каждодневно и непрерывно вспоминать, и отсюда выводят мысль, что святые и по смерти помнят оставшихся здесь и молятся за них. Но более согласно с подлинным текстом и связью речи слова апостола понимать просто: буду стараться, чтобы вы и после моего отшествия из этой жизни имели возможность всегда (посредством моего послания) приводить себе на память наставления к добродетельной жизни и благовестие о Боге и Христе, т. е. преподанные апостолом и изложенные в послании христианские истины.

⁶²⁰ - Против Вигилияncia. Твор. блаж. Иеронима в рус. пер IV ч. Киев. 1903 г. 299–300 стр.

⁶²¹ - “Если бы отшедшим от сей жизни, говорит святой Григорий нисский, можно было выразить свое соболезнование пред злостраждущими: они горько сожалели бы о бедной жизни оставшихся на земле, что они не созерцают премирной и невещественной Красоты, престолов, начальств, властей, господств, ангельских воинств, горняго града и пренебесного торжества тех, коих имена написаны на небесах, не созерцают той неизреченной Красоты, Которой созерцание обещано чистым сердцем, – Красоту, превосходящей всякую надежду и непостижимой никаким гаданием». См. Слово о усопших. Твор. Григория нисск. в рус пер. VII ч. 497–498 стр.

⁶²² - Григория Двоесл. На Иов. XII, 26.

⁶²³ - Ориген высказывал такую мысль: «во время молитвы Бог приводит к благопотребно молящемуся Ему того, кто имеет услужить ему (De orat. n. II).

⁶²⁴ - То обстоятельство, что это свидетельство находится в притче, не ослабляет его доказательной силы: хотя притча и есть иносказание, тем не менее содержание ее всегда берется из действительной жизни и действительных событий, а отнюдь не вымышляется. В этом отношении притча отличается от басней и анекдотов, предметом которых бывает нечто вымышленное, фантастическое.

⁶²⁵ - Собрание древних литургий в рус. дерев. Спб. 1874–1878 г. в пяти выпусках, I вып. Греч. литургия ап. Иакова 167 стр. Ср. сирскую литургию ап. Иакова. Там же, II в. 15 и 34 стр.

⁶²⁶ - Там же, III в., 34 стр.

⁶²⁷ - См. молитвы по освящении даров. Содержится призывание святых и в чивопоследовании литургии по сакраментария VI века папы Григория Великого См. собр. древн. литургий, V вып 88–89 стр.

⁶²⁸ - Кирил. иерус. Поуч. тайнов. V, 9.

⁶²⁹ - Писания мужей апост. в рус. пер. прот. П. Рождественского. Спб. 1895 г. 259 стр. Из муч. актов Руинарта.

⁶³⁰ - Acta martyr. Scilitanorum a Ruinart, pag. 87.

⁶³¹ - Евсев. Цер. ист. VI, 6.

⁶³² - Св. Иринеи, пресвятую Деву называет ходатаицею праматери Евы, а с нею и всех ее потомков, выражаясь так: «как та была непослушна к Богу, так эта склонилась к послушанию Богу, дабы Дева Мария была заступницею девы Евы». Прот. ерес. V кн. XIX. 1.

⁶³³ - Св. Киприан пишет: «будем взаимно памятовать друг друга ... будем везде и всегда молиться друг за друга... И если кто из нас прежде отойдет отсюда (на небо), по благоволению Божию, да продолжится пред Господом наша взаимная любовь, и да не престанет пред милосердием Отца молитва за братьев и сестер наших». Пис. 50, к Корнилию (I ч. 291 стр.). По словам св. отца, в загробной жизни «ожидает нас множество любезных нам, – ждет многочисленный сонм родителей, братьев, детей, кои, не страшась уже за свою безопасность, заботятся еще и о нашем спасении». О смертности (II ч. 267 стр.)

⁶³⁴ - Ориг. О молитве, 11. 14. На Иов. кн. 2. На Числ. Бес. XXVI. На Иезек. Бес. I, 6. Сн. Сильвестра еп. Оп. Догм. Богосл. § 187.

⁶³⁵ - Блажен. Иероним написал в обличение этого лжеучения особое сочинение: «Против Вигилияncia» (в рус. пер. твор. бл. Иеронима IV ч). То же лжеучение, разделявшееся манихеями, обличал и блаж. Августин. У них с наибольшей подробностью раскрыто учение о призывании святых и с положительной стороны. Из восточных позднее раскрывал то же учение Иоанн Дамаскин против иконоборцев в своих «Словах о св. иконах».

⁶³⁶ - Деян. всел. соб. VII т. Каз. 1891 г. VII-го всел. соб. деян. VI-е (271 стр.) и деян. IV-е (171 стр.).

⁶³⁷ - В «Confes. August» (р. I, art. XXI) говорится, что «Писание не учит нас призывать святых, или просить помощи святых, но представляет нам единого посредника, умиловителя, первосвященника и ходатая Христа». В «Apol. Conf.» ad art. XXI (арт. IX) подробнее разъясняется этот, представляются и другие доводы против призывания святых. См. еще «Artik. Smalc.» р, II. art. III, 25–28. Edit. Muller's. В вероисповедных книгах реформатства утверждается, что как

наши молитвы к святым, так и ходатайство святых за нас есть «не что иное, как обман сатаны, отвлекающего людей от правильного образа молитвы» (Gallic Conf. art. XXIV, p. 119), но почему это мешает правильной молитве, не объяснено.

⁶³⁸ - В XXII-м члене англиканского исповедания говорится: «римское учение (*doctrina Romanensium*, а по первоначальной редакции: *doctrina scholasticorum*) о чистилище, индульгенциях, поклонении и почитании как икон, так и мощей, а также призывании святых, есть выдумка и не основывается на свидетельстве Писания, но скорее противоречит слову Божию». Истолкование этого члена некоторыми из английских богословов в том смысле, что им отрицаются лишь римские злоупотребления учением о призывании святых, а не самое это учение, не оправдывается ни книгою «Гомилий», где отвергается почитание и призывание святых, ни английским богослужением. В последнем, и в частности в чине литургии – нет исповедания веры в живую и деятельную связь между земною и небесною церковью. Признается лишь, что святые молятся за церковь земную, но – не призывание их в молитвах членами церкви земной. Почти тоже и в американской епископальной церкви, хотя отдельные ее представители готовы оправдывать молитвенное призывание святых. О последнем см. у проф. Керенского. Америк. еписк. церковь. 164–173 стр.

⁶³⁹ - Протестантские возражения подробно рассмотрены в «Камне веры», а также у архим. Иннокентия, в Обличит. богословии, III т. § § 302–309. Свод и разбор сектантских возражений (библейских и рассудочных) можно находить в кн. Оболенского П. Критический разбор вероисповедания русских сектантов – рационалистов: духоборцев, молокан и штундистов. Воронеж 1898 г., 283–303 стр. По тому же вопросу см. ст.: Ловягина Е. Знают ли святые на небе о наших нуждах на земле? в Хр. Чт. 1867 г. I т. – «О призывании святых», в Приб. к твор. отц церкви в рус. пер. 1856 г. XV ч. и «Общение святых», в Прав. Обзор. 1871 г. 5 кн., а также издания Афонского рус. Пантелеимонова монастыря: «Догмат о почитании пресв. Богородицы по Стефану Яворскому», «Догмат о прославлении праведников на небеси в церкви торжествующей по Стефану

Яворскому” и «Догмат о почитании и призывании святых по Стефану Яворскому”.

⁶⁴⁰ - Поэтому то слово μεσίτης в значении посредника между Богом и человеком прилагается у ап. Павла только к И. Христу, как Икупителю. В тех же случаях, когда речь идет о ходатае-молитвеннике, апостол употребляет уже другое слово. Так, говоря о ходатайстве за нас Св. Духа (Рим. 8:26) и Самого Иисуса Христа (ст. 34), апостол употребляет выражение ἐντυγχάνειν, что значит: брать чью-либо сторону, принимать в ком-либо участие, говорит в чью-либо пользу и при том как равный равному. Ходатайство же или молитву св. угодников за людей он называет проσεύχη, δέησις и пр. (напр. 2Кор. 1:11; Еф. 1:16; Рим. 1:10).

⁶⁴¹ - Камень веры. II кн. 254–255 стр.

⁶⁴² - Филар. моск. Слова V т. Москва 1885 г. 286–287 стр.

⁶⁴³ - Разъяснение этой мысли примерами из житий святых можно читать в ст. «Святые угодники Божии, за помощью к которым прибегает народ наш в различных болезнях и житейских нуждах”. Рук для сел паст. за 1896 г.

⁶⁴⁴ - Посл. вост. патриархов. Приложение, ответ на вопрос 3-й.

⁶⁴⁵ - Слово λατρεία в св. Писании употребляется, как особый термин, лишь для обозначения служения, подобающего Богу, напр. Рим. 1:9; Евр. 9:16 и др. На этом основании язычники, воздававшие различным сотворенным предметам боголепное почитание, назывались в древности εἰδολολάτραι – идолослужители. Слово же δουλεία – служение употребляется в Писании для обозначения служения вообще, Богу ли оно оказывается (Рим. 7:6; 12:11; 14:18; Кол. 3:24), или человеку (Гал. 5:13; Еф. 6:5–7), или еще чему-нибудь, напр. греху (Рим. 6:6), чреву (Рим. 16:18). Λουλεία подобает и Богу, но λατρεία – только и подобает Богу.

⁶⁴⁶ - Деян всел. соб. VII т. Деян. IV-е, 171 стр.

⁶⁴⁷ - Сергия архиеп. Полный месяцеслов Востока 1 т. 8–9 стр. На основании свидетельства о мученичестве Игнатия, который пострадал при императоре Траяне, в 107 или 115–116

году, начало почитания мучеников «со всею вероятностью», говорит проф. Е. Е. Голубинский, должно быть отнесено к последней четверти I века или ко времени, непосредственно следовавшему за первым гонением на христиан Нероном. История канонизации святых в русской церкви. Москва 1903 г. изд. 2. 13–14 стр.

⁶⁴⁸ - Евсев. Церк. истор. V, 15.

⁶⁴⁹ - Кипр. Пис. 31, к клиру и народу (I ч. 183 стр.).

⁶⁵⁰ - Григ. нис. Сл. о жизни св. Григория Чуд. (VIII ч. 191 стр.).

⁶⁵¹ - Евсевий свидетельствует, что равноапостольный Константин «желая отличить соименный себе город, украсил его весьма многими молельнями, великолепными храмами мученикам и этим почтил память мучеников, вместе посвятить Богу их и самый свой город». Церк. ист. VIII, 48.

⁶⁵² - Гангр. соб. прав. 20. Правило это направлено против евстафиан (а также манихеев), отвергавших почитание святых. Сн. лаод. соб. прав. 51, относительно порядка празднования дней кончины мучеников в случае совпадения их с днями четырехдесятницы.

⁶⁵³ - По древнему сказанию (первой половины III в.) из гроба его исходил тонкий прах, служивший ко врачеванию душ и во здравие тел. В память сего учрежден праздник в честь ап. Иоанна 8 мая, кроме праздника в день его кончины (26 сент.). См. у Сергия арх. Полн. месяцеслов Востока, II т. 2 ч. 171 стран.

⁶⁵⁴ - В житии муч. Феодорита анкирского (ск. 304 г.), писанном современником, говорится о храме святых патриархов и другом храме св. отцев (Чет.–Мин. 18 мая). Сергия Полн. месяц. Востока I т. 11 стр. Ветхозаветным святым празднуется в церкви двояко: во-первых, всем им совершается общее празднование в недели праотцев и отцев пред Рождеством Христовым; во-вторых, некоторым из них положены особые дни празднований. Делают догадку, что так как дни их кончины неизвестны, то положены празднования в дни обретения мощей. См. у Голубинского. История канонизации и пр. 14–15 стр. Западной церковью совсем не были приняты празднования

ветхозаветным праведникам. Серединского Т. прот. О богослужении зап. церкви. II ст., стр. 65.

⁶⁵⁵ - Не все из исповедников оставались таковыми. Иные подпадали духу превозношения, вмешивались в дела церковного управления, заводили в церквах смуты, впадали и в другие слабости и пороки. См. св. Киприана карф. пис. 26, к Рогоциану, пис. 27, к пресвитерам и диаконам, пис. 38, к рим. исповедникам и др.

⁶⁵⁶ - Пис. 24, к клиру о помощи исповедникам (I ч. 158 стр.).

⁶⁵⁷ - «Три вещи признаются свидетельствующими об истинной святости в людях, говорит иерусалимский патриарх Нектарий (ск. 1680 г.): 1) православие безукоризненное, 2) совершение всех добродетелей, за которыми следует противостояние за веру даже до крови, и, наконец, 3) проявление Богом сверх естественных знамений и чудес», в частности – нетление тел или же благовонный запах от костей. Последнее (нетление тел) указывается впрочем не как общее неперемнное требование для признания святости усопшего, но как такое знамение святости, которое на самом деле часто бывало. См. у проф. Голубинского. История канонизации и пр. 28 стр. Темниковского Е. К вопросу о канонизации святых. Ярослав. 1903 г.

⁶⁵⁸ - Недавно объявлялось там о канонизации Орлеанской девы Иоанны д'Арк, при чем описан был суд над ее личности и жизнью. Здесь на подобие гражданского суда, были и прокурор и адвокаты, был даже адвокат от дьявола, якобы противящегося ее прославлению. Очевидна неуместность какого-либо суда церкви над святыми пред прославлениемъ их, особенно в том виде, в каком он практикуется в Римской церкви. Самим святым дано право суда не только над нами, но и над всем миром (1Кор. 6:2). Знамения и чудеса, являемые от чтимого угодника Божия, обыкновенно предваряющие его прославление и служащие основанием прославления его в церкви земной, исключают мысль о суде церкви над святыми пред их прославлением.

⁶⁵⁹ - В латинской церкви два разряда святых: блаженные, чтимые обязательным образом лишь местно в какой-либо стране или области (причтение к лику блаженных – beatificatio) и в собственном смысле святые, канонизуемые из областных и чтимые обязательным образом повсеместно, во всей церкви. О латинских чинах причтения к лику блаженных и к лику святых см. у о. Т. Серединского. О богослужении западной церкви. II ст., а также в ст. «Канонизация новых р.-католических святых» (Чт. люб. дух. просв. 1882 г. III т. и Церк. Вестн. 1897 г. № 23) и «Канонизация в Римской церкви» (Пр. Соб. 1897 г. 7 и 9 кн.).

⁶⁶⁰ - Провозглашение это торжественно произносится папою с трона в следующей формуле: «постановляем и определяем, что блаженный N есть святой (beatum N sanctum esse) и вписываем его в каталог святых, дабы в день своего преставления усердно был прославляем всю церковь»...

⁶⁶¹ - Голубинского. История канонизации и пр. 23 стр. Здесь же объясняется, что греческое название «диптих» (от δις – дважды и πτυχή – дощечка), дощечка для письма, которое по русски может переведено словом: складень или складни, представлял собою особого рода книжку, которая в общем дохристианском употреблении соответствовала нашим записным книжкам, а в христианском богослужении стала быть употребляема как помянник, в котором записывались имена святых и имена живых и умерших для поминовения первых и вторых с третьими на литургии по совершении евхаристии. В древнее время, пока число святых каждой частной церкви было не велико, святые были поминаемы не безымянно, по классам только, как теперь, а все по именам. 24–25 стр.

⁶⁶² - Там же, 29–31 стр.

⁶⁶³ - Там же, 270 стр. «Но с другой стороны, по словам того же ученого историка, кроме или сверх сего условия, не требовалось еще второго условия, чтобы были обретены нетленными мощи подвижников. Они не составляли необходимого условия, чтобы подвижник был причислен к лику святых: в случае наличности чудотворений подвижник мог причислен к лику святых и без их (мощей) наличности;

наоборот, при наличии их, но без наличия чудотворений, подвижник вовсе не мог быть причислен к лику святых”.

⁶⁶⁴ - Для несомненного удостоверения в том, что чудеса эти суть по своей истине явления и действия божественной силы, в древности для прославления угодника Божия требовались у нас такие три чуда: когда глухой стал бы слышать, немой говорить, слепой видеть.

⁶⁶⁵ - В древности отвергали религиозное почитание святых манихеи, евномиане, Вигилияний с последователями, иконоборцы, в средние века – альбигенсы, вальденсы, виклефиты, павликиане и под., в новейшее время – протестантство и разного рода сектанты.

⁶⁶⁶ - Conf. Aug. p. I, art. XXI. Apolog. ad art. XXI, – art. IX.

⁶⁶⁷ - Евсев. Церк. ист IV, 15.

⁶⁶⁸ - Иерон. Прот. Вигилияния (IV и 298 стр.). Сн. пис. 89, к Рипарию.

⁶⁶⁹ - Август. О граде Бож VIII, 27. XXII, 10. Contr. Faust. Lib: XX, с. 12.

⁶⁷⁰ - Подобную же крайность представляет собою почитание пресвятой Девы и в современной р.-католической церкви. Св. Дева со времени объявления римскою церковью догмата о непорочном Ее зачатии, нередко римскими писателями изображается обоготворенным существом, приравнивается к Св. Троице, именуется четвертым лицом в Троице, «Соискупительницею» рода человеческого, олицетворением божественного милосердия и пр. См. выше, § 84.

⁶⁷¹ - Епиф. Ер. LXXVIII. 23 и 24; ер. LXXIX, 4, 5 и 7.

⁶⁷² - Дамаск. Сл. 3, об иконах, – в прибавл. к «Православ. исповед.» Сн. Точн. излож. веры, IV, 15

⁶⁷³ - Литература. – Голубинского Е. Е. профес. История канонизации святых в русской церкви. Москва 1903 г. Стефана Яворского. Догмат о мощах святых в «Камне веры». I ч Феоф. Прокоповича. Рассуждение о нетлении мощей св. угодников Божиих, в Киевских пещерах нетленно почивающих. Киев 1875 г. Извлечение из полного сочинения Ф. Прокоповича, каковое на латинском яз. под именем «Apoloigia» было напечатано в

Бреславле 1745 г. Соснина Д. О нетлении св. мощей в церкви Христовой. Спб. 1833 г. Протопопова Д. О нетлении св. мощей. Москва. 1888 г. (Тоже в «Душевно Чт.» за 1888 г. I т.) Кременского Евг. свящ. Догмат прав. церкви о почитании св. мощей 1892 г. Властова. О нетлении св. мощей. 1890 г. Вишневого. Апология истины нетления св. мощей. Киев. 1896 г. Смирнова П. А. прот. Прославление святых. 1903 г. Ключарева Г. свящ. В защиту почитания нетленных мощей. Ставроп. 1903 г. Корсуна Г. Н. Мощи святых и их нетление. Странник, 1904 г., июль. По тому же вопросу имеются статьи в ж.ж. Странник за 1861 г. № 11, 1866 г. № 6, в «Мисс. Сборн.» за 1890 г. № 2–3, Мисс. Обзор. 1899 г. № 1, Воскр. Чт. 1885 г., № 45.

⁶⁷⁴ - Соснина Д. О нетлении св. мощей. 46, 48 стр. Тем же автором по тому же вопросу высказывается еще такое соображение: «может быть одни (т. е. из святых), кои здесь, в уединении от людей, занимались единственно богомыслием и беседовали с ангелами, и теперь находятся ближе к кругу их, и, молясь пред Богом за весь род человеческий, между тем удалены от взора людей, коих они избегали в сем мире; а те, кои здесь особенно любили благодетельствовать ближним своим, не лишены блага пребывать телом с живущими на земле, чтобы и по преставлении изливать на них щедроты небесные». Там же, 47 стр. По мысли преосв. митр. Филарета указанное «видимое неравенство видимой награды людей... некоторым образом соответствует степеням внутреннего их освящения, по которому, скажем словами апостола, как звезда от звезды разнствует во славе, так и воскресение мертвых (1Кор. 15:42), и последнее совершительное, и первое начинательное, т. е. нетление мощей». Но большую вероятность он усвояет другому соображению, именно, что как для удостоверения в победе Искупителя над смертью восстали из гробов многие, а не все святые в час смерти Христовой, так и явление нетления мощей совершается не ради самих святых, которые не ищут славы человеческой, а для нас, живущих, «для удостоверения в воскресении Христовом, в нашем будущем воскресении, для укрепления немощных в подвигах противу греха и смерти, для

возбуждения невнимательных и нерадивых в подвигах благочестия». Слова и речи. 1873–1885. II ч 22 стр.

⁶⁷⁵ - Подтверждением этого служит история канонизации святых: некоторые наши святые канонизованы до открытия их мощей, напр., преп. Феодосий печерский, митр. Петр, кн. Михаил тверской, Нил столбенский и др.; другие же канонизованы были спустя то или другое время после открытия мощей, наприм. Исаия, еп. ростовский. Арсений, еп. тверской, Савватий и Герман соловецкие и др.; мощи довольно многих святых никогда не были открываемы, или были открываемы, но и теперь находятся под спудом, т. е. опять сокрыты, напр. Антония печерского, Димитрия прилуцкого, Кирилла белоозерского, Никона радонежского, Дионисия глушицкого, Иосифа волоколамского, Корнилия комельского и др. См. у проф. Голубинского. История канонизации. 270 стр.

⁶⁷⁶ - Вот некоторые свидетельства древности о мощах святых, как о костях. Блаж. Иероним в соч. против Вигилияncia говорит о мощах апп. Петра и Павла, как о костях (*ossa veneranda*), о мощах пр. Самуила тоже, как о костях (*ossa beati Samuelis*). Мощи апп. Андрея, Луки и Тимофея, перенесенные в Константинополь в 356–357 гг., были кости, ибо «патриарх держал их у себя на коленях в небольших ковчезцах или ящиках» (Евсев. Ц и. VIII, кн.). В таких же ковчезцах были перенесены в Константинополь в 415 г. мощи патриарха Иосифа и Захарии, отца Предтечева. Созомен говорит о мощах сорока мучеников (IX, 2), Евагрий – о мощах Симеона Столпника (I, 13), как о костях. Василий В. говорит о мощах мучеников, как о костях (Кам. веры, I ч.). Златоуст также многократно называет мощи святых костями (ὀστέα, ὀστέ), или же костями, которые сопровождает прах от разложившихся тел. На Афоне мощи святых исключительно суть кости. В кн. проф. Е. Е. Голубинского. «История канонизации святых» приводятся, кроме этих, и другие примеры. См. 34–35 стр. Имеются древние свидетельства о наименовании мощами и целых тел. Василий В. говорит о неповрежденном теле мученицы Иулиты (Бес. V, – IV ч. 64 стр. по изд. 1892 г.). Созомен утверждает, что в виде целого неразрушившегося тела были обретены мощи прор.

Захарии (IX, 17). Об останках священномученика Автонома, пострадавшего при Диоклетиане, в древнем житии говорится, как о совершенно нетленном теле (Сергия архиеп. Полн. месяцесл. Востока, т. II, заметки к 12 сентября). См. еще примеры у проф. Голубинского, 36 стр.

⁶⁷⁷ - См. у Голубинского, там же, 36–38 стр.

⁶⁷⁸ - Вот примеры, подтверждающие это. В 1472 году в Москве, по случаю перестройки Успенского собора, открывали гробы митрополитов для осмотра их тел и об оказавшемся пишется в одной летописи: „Иону цела суца обретоша, Фотия же цела суца не всего, едины ноги толико в теле, а Киприана всего истлевша, едины мощи»; совершенно ясно, что «едины мощи» значат: одни кости. В 1667 г. об открытии мощей преп. Нила столбенского было доносимо м. Питириму: «гроб и тело его (Нила) святое земли предадеся, а мощи святые его целы все»; ясно, что слова: «а мощи целы все» значит: а кости целы все. В донесении об осмотре в 1667 г. гробницы кн. Бориса Юрьевича, близ Суздаля, говорится: «в гробнице лежат мощи, кости целы», а потом, что в гробнице лежат «кости нетленны». См. у проф. Голубинского 298–299 с. По словам профессора, и самое древне-славянское слово «мощи» главным и собственным образом означало не целое тело, а часть и частицу тела, как это видно из того, что слово это употреблялось в нарицательном смысле частицы священного предмета: разобрать какой-нибудь священный предмет «на мощи» употреблялось в значении или говорилось в смысле: разобрать какой-нибудь священный предмет на частицы. Употреблялось слово «мощи», которого единственное число «моща», и в общем смысле остатков, остатка. См. там же. 299 стр. в примечании.

⁶⁷⁹ - Слова проф. Голубинского. Ист. канон. и пр. 297 стр. «Утверждают это, замечает профессор, потому же, почему подобные им люди утверждали это в XV в., а именно ради воображаемого неверия людского, ради их мнения о простых людях, будто кой только (святой) не в теле лежит, тот у них (простых людей) не свят». Но они лгут на простых людей... Когда с востока привозимы были к нам мощи святых в виде

небольших остатков от их костей, народ наш устремлялся воздавать им почитание с такою же верою, с какою почитает он и целые тела». Намеренно неправильные представления дела для простого народа не нужны, а по отношению не к простому народу вредны, ибо люди вольномысленные, усваяя самой церкви таковое мнение, позволяют себе делать весьма невыгодные заключения о сей последней. Там же, 297–298 стр.

⁶⁸⁰ - Напр. Иосиф волоколамский в «Просветителе», митр. Даниил, Зиновий Отенский в «Истины показании». Захария Копытенский в своей «Палинодии». См. у проф. Голубинского 229–300 стр.

⁶⁸¹ - Св. Димитрий ростовский в своем «Розыске» (II ч. 15 гл.) говорит о мощах отчасти как о целых телах, отчасти как о костях. Тоже в «Камне веры» (I ч.) Стефана Яворского, впрочем, с тою особенностью, что с нарочитостью выставляется мысль, что мощи святых бывают и одними костями. В книжке «Догмат о почитании св. мощей по Стефану Яворскому», изд. Афонского Пантелеймонова монастыря (последнее изд. 3 – Москва 1890), эта мысль как будто усилена. Тоже понятие о мощах высказывали митр. Платон и митр. Филарет. См. у проф. Голубинского. 300–301 стр. примеч.

⁶⁸² - Дамаск. Точн. изл. прав. в. IV, 15.

⁶⁸³ - Есть предание, что св. Лука хотел перенести тело св. И. Предтечи, как драгоценное сокровище, из Севастии в Антиохию, свой отечественный город, но когда не мог этого сделать, взял у тела пророка Божия десную руку, крестившую Спасителя, и только этою святынею утешил антиохийцев (Чет.-Мин. 7 янв.). Ныне десная рука Предтечи хранится в дворцовой церкви в Петербурге.

⁶⁸⁴ - Так, в описании мученической кончины св. Игнатия сообщается, что «оставшиеся от его тела только твердейшие части были отвезены в Антиохию и положены в полотно, как неоцененное сокровище, по благодати, обитающей в мученике, оставленное святой церкви». Жители на пути лежащих городов, «начиная от Рима, преемственно принимали тогда и несли на раменах своих до здешнего города (т. е. Антиохии) его останки,

восхваляя увенчанного победителя” (Злат. Похв сл. св Игнатию, 5). Ныне св. мощи Игнатия находятся в Климентовской церкви в Риме. Христиане смирнские, извещая о кончине священномученика Поликарпа, говорили о себе: «мы собрали кости его – сокровище драгоценнейшее дорогих камней и золота, и положили их там, где следовало. Туда, как только будет можно, мы будем собираться и с радостью провождать день его мученического рождения” (Евсев. Ц. ист. V, 15). В актах о мученической кончине св. Киприана карфагенского рассказывается, что когда палач готовился отсечь голову святителя, многие из христиан постилали платки и полотенца, чтобы сберечь для себя кровь священномученика. Мощи его ныне почивают в монастыре св. Корнелия, в Компьене, во Франции. См. «Жизнеописание” св. Киприана при изд. его твор. в руск. пер. I ч. 75 стр. Изд. 1891 г.

⁶⁸⁵ - Златоус. На 2 Кор. Бес. XXVI, 5.

⁶⁸⁶ - Похв. сл. священном. Игнаттю, 5 (II т. изд. 1899 г.).

⁶⁸⁷ - Деян. всел. соб. VII т. Деян. VII, 285 стр.; сн. Деян. VI, 279 стр.

⁶⁸⁸ - Art. Smalc. p. II, II, 15 et 22; Catech. Major, p. I, praes. III, 91. Подлинными останками святых, рассуждают протестанты, не должно пренебрегать, не должно и осмеивать их, как позволяют себе делать это разные сектанты, а надобно сохранять их, как потому, что они суть останки людей, так особенно потому, что они суть останки христиан, и притом совершеннейших, память которых заслуживает благоговения, но не должно лишь воздавать им религиозного почитания. См. у Иннокентия архим. Облич. Бог. IV т. 4 стр.

⁶⁸⁹ - Наши сектанты иногда ссылаются еще на Пс. 87:11; Ис. 8:19; Иерем. 8:1–2; Деян. 13:36–37; Иуд. 9 ст. 1Кор. 15:50; 2Кор. 5:10, но ставить сказанное в этих местах в связь с вопросом о почитании св. мощей можно лишь при особенно произвольном толковании Писания и искусственных сопоставлениях. Рассмотрение этих ссылок см. в кн. Оболенского. Критич. разбор вероисповедания русских сектантов и пр. 315–321 стр.

⁶⁹⁰ - Известны открытые уже во времена христианские мощи пророков: Исаии, Иеремии, Елисея, Авдия, Захарии. См. Полный Месяцеслов Востока, арх. Сергия,. II т. Заметки февр. 8, мая 1 и 9 и июня 14.

⁶⁹¹ - «Какая тому причина», спрашивает св. Златоуст, «что Моисею после бесчисленных трудов и бедствий, после 40-летних попечений о народе, возбранен был вход в обетованную землю? Та, что допущение Моисея в эту землю не только не принесло бы пользы, но произвело бы большой вред, и для многих иудеев послужило бы соблазном. Если они за одно избавление из Египта, оставивши Бога, стали искать всего в Моисее и ему все приписывать, то до какого бы нечестия не дошли они, когда бы увидели, что он ввел их в землю обетованную? (На Мф. Бес V. 4).

⁶⁹² - Обретение мощей первомученика Стефана совершилось в Палестине в 415 году, и они были перенесены в Иерусалим, а около 428 г. его десная рука или более полные мощи перенесены в Константинополь. Ныне наиболее значительные части его мощей находятся в Венеции и Риме. См. у Сергия архиеп. Месяцеслов. Заметки под 2 авг. Чет. Мин. 2 авг.

⁶⁹³ - Случаи нетления тех людей не святых, действительно, есть. В склепе собора в Ревеле хранится нетленным тело герцога де-Кроа – протестанта, современника Петра В., подозреваемого в измене России. В Прибалтийском крае, в склепах немецких баронов, будто бы есть и другие примеры долгого сохранения тел умерших (и самой одежды) от тления. В Палермо и Сен-Готарде, в сухих и прохладных склепах сохранилось много тел, превратившихся в засохшие мумии, вследствие сухости воздуха и отсутствия влаги в почве склепов. Уверяют, что у буддийских дервишей имеются сохранившиеся в целости тела. В тундрах Сибири и в глубоких торфяных болотах Ирландии находили сравнительно сохранившиеся трупы людей и животных. На берегах р. Лены найдены были два трупа мамонта (один в 1806 г., другой – в 1900 г.), – допотопного гиганта, сохранившиеся вследствие холода на столько, что мясо их могли есть звери.

⁶⁹⁴ - О нем см. прот. Фомина П. Святитель Иоасаф Горленко, еп. белгородский и обоянский, в ж. Вера и Раз. 1898 г. XX кн. и след.

⁶⁹⁵ - Что нетление мощей без чудотворений не признавалось и не признается за доказательство святости усопших, проф. Голубинский (в «Истор. канонизации» и пр. стр. 301) указывает еще на следующие два примера. В 1479 году обретено было нетленным тело митрополита Филиппа 1-го (святитель Филипп, обличитель Грозного, именуется II-м), скончавшегося 6 лет и 5 месяцев тому назад; в продолжение 12 дней тело его не было погребено, очевидно, как полагает проф. Голубинский, в ожидании, не последует ли от него чудес, но чудотворений не последовало, и оно, по прошествии 12 дней, предано было погребению. В Киевских городках Готве и Сорочинцах (ныне местечках в Полтавской губ.), при рытии могил для покойников, найдены были два не сгнивших женских тела, которые стояли в церквах одно лет с десять, другое с пятнадцать. Киевский митрополит Варлаам Ванатович, в донесении Святейшему Синоду от 23 ноября 1724 года, писал, что оба тела он сам видел, но «понеже ни единого достоверного свидетельства чудодействия их не обреталось, то он приказал в тех же церквах, где они стояли, вырыть глубокие ямы и закопал честно, с обычною литиею».

⁶⁹⁶ - Вот некоторые примеры. Гроб преп. Сергия радонежского был найден почти в воде. Однако, не смотря на 30-летнее пребывание в сырости, не только мощи преподобного сохранились в целости, но и самые одежды его не подверглись тлению. Тоже было и с мощами святилеля Митрофания воронежского. Гроб его пробыл во влажном грунте чернозема 114 лет. Верхняя доска гроба вся истлела, боковые доски весьма обветшали и целой сохранилась только нижняя доска, на которой лежало нетленное тело святителя. Тело св. князя Глеба, убитого по приказанию его брата Ярополка, около пяти лет лежало на берегу Днепра, на открытом воздухе, без всякой защиты. Очевидец так описывает эти мощи, принесенные впоследствии князем Ярославом в особо устроенный для братьев мучеников храм: «тела обоих братьев (Бориса и Глеба)

были белы, как снег, ангельские лица их сияли небесным светом, а все место исполнилось благоуханием как бы от обильного фимиама“ (см. у Голубинского, 20 стр. и сл.). В поле же найдены были нетленные мощи св. Макария, митрополита киевского, который на дороге из Вильно в Киев был настигнут татарами, мученически убит и брошен ими в поле (1487 г.) Мощи его перенесены в Киев и доселе нетленно почивают в церкви Софийской. Преподобные Авраамий, Леонтий и Иаков ростовские, Никита и Даниил переяславские, Никита новгородский и некоторые другие жили посреди вод мутных, гилых, наполненных вредными испарениями и по кончине своей погребены были в той же топкой, болотистой местности. По естественному порядку вещей тела их должны были бы истлеть в самом непродолжительном времени. Однако через долгое время мощи этих угодников Божиих были обретены нетленными, каковыми и остаются доселе, очевидно, сохраняемые чудодейственной силою Божиею.

⁶⁹⁷ - Св. Спиридон скончался около 348 г. Мощи его, почивавшие в Тримифунте (в М. Азии), были перенесены в VII в. в Константинополь. Во время завоевания Константинополя турками некто Георгий Калохерет взял мощи святителя, вложил их в мешки, и в таком виде принес в Албанию, и потом на остров Корфу, где они доселе сохраняются неповрежденными, так что кожа плоти святителя сохраняет свою мягкость. Ученые по временам приезжают сюда с единственною целью подвергнуть исследованию нетленные мощи св. Спиридона и после тщательного рассмотрения их единогласно решают, что никакими естественными причинами невозможно объяснить нетление этих мощей, и что здесь действует всемогущая сила Божия. Тело святителя мягко и растяжимо и как бы живо, но вместе и плотно; оно нисколько не подверглось порче; выдающиеся черты лица его расширяются и опять принимают прежнее положение, когда вынимают и полагают тело в ковчег, где оно стоит прямо для торжественного несения по городу. См. Арсения арх. Летопись церковн. событий, 564–565 стр.

⁶⁹⁸ - Покойный наместник Троицкой лавры, архим. Антоний, так передавал о впечатлении, произведенном на него этими

мощами, когда он был еще светским человеком, "я глубоко поразился, говорит он, когда священник обнажил предо мною по локоть руки святого и несколько раз поднимал их вверх: руки и составы их были в полном нетлении, даже пальцы рук отличались гибкостью. Кожа же была цела, как у недавно умершего, только желтоватого цвета. При виде сих нетленных мощей, ужас напал на меня и мороз прошел по коже. Я пламенно благодарил Бога, что Он благоволил уверить меня в нетлении св. мощей, и просил Господа, чтобы он не наказал меня за мое прежнее неверие». См. в Душепол. Чтен. 1879 г. I кв. 89 стр и с.т.

⁶⁹⁹ - Окаменение часто бывает в почве, богатой минеральными растворами, особенно же кремнезема. Эти растворы проникают в поры тела, наполняют их и постепенно приводят тело в окаменение. Бальзамирование совершалось таким образом: тело умершего, вместе с внутренностями, тщательно вымывалось в щелоке, пустоты заливались веществами, имеющими свойство по возможности задерживать разложение, и затем тело обертывалось простынями и заливалось гипсом. Под влиянием последнего, мумия принимала твердый, известковый вид и представляла из себя лишь слабое подобие умершего.

⁷⁰⁰ - Так, в 1861 г. открыто было в Египетских Фивах много древних мумий, которые и хранились потом в знаменитом Булакском музее. Но в 1886 году несколько из них решено было вскрыть ради научных целей; и вот многие из них по вскрытии рассыпались мумия же Тотмеса III покрылась даже плесенью, которую можно было удалить с большим трудом.

⁷⁰¹ - Созомен говорит о мире от мощей сорока мучениковъ (IX, 2), Амартел – от мощей великомученицы Евфимии, в Менологии импер. Василия говорится о мире от мощей Филофея чудотворца, память которого 15 сентября, у Никиты Хониата – о необыкновенном изобилии мира, истекавшего из мощей великомуч. Дмитрия солунского. Об источении мира некоторыми мощами говорят св. И. Дамаскин (Точн. излож. в. IV, 15) и Симеон солунский (в Разгов. против ересей). См. у проф. Голубинского. Истор. канонизации и пр. 36–37 стр.

⁷⁰² - Путешественник XVIII в. Барский (Путеш. по св. местам, I ч. 50–53 стр. Спб. 1783 г.) и другие (в Церк. Вед. 1901 г. прот. К. Фоменко) так описывают мощи св. Николая. Под престолом церкви, ему посвященной, в небольшом углублении, стоит массивная мраморная гробница, покрытая тяжелою крышкой. В последней есть небольшое отверстие, приткнувшись к которому можно различать внутренность гробницы, наполовину наполненную особой светлой жидкостью, или св. миром. В этом то мире и растворилось тело святителя, только белые кости лежат на дне гробницы, но вследствие перенесения св. мощей с далекого востока, из М. Азии, они смешались, и теперь трудно уже различить, какая кость от какой части тела. В это отверстие опускают на шнурке губку, впитывающую св. миро, и помазывают им богомольцев.

⁷⁰³ - Житие св. Гурия, митр. Григория, Спб. 1853 г.

⁷⁰⁴ - Дамаскин. Точн. изл. пр. в. IV, 15.

⁷⁰⁵ - Так в «Киевской старине» (за 1876 г. 6 кн.) был описан следующий опыт врача Саенко. С согласия монастырских властей, Саенко ваял одну из мироточивых глав, вытер ее вместе с блюдом насухо внутри и снаружи сукном, обвязал все протечной бумагой и запечатал. Точно также запечатана была и комната, куда положена была на ночь глава. На другой день, распечатав комнату и осмотрев главу, Саенко нашел однако под нею святое миро. Были и другие подобные опыты. См. у Протопопова. Нетление св. мощей. Душ. Чт. 1888 г. I ч. 273–274 стр.

⁷⁰⁶ - Папа Григорий В. в послании к императрице Констанции сообщает, что в Риме задержаны были греческие монахи, которые вырывали кости мертвых на кладбище церкви св. Павла, что за городом, и на допросе признались, что имели намерение выдать кости у себя дома за мощи святых. Блаж. Августин (*De opere monachorum*, с. 28) говорит о бродячих западных монахах, что *alii между ними membra martyrum, si tamen martyrum, venditant*. И в позднейшее время случаи подделывания мощей для продажи у греков бывали (Исповедан. веры Митрофана Критопула, 16 гл). См. у проф. Голубинского. Истор. канониз. 38 стр. В подобных же

злоупотреблениях протестанты обвиняли позднейшее р.-католическое духовенство, и не без оснований. В Artic. Smalc. (II p II art. 22) о мощах в р.-католичестве говорится: «reliquiae sanctorum refertae multis mendaciis, ineptiis et fatuitatibus. Canum et equorum ossa ibi saepe reperta sunt». А в качестве вообще останков святых, по уверениям лютеранских богословов первых времен реформации, р.-католические священники будто бы показывали народу перо архангела Михаила, выпавшее у него из крыла в борьбе с дьяволом, – рог, из которого пил пр. Моисей, луч той звезды, которая вела волхвов в Вифлеем, даже слезы Спасителя, пролитые при воскрешении Лазаря, молоко Богоматери и т. п. И в новейшее время бывали случаи, когда р.-католическое духовенство уверяло простой народ, будто на статуях Спасителя и Богоматери, иногда носимых по улицам городов, волосы чудесно вырастали вновь каждый год сами собою.

⁷⁰⁷ - См. у Голубинского Истор. канонизации и пр. 241 стр.

⁷⁰⁸ - Филарета арх. Святые южных славян.

⁷⁰⁹ - См. Голубинского, ук. соч. 240 стр.

⁷¹⁰ - Вероопределение VII-го всел. соб. См. Деян. всел. соб. VII т. Каз. 1891 г. Деян. VII, 284–285 стр. – Посл. вост. патр. Прилож. Отв. на вопр. 3 II прав. испов. Отв. на вопр. 55.

⁷¹¹ - Литература. – Стефана Яворского. Камень веры, и изд. Афон. Пантелеймоновского монастыря под заглавием: «Догмат о святых иконах по Стефану Яворскому». Москва 1887 г., 3 изд. Сергия, архиеп. владим. Правосл. учение о почитании св. икон и другие соприкосновенные с ним истины прав. веры. Первое изд. 1887 г. Лебедева А. П. проф. История четырех последних вселенских соборов. Остроумова Гр. Догматическое значение седьмого вселен. собора. Научно-историч. исследование о важности и необходимости иконопочитания. Карлсруэ. 1884 г. Преображенского В. свящ. Св. Тарасий, патр. цареградский, и VII вселен. собор Спб. 1893 г. (тоже в Страннике за 1892 г.). Андреева И. Д. Св. Тарасий, патр. константинопольский (Бог. В. 1899 г. II–III т.). А. Л. Седьмой вселен. собор по взгляду английского журнала (Хр. Чт. 1897 г. сент.). Холмогорова М. Уч.

И. Дамаскина о почитании икон (Прав. Соб. 1902 г.). Остроумова Ст. Правосл. почитание животворящего креста и св. икон. (Вера и Раз. 1897 г. № 15)

⁷¹² - Изображений и религиозного почитания Божиих человек у евреев не могло быть потому, что души ветхозаветных праведников еще не были прославлены, но сходили во ад и возведены на небеса в сожительство св. ангелов только Иисусом Христом после крестной смерти Его и схождения во ад для проповеди заключенным в нем.

⁷¹³ - Правда, были в ветхом завете явления Бога и в различных определенных образах, и преимущественно человека, напр., Аврааму в виде трех странников (Быт. 18 гл.), в виде ангела в человеческом образе; о Моисее сказано: образ Господа он видел (Числ. 12:16–18). Пр. Исаия говорил: глаза мои видели Царя, Господа Саваофа (6:7). Особых видений Божиих удостоились пр. Иезекииль (1–2 гл.) и Даниил (гл. 7). Но эти откровения и богоявления не могли служить поводом и основанием для изображения в ветхом завете лица Божия, ибо эти явления были лишь проявлением особого благоволения Божия к этим именно лицам и они лишь достаивались таинственно зреть лице Божие, а весь народ израильский лишен был такового общения и зрения лица Божия. По этой причине и невозможно было для народа изображать лице Божие на основании явления Бога отдельным лицам.

⁷¹⁴ - Змий этот был уничтожен вместе со статуями языческих богов при Езекии в виду того, что евреи стали чтить по-язычески этого змия. Они возжигали пред змием курения и кадили тому, что видели их глаза, т. е. самому змею, не имея при этом в мысли Бога, Которого отверглись и Который спасал ужаленных змеями (4Цар. 18:4).

⁷¹⁵ - Свидетельства о нерукотворенном образе Спасителя древни и сильны. Говорят об этом: Юлий африканский, писатель начала III в. (хроника Синкела, 215 г.), историк Евсевий (Ц. истор. 1, 13), Моисей Хоренский, армянский писатель (ок. 460 г.), Евагрий схоластик (Церк. ист. IV, 26–27), И. Дамаскин (Точн. изл. прав. в. IV, 16). Во времена иконоборчества на этот образ указывали императорам иконоборцам не только восточные

патриархи, но и западные, напр., Григорий II (см. 1-е посл. его в Деян. всел. соб. в рус. пер. VII т. 17 стр.). Особые сочинения по этому предмету; 3. М. (Мсерианца). Подробное сказание о нерукотворенном образе Господа и Спаса Иисуса Христа. Москва, 1865 г. Катанского А. Л. проф. Сказания о нерукотв. образе Спасителя восточные и западные (Хр. Чт. 1874 г. дек.). Христофора еп. Образ Иисуса Христа (Приб. к твор. отц. ц. в рус. пер. 1886 г. 4 кн.). Родникова В. К сказанию о сношениях эдесского кн. Авгаря со Христом (Тр. Киев. Ак. 1903 г. 7 кн.).

⁷¹⁶ - Об этом свидетельствуют в своей истории Феодор чтец (VI в.). И. Дамаскин, Симеон Метафраст, Никифор Каллист и др. См. в ст. преосв. Христофора. Прибав. к твор. отцев, 1886 г., VI, 329–327 стр.

⁷¹⁷ - Таких катакомб найдено доселе в разных местах Европы, Азии и Африки свыше 70-ти, в том числе в Риме и его окрестностях до 60-ти. Описание и снимки с найденных в римских катакомбах изображений см. у проф. Н. И. Покровского. Очерки памятников христ. иконографии и искусства. Спб. 1900 г., а также у А. фон-Фрикена. Римские катакомбы и памятники первонач. христ. искусства. I–IV т.. Москва, 1872–1880 гг. См. еще в Богосл энцикл. IX т. ст. Редина Е. Катакомбы.

⁷¹⁸ - Такое изображение делалось на стенах катакомб, на гробницах, на сосудах, на лампах, на кольцах и других предметах. Очевидно, христиане желали постоянно иметь это изображение пред своими глазами.

⁷¹⁹ - Рыба служила образом Христа потому, что в греческом наименовании ее ΙΧΘΥΣ заключаются первые буквы греческих пяти слов, на русском языке означающих: Иисус Христос, Божий Сын, Спаситель. Она служила символом Христа, крещающего водою и дающего плоть Свою в пищу, т. е. была символом таинств крещения и причащения.

⁷²⁰ - Феникс служил у христиан символом воскресения (у язычников – символом вечности). Основание к употреблению такого символа заключалось в древних легендарных сказаниях об этой птице, приводимых и у христианских писателей, напр. у Климента рим. в 1 посл. к Коринф. 24 гл., а также в Постан.

апост. V, 7 и у др. Встречается В катакомбах, между прочим, символическое изображение Иисуса Христа в образе Орфея, по мифологическим преданиям, своим пением и игрою на лире пленявшего будто бы даже самых диких животных. Таким символом думали нагляднее и сильнее выразить мысль о чудодейственной силе проповеди Христовой, привлекавшей к себе диких людей См. у Покровского, 32–35 стр. Здесь же и снимок с изображения Орфея с лирою в руках, найденного в катакомбах Домитиллы См. еще ст. Озерецкого.

«Мифологические сюжеты в христ. археологических памятниках», – в Прав. Об. 1872 г. июнь.

⁷²¹ - Древнейшую из таких монограмм представляет буква Х. В III в. она осложнилась присоединением буквы I в середине, а в III–IV в, получила вид соединенных букв Х и Р. См. рисунки в указ. кн. проф. Покровского, 30 стр.

⁷²² - Многие из таких изображений были сделаны в стеклянных, или точнее на стеклянных сосудах (чашах) по золотым пластинкам или листкам. Стеклянные сосуды с золотыми изображениями в значительном количестве хранятся в музеях Рима, Лондона, Парижа и др. См. у проф. Покровского, 68–70 стр., у Фрикена IV ч. 82–87 стр.

⁷²³ - Минуц. Октав. IX, Тертул. Аполог. XVI гл.. Ориг. Прот Цельса, 2 кн.

⁷²⁴ - Тертул. De pudicitia, VII et. X.

⁷²⁵ - Из VII кн. Стромат. Приводятся эти слова и Дамаскиным в III-м сл об иконах. См. эти слова в русск. перев. проф. А. А. Бронзова, Спб. 1893 г. 154 стр

⁷²⁶ - Мефодий. О воскресении, XXII. Сн Дамаскина. См 3 сл. об иконах, 168 стр

⁷²⁷ - Евсев. Церк. ист. VII, 18. Свидетельство Евсевия тем более важно, что сам он был против священных изображений.

⁷²⁸ - Многочисленные свидетельства отцов церкви об иконопочитании приводятся у И. Дамаскина, в 3 словах об иконах, а также в «Деян. VII всел. собора», на котором были читаны и обсуждаемы эти свидетельства.

⁷²⁹ - Деян. всел соб в рус. пер. VII т. Деян. VII, 284–285, 293 стр.

⁷³⁰ - Много чудес от св икон, бывших до VII всел. собора, описано у преосв. Сергия. Почитание св икон 94–136 стр по изд 1887 г.

⁷³¹ - Дамаск. Слово об икон. III, 9. Сн. Точн. изл. в IV, 16.

⁷³² - В память сего 19 февраля 842 г., установлен праздник православия, донныне совершаемый в первую неделю великого поста.

⁷³³ - Apolog. Conf. ad art, XXI, – art. IX, 34. Quensch, Theol. did.-polem. t. II, p. 1465. Leipz. 1715 an. Svicer. Thesaur. ecclesiast. t. I, p. 1014–1018. Amsterd. 1728 an. Сн. Иннокентия архим. Облич. Богосл. IV т. § 318. Учение англиканства в XXII чл (см. выше, стр. 602)

⁷³⁴ - Дамаск Об иконах сл. III, 4, 7 и 8.

⁷³⁵ - Сн. Катех О 2-й зап. Посл. вост. патр. Прилож. Отв. на вопр. 4-й.

⁷³⁶ - Для убеждения в том, что таков смысл рассуждений древних апологетов по поводу упреков в том, что у христиан нет изображений, см. наприм. у Минуц. Фел. Октавий, 23–24, у Тертуллиана Аполог. 12–13. Об идолопокл. 3–4 гл. у Лактанция, Бож. наставл. II кн. 12, 14, 17–19 гл. Сн. Иннокен. Обл. Бог. § § 324–325. Сильвестра еп. Дог. Бог. § 181.

⁷³⁷ - Ириней (Прот. ерес. I кн XXV, 6). бл. Августин (De haeres c. 7) и Епифаний (ер. XXVII, 6) обвиняли в этом последователей Карпократа и вообще гностиков. Блаж. Феодорит свидетельствует, что последователи Симона волхва воздвигли в Риме статую ему во образ Юпитера, а его спутнице – Елене во образ Минервы, которым и фимиам воскуряли, и возлияния приносили в жертву, и как богам поклонялись (Haeret fabul. Lib. VII). Понятно, что все это и требовало осуждения.

⁷³⁸ - «Собору угодно, говорится в 36 правиле этого собора, чтобы живописей в церквах не было; пусть не изображается на стенах то, что составляет предмет почитания».

⁷³⁹ - Покровского Н. И. проф. Очерки памятников христ иконографии. 16–17 стр.

⁷⁴⁰ - См. яПосл вост. патр.“ 18 чл. по греч. тексту и переводу на русский язык, изданному журналом «Вера и Церковь.» Приложение к последней книжке журнала (10 кн. за 1907 г.), вышедшей в ноябре 1908 г. Литература, – Стефана Яворского. Камень веры II ч. Сн. еп. Иустина. Догмат о поминовении усопших по Стефану Яворскому. Москва 1896. Никольского Т. прот. О молитве за умерших. Москва 1890 г. 5 изд. (1-е изд 1825 г.). Ляпидевского С. О поминовении усопших. Москва 1844 г. О необходимости и спасительных плодах поминовения усопших. 1892 г. изд. Афон. русск. Пантел. мон. Потехина С. О молитвах за умерших. Ст. в приложении к Мисс. Об. за 1900 г. 4 кн. Изложение XVIII члена Послания вост. патр. Хр. Чт. 1842 г. IV ч.

⁷⁴¹ - В словах ап. Иоанна о смертном грехе: не о том глаголю, да молится, согласно буквальному их смыслу, не содержитя запрещения молиться и за согрешающих грехом к смерти. Апостол только не делает обязательною молитву за согрешающих грехом к смерти, можно думать, потому, что при существовавших тогда резко враждебных отношениях еретиков к церкви, молиться об обращении отпадшего от Христа и Его церкви значило бы прилагать старания к тому, что, по собственному сознанию верующих, не принесет никаких благих последствий. А между тем для молящихся это молитвенное общение с еретиками могло быть даже опасным, так как верующие могли незаметно для самих себя переходить на точку зрения еретиков. Это подало апостолу повод в другом месте прямо запретить близкие отношения с еретиками (2Иоан. 10–11).

⁷⁴² - В слове И. Дамаскина о усопших в вере. Рус. перев. в Хр. Чт. 1828 г. XXVI ч.

⁷⁴³ - Злат. На Деян Бес. XXI, 4

⁷⁴⁴ - Злат На Филип. Бес. III, 4.

⁷⁴⁵ - Кирил. иер. Тайн. поуч. V, 9–10.

⁷⁴⁶ - Под хулою на Духа Святого разумеется не какой-либо отдельный и единичный грех, хотя бы и тяжкий, а упорное противление очевидной истине Божией, подобное тому, какое проявляли фарисеи, объявляя чудеса Иисуса Христа

совершаемыми не силою Духа Божия, а силою веельзевула, – совершенное неверие и нераскаянность, упорное отвержение благодати, соединенное с отвращением от всего, что свято и богоугодно (Евр. 10:26. 29); иначе, – грех против Духа Святого, или, что то же, грех к смерти есть ожесточение во зле, злоба нераскаянная, окончательно потерявшая всякую приемлемость благодати. «Грех к смерти, объясняют отцы VII-го всел. собора (прав. 5), есть, когда некие, согрешая в неисправлении пребывают. Горше же сего то, когда жестоковейно восстают на благочестие и истину, предпочитая мамону послушанию пред Богом и не держась Его уставов и правил».

⁷⁴⁷ - Митр. Филарета. Слова изд. 1848 г. II ч 23 стр. Сн. Городкоеа. Догм. Бог. по соч. м. Филарета, 278 стр.

⁷⁴⁸ - Вот образцы молитв, находящихся в древнейших чинах литургий. По чину литургии ап. Иакова (греческой) священник молит: «помяни, Господи, Боже духов и всякой плоти, православных, которых мы помянули, от праведного Авеля до нынешнего дня; Сам упокой их там, в стране живых, в царстве Твоем, в наслаждении райском, в недрах Авраама и Исаака и Иакова, святых отцов наших, откуда удалились болезнь, печаль и воздыхание, где зрится свет лица Твоего и сияет непрестанно». Собр. древа, лит. в рус. пер. 1 в. 182–183 стр. Сн. Кирил. иерус Тайн. поуч. V, 9. По чинопоследованию литургии еванг. Марка возносилась такая молитва: «души прежде почивших в вере Христовой отцов и братий упокой, Господи Боже наш, помянув от века праотцев, отцов, патриархов, пророков, апостолов, всякий дух скончавшихся в вере Христовой». Собр. древн. лит. в рус. пер. III в. 34 стр. В римской литургии, по саκραментарію папы Гелисія I, священник молится: «еще помяни, Господи, имена и тех, которые со знаменіем веры предварили вас и спят сном мира. Молим Тебя, Господи, даруй им и всем покоющимся во Христе, место прохлады, света и мира чрез Христа Господа нашего» Собр. древн. лит. V, 62 стр.

⁷⁴⁹ - См. Собр. древн. лит. II вып. 72. 88. 128 стр. Молитвы по освящении св даров.

⁷⁵⁰ - Тертул. De exhort. cust, cap. XI; De coron. milit. с. 3; De monog. с. XI.

⁷⁵¹ - Кипр. Пис. V, к клиру и народу фурнитанскому (I ч. 113 стр.).

⁷⁵² - Арное. Adv. gent. IV, 36.

⁷⁵³ - Пост. ап VI, 30; VIII, 12–13. 41.

⁷⁵⁴ - Дамаск. Слово об усопших в вере. XV гл. Сн. слова Златоуста (выше, стр. 674). В слове Дамаскина приводятся многочисленные свидетельства отцов церкви, говорящих об апостольской древности, «повсеместности и благотворности для усопших молитвенного их поминовения, равно опровергаются возражения против этого установления тогдашних противников этого учения. Выражают некоторые сомнение в принадлежности этого слова Дамаскину, но против этого прямо говорят многие свидетельства греческих писателей о принадлежности слова Дамаскину, издавна практиковавшийся в греческой церкви обычай чтения этого слова в поминальные субботы, а также сходство его по духу и способу изложения со словами Дамаскина о почитании св икон (сн. еп. Сильвестра. Оп. Догм. Бог. § 193). И само в себе оно служит выражением древне-отеческих воззрений по вопросу о молитвах за усопших.

⁷⁵⁵ - Епифания. Прот. Аэрия. ер. LXXV, 3. 7. Бл. Августина. De haeres. 53.

⁷⁵⁶ - «Я, говорил Лютер, вполне убежден в законности благотворений за усопших, молитв о них и литургии за них. Разглагольствия еретиков – не доказательство для меня; ибо уже более тысячи лет тому назад, как блаж. Августин в своей «Исповеди» молится за свою мать и просит молиться о ней; а праведная мать его пред смертью изъявила желание, чтобы поминали ее при алтаре Господнем. Тоже самое свидетельствует он и о св Амвросии». См. у Иннокентия архим. Облич. Бог. III т. § 292.

⁷⁵⁷ - В Apolog. Conf (art. XXIV (XII). De Missa, 04. Edit. Müller's), после отрицания евхаристической жертвы, сказано: «scimus, veteres loqui de oratione pro mortuis, qnam nos non prohibemus».

⁷⁵⁸ - Так, в лютеранском молитвослове в молитве «за человечество» находится следующее моление: «я молюсь пред Твоим лицом за моих отцев, духовников, учителей детей, братьев и сестер, друзей и благодетелей, в вере блаженно усопших и у Тебя почивающим. Им, если только моя смиренная молитва приятна Тебе, ради Иисуса Христа, воздай за меня благодарность и любовь, на сколько сие будет возможно. Кого я здесь соблазнял, искушал и прельщал ко греху, оскорблял чью-либо честь, приносил какой-либо вред телу и имуществу, у кого уже я не могу просить прощения и кому уже не могу воздать за принесенный вред, потому что они, прощенные, уже перешли с миром к Тебе, тем всем воздай за мои проступки добром теперь и в будущем воскресении праведных по Твоей всеблагой воле». См. Краткий молитвослов еванг. – лютеранской церкви. Изд. А. В. Ферман. Москва. 1906 г.

⁷⁵⁹ - См. о сем у Рождественского. Символ. и богослуж. кн. англ. церкви. 455–459 стр. – у о. Михайловского. Англик. церк. и пр. 89–91, 145–146 стр. и у проф. Керенского. Америк. епископ. церковь, 130 стр.

⁷⁶⁰ - Филарета м. Слова. Изд. 1873–1885 г. III т. 213 стр.

⁷⁶¹ - Филарета митр. Слова и речи, 1848 г. II ч, 21 стр. Сн. Городкова. Догм. Бог. по сочин. м. Филарета. 276 стр.

⁷⁶² - Св. Ефрем сирий в пояснение последней мысли приводит такие подобия: «мертвым помогают приношения, совершаемые живыми. Разве не замечали вы, что когда зреет живое вино в винограднике, бродит и мертвое в глиняном сосуде? И если издающая тяжелый запах луковица оказывает в себе чувство (когда растет одна в поле, тогда другая дает ростки в доме); то не тем ли паче должны чувствовать умершие, когда творят о них память?» Предсм. завещание. Твор. св. Ефрема в рус. пер. IV т. 307 стр. по изд. 1900 г.

⁷⁶³ - Дамаск. Сл. об усопших в вере. Хр. Чт. 1827 г. XXVI, 326 стр.

⁷⁶⁴ - Св. И. Златоуст, указывая на пользу благотворений для усопших и в виду неимения иными из усопших родных и близких людей, пишет: «а почему (умирающий одиноким) никого не

имеет, скажи мне? За то самое он и подвергается наказанию, что не имеет никого, так близкого, так добродетельного.

Поэтому, если мы сами не добродетельны, то должны стараться иметь добродетельных товарищей и друзей, жену и сына, для того, чтобы получить какую-нибудь пользу и чрез них, хотя и малую, однако же пользу». На Деян. Бес. XXI, 5.

⁷⁶⁵ - Чин литургии И. Златоуста. Тоже и в чине литургии Василия В.

⁷⁶⁶ - Собр. древ. лит. в рус. пер. I в. 182 стр. Сн. выше, 678 стр.

⁷⁶⁷ - Вот несколько выражений из молитв этого чина: «рабы Твоя упокой... от Адама даже до днесь, послужившие Тебе чисто». – «Вси помолимся Христу, творяще память днесь от века мертвых, да вечного огня избавит я, в вере усопших и надежде жизни вечной». – «Отцы и праотцы, деды и прадеды, от первых и даже до последних, во благозаконии умерших и благоверии, вся помяни, Спасе наш», «вся верные, Христе, упокой». – «Яже покры вода и брань пожат, трус же объят, и убийца убита, и огонь, яже попали, верные, Милостиве, в части учини праведных».

⁷⁶⁸ - Канович. ответы св. Тимофея, еп. александрийского, одного из 150 отцев II-го всел. собор. Отв. 14.

⁷⁶⁹ - Так, о препод. Макарии египетском сохранился поэтический и вместе с тем полный чувства христианского снисхождения и любви рассказ о молитве этого подвижника за неведомых ему иноверцев, даже язычников, и молитва его помогала душам умерших. В «Синаксарие» в мясопустную родительскую субботу рассказывается, что однажды преп. Макарий, найдя на пути в пустыне сухой череп язычника – жреца идолов, спросил его: «бывает ли когда во аде какое-либо чувство утешения»? и череп ответил ему: «большое облегчение имеем, когда ты, отче, молишься за усопших», и святой отец стал еще более молиться о них. (Сн. Достопамятные сказания о подвижничестве св. и блаженных отцев. Москва 1845 г.). Из рассказа ясно, что молитва его за язычников была не церковно-общественная, а частная, – в тайной клети его сердца. В том же «Синаксарие» помещен рассказ о том, что св. Григорий

Двоеслов «молитвою царя Траяна спасе», а в «Синаксарие» в неделю православия передается, что «богомерзкого Феофила» – императора иконоборца, царица Феодора, его супруга, восстановительница иконопочитания в 842 г., «святыми мужми и исповедники от мучений исхити и спасе». Преп. Феодор Студит (VIII в.), строгий ревнитель церковной дисциплины, одному диакону, спрашивавшему его о возможности молитвы за умершего еретика иконоборца, ответил, что молиться за умершего иконоборца можно, но только тайно, дома, чтобы не подавать другим соблазна. Преосвященный Феофан (Говоров, затворник) писал: «спрашиваете, как поминать умерших в сектантстве родителей ваших? В своей частной молитве поминайте их и молитесь о них..., в церкви же нечего их поминать. Церковь молится о чадах своих, да сохраняют веру свою и преуспевают в ней, о сущих же вне церкви молится – обратить их к вере и присоединить к церкви. Как обращение сие должно совершаться здесь, на земле, то и сила молитвы сей ограничивается пребыванием тех, о коих идет молитва.. Предайте Богу участь родителей своих и молитесь о них в своей частной молитве». Письма в Бозе почившего еп. Феофана. Тамбов 1897 г. 348 стр.

⁷⁷⁰ - У опытных в духовной жизни можно находить руководственные указания относительно молитвенных обращений за усопших вне общения с церковью. Так, Оптинский старец Леонид (в схиме Лев, сконч. в 1841 г.) одному из своих учеников, отец которого скончался насильственной смертью – самоубийством и который просил наставления, как молиться о таковых, отвечал: «по духу добродетельных и мудрых так: взыщи Господи погибшую душу отца моего; аще возможно есть, помилуй! Незиследимы судьбы Твои. Не постави мне в грех сей молитвы моей. Но да будет святая воля Твоя!» (Из жизнеоп. Оптин. старца Леонида, в схиме Льва. См. 1 приложение; сн. Душ. Чт. 1901 г. I, 332 стр.). Такую же или подобную молитву преподавал и Оптинский старец иеросхимонах Амвросий всем, желавшим молиться за умерших неправославных христиан (Душ. Чт. 1901 г. I т. 712 стр.).

⁷⁷¹ - Филарета митр. Разговор между испытующим и уверенным.

⁷⁷² - Обсуждению этого вопроса в последнее время были посвящены ст. Аквилонова Е. прот. Панихиды над иноверцами (Церк. Вестн. 1905 г. №№ 31 и 35), Соколова Б. А. проф. Можно ли и должно ли нам молиться в церкви за усопших – инославных? (Бог. Вестн. 1906 г. янв). Ответ на эту последнюю ст. проф. Аквилонова: О служении панихид по иноверцам – христианах (Хр. Чт. 1906 г. апр.). По тому же вопросу см. еще: Соловьева И. свящ. О молитве православной церкви за усопших инославных христиан (Чт. в общ. люб дух. просв. 1885 г. июль; 1887 г. апр.), Красножена проф. Можно ли молиться за иноверцев (Душ. Чт. 1902 г. дек.; извлечение из его ст. в Моск. Ведом. 1902 г. № 294)? Иосифа иером. Можно ли, и как можно прав. христианам молиться за иноверных христиан? К вопросу об общественной молитве православных пастырей за умерших иноверцев (Прав -рус. Слово 1903 г. № 18; сн. Рук. для сел. паст. 1904 г. № 5). С–ц Можно ли молиться за умерших инославных христиан. Справка (Мис. Об. 1902 г. дек.). Воронца Е. Возможно ли и какою панихидою молить Бога о спасении усопших христиан неправославной церкви? (Там же, 1904 г. кн. 5). А. Высотского Можно ли и как молиться за умерших инославных христиан? (Тавр. Еп. Вед. 1904 г. № 9, и в отдел. изд.). По тому же вопросу доклад предсоборному присутствию Кальнева М., напечатанный в Церк. Вед. 1906 г. № 28 и «Мнение о том, что православная церковь не должна молиться за усопших иноверцев», за подписью прот. Т. Буткевича (там же).

⁷⁷³ - Окружное послание от 20 окт. 1869 г. констант. патриарха Григория VI (1835–1840 и 1861–1871 г.). См. Соколова И. И. проф. Константиноп. церковь в XIX в. Спб. 1904 г. 1 т. 625 стр., а также Ц. Вед. 1906 г. № 28, 2258 стр. Подобные же предписания духовенству сделаны были указами греческого синода 30 июня 1870 г. и 15 марта 1891 г.

⁷⁷⁴ - Указы Св. Синода 1797 г. 29 авг. и 1800 20 февр. Тоже распоряжение было подтверждено Св. Синодом указами от 10–15 марта 1847 г. и 28 янв. 1904 г. за № 394. В синодальный

период возник у нас и самый вопрос о молении за усопших иноверцев, и именно – по поводу поступавших в Св. Синод просьб, главным образом от воинских начальств, о совершении православными священниками погребения и панихид по умершим воинским чинам, преимущественно из лютеран и реформатов.

⁷⁷⁵ - Письмо митр. Филарета к обер-прокур. Св. Синода гр. Н. Протасову, с приложением «Правил о действовании православных священников при погребении умерших р.-католического, лютеранского и реформатского исповедания», 1847 г. 25 февр. (Собр. мнений и отзывов м. Филарета. VI т.). Со своей стороны он считал возможным, если бы пожелали присутствующие, пред поднятием тела умершего «пропеть псалом или духовный концерт, и если бы священник допустил сие: нет надобности преследовать сие».

⁷⁷⁶ - Определ. Св. Синода 1847 г. 10–15 марта, согласное с заключением по сему вопросу митр. Филарета. Ср. определ. Св. Синода 1904 г. (ниже, 699 стр.).

⁷⁷⁷ - Указы Св. Синода 1727 г., июля 20 и 1730 г., мая 22.

⁷⁷⁸ - Приведены все эти пояснения митр Филарета в вышеуказанных «Правилах о действовании православных священников при погребении умерших р.-католического и лютеранского исповедания».

⁷⁷⁹ - Григор. Б. Сл. 42 (IV ч 36 стр изд. 1844 г.)

⁷⁸⁰ - Прав испов. 1 ч. отв. на вопр. 92; сн. кар соб прав 66.

⁷⁸¹ - Никанора, архиеп. херсонского и одесского (сконч. 26 дек. 1890 г.). Послание См. Чт. люб. дух. просв. 1891 г. май–июнь, 284 стр.

⁷⁸² - Так рассуждают и инославные. В одном из лучших р.-католических руководств по церковному праву относительно рассматриваемого вопроса, напр., говорится следующее: «дорожа своим достоинством, церковь, предоставляя окончательную участь почивших суду Божию, не может, однако, изменить своему основоположению, состоящему в том, чтобы не предлагать своих услуг даже и в случае смерти тех, которые отвергали общение с нею (церковью) при своей жизни». (Walter,

Lehrb. d Kirchenrechts Bonn, 1871 г. S. 732). По словам другого р.-католического канониста (Kreutzwald'a) «церковь должна иметь в виду очевидный внешний факт непринадлежности к ее общению скончавшегося». См. у Аквилоноеа. Панихиды над иноверцами. Ц. Вест. 1905 г. № 35.

⁷⁸³ - Иоанна арх. Опыт курса церк. законоведения. Вып. I, стр. 191–192.

⁷⁸⁴ - Филарета митр “Правила о действовании” и пр.

⁷⁸⁵ - В виду неуместности совершения по иноверцам панихид по существующему православному чинопоследованию, некоторые предлагают составить для этой цели особое какое-либо чинопоследование панихиды, содержание которой было бы приложимо к вероисповеданию умерших иноверцев. Но при существенных вероисповедных различиях между православием с одной стороны, а с другой – р.-католизмом и протестантством, странно было бы как навязывать католикам или протестантам богослужебные чины православной церкви, так и обязывать служителя православной церкви совершать богослужение по чину, который не имел бы строго православного смысла. Другие предлагают совершать моление по усопшим иноверцам по сокращенному чину общей панихиды. В 1905 г. в этом смысле поступило в Св. Синод ходатайство одного из епархиальных епископов (Стефана могилевского), но Св. Синодом оно было отклонено (Ц. Вед 1906 г. № 28). И понятно. Приспособление православного чина панихиды, напр., к совершению ее по протестанте должно быть таким, чтобы в ней не осталось ничего, не свойственного протестантам. Но тогда чин панихиды не сведется ли к тому, что в ней вовсе не останется моления за усопшего, и все заупокойное моление будет не молитвою, а религиозною почестью?

⁷⁸⁶ - См. вышеуказ. «Правила о действовании» и пр.

⁷⁸⁷ - Собрание мнений и отз. м. Филарета VI т. Пис. к архим. Антонию 277–278; сн. том дополн. стр. 186–188.

⁷⁸⁸ - В «Правилах о действовании» и пр. В 1904 г. и Св. Синодом сделано такое дополнительное к прежним определение; «в том случае, когда родственники или

начальство усопшего воинского чина инославного исповедания просят о совершении поминаения такого лица, Св. Синод, принимая во внимание потребность в христианском утешении скорбных родных и близких умершего, просящих о поминании и ищущих в молитвах православной церкви успокоения в постигшем их горе (должно заметить, что нужду в этом могут иметь не одни воинские чины), а равно исключительное положение усопших воинов, подвизавшихся наравне с нашими православными воинами, даже до лишения жизни своей за монархов наших и за отечество, следовательно, и за самую исповедуемую в нем православную веру (это, конечно, тоже приложимо не к одним воинским чинам), признает возможным дозволить православным священникам, не совершая по усопшему воинскому чину инославного исповедания поминаения в церкви, отправлять по нем панихиды в частных домах и помещениях, принадлежащих военному ведомству» (См. Цер. Вед. 1906 г. № 28).

⁷⁸⁹ - См. об этом в кн. Карпова С. Исторический обзор поминальных дней у древних и новых народов. Тамбов 1874 г.

⁷⁹⁰ - В «Слове об усопших» И. Дамаскина обычай помянуть усопших в указанные дни возводится даже ко временам апостолов. «Не всуе, говорится здесь, святая, соборная и апостольская церковь сие от самих апостолов содержит предание, яко да в третий, девятый и четырдесятый день и в годовичное время умершего бывает воспоминание». См. Камень веры. I. ч. 3 гл.

⁷⁹¹ - Объяснение, находящееся в Постанов. ап. (VIII, 42), у Евстратия конст. пресвитера и Филиппа пустынника, См. Макария м. Догм. Б § 258

⁷⁹² - Макария ал. Сл. об. исходе души. Хр. Чт. 1831 г. 43 т.

⁷⁹³ - См. Камень веры. О благотв. прест. ч. I гл. 5 в кн. II.

⁷⁹⁴ - В «Римском катехизисе» (IX чл. симв. в., отв на вопр. 10) говорится: «Иисус Христос есть невидимая глава церкви на небе; святейший же отец римский папа есть видная глава церкви на земле, в качестве преемника св. Петра и заместника Христова».

⁷⁹⁵ - В русской литературе последнего полувека дано подробное и с разных сторон освещение и опровержение учения о папском главенстве. Таковы труды: Гогоцкого С. Критическое обозрение учения рим-ской церкви о видимой главе церкви. Киев 1841 г. Муравьева А. Н. Правда вселенской церкви о римской и прочих патриарших кафедрах. Спб 1849 г. Его же Римская церковь с настоящими ее притязаниями на главенство пред судом св. Ипполита. (Приб. к твор св. отцов, 1853 г. XII ч.) – Ответ на письма князя-писателя относительно латинского учения о папе (там же, 1859 г. XVIII ч.) и Слово католического православия римскому католичествому, с прибавлением. Москва 1853 г. Никанора архим., впоследствии архиеп. херсонского. Разбор римского учения о видимом (папском) главенстве в церкви, сделанный на основании св. Писания и Предания первых веков христианства до I-го вселен. собора (Хр. Чт. 1852 г. II т.; 1853 г. I и II т.; тоже в отд. изд. Спб. 1856 г.). Его же. Уч о главенстве римского епископа пред судом I-го всел. собора (Хр. Чт. 1857 г. I. т.). Второе исправленное и дополненное издание этого труда – Казань. 1871 г. Авдия Востокова (прот. В Гречулевича). Об отношении Римской церкви к другим христ. церквам и ко всему роду человеческому. Две части. Изд. 1857 г. и 1863 г. Янус. Папа и собор. Берлин. 1870 г. Перев. с нем. прот. В. Ладинского. Автор подлинника – известный Дёллингер, глава старокатоликов. Лебедев А. А. прот. О главенстве папы, или разности православных и папистов в учении о церкви. Спб. 1887 г. Сушкова С. Против лжеучения о вселенском главенстве Римской церкви на основании св. Писания и церковных памятников первых двух веков христианства. Спб. 1891 г. (Отзыв об этом сочинении о. Касицына Д. в Хр. Чт. 1890 г. II т. и И. Д. в Тр. Киев. Ак. 1892 г. 9 кн.). Гетте Вл. Еретичество папства. Перевод с франц. под редакцией К. Е. Истомина. Харьков. 1895 г. Иванцова-Платонова прот. проф. Р.-католическое учение о папской власти (Прав. Об. 1868 г. III т. и в издании под заглавием: О римском католицизме и его отношениях к православию. Москва. 1869 г. II ч) Его же. О западных вероисповеданиях, предпочтительнее – изд. 3 е. Москва 1894 г. Власть папы по теории и практике Григория

Великого (Дух. Вестн. 1866 г. № 5). Ястребова М. Идея папского главенства, защищаемая на основании богослужебных книг православной церкви (Тр. Киев. Ак. 1878 г. №№ 6. 10. 12).

Беляева Н. Я. проф. О католицизме. Критич. заметки по поводу загранично-русской апологии папства: «О церкви, Berlin 1888 г.» Каз. 1889 г. Ст. II. Серединского Т. прот. Папа римский и собор вселенский. Рига. 1897 г. Овербека. Бесспорные преимущества православной католической церкви пред другими христ.

исповеданиями (Хр. Чт. 1882 г. I–II т.; 1883 г. I т.). Беляева А. Д. проф. О соединении церквей. Сергиев пос. 1897 г. 84–118 стр.

Лопухина А. П. Противопапские движения в недрах р.-католицизма в XIX в. (Хр. Чт. 1899 г. I т.). Орлова М. И. свящ Светская власть папы пред судом латинского духовенства (там же, 1862 г. II; 1863 г. I т.).

⁷⁹⁶ - Венский катехизис д-ра Вапплера, одобренный папою Пием IX. В катехизисе Дегарбе читаем: «церковь есть общество всех христиан на земле, которые исповеданием одной веры и употреблением одних таинств соединены под одною общю главою (папою, как наследником св. Петра) и под епископами, ему подчиненными (как преемниками других апостолов)». Даются в р.-католических катехизисах иногда понятия о церкви с упоминанием о Христе, но в таком виде: «церковь есть собрание всех исповедующих веру Христову и Его учение, которые управляются на земле под единою высшею после Христа главою и пастырем» (Катех. иезуита П. Канизия) Есть и такие определения, по которым церковь составляют лишь видимые правители ее: «предстоятели, правители и князья церкви, соединенные со своей верховной главою, составляют то досточтимое и высокое собрание, которое называют учащею церковью, или, в тесном смысле этого слова, только церковью». (Догматика еп. Ирзика). Эти и другие р.-католические определения приводятся в указ. кн. прот. Лебедева О главенстве папы. 19–21 стр.

⁷⁹⁷ - Напр. Dieringer в его «Karhol. Dogmatic». p. 514–515. Сн. прот. Лебедева. О главенстве папы. 47 стр.

⁷⁹⁸ - Так проповедует римская газета «Цивильта» (Ianus, стр. 43, где приводится и самый текст из «Цивильты»). В средние

века обоготворение пап доходило до того, что иные из писателей этого времени прямо называли папу Господом Богом (Dominus Deus), а иные задавались вопросами такого рода: «кого нужно почитать более – папу или св. ангелов и угодников Божиих?» и решали вопрос так, что папу нужно почитать более, чем ангелов и святых людей, – как самого Христа, ибо папа наместник Христовой власти... «Можно ли на решение папы, если оно покажется несправедливым, апеллировать к Богу, и надеяться, что Бог изменит решение папы?» – Нет, ибо у Бога и папы одна мысль, одна воля, одно решение!?

⁷⁹⁹ - Соответственно с усвояемою папам властью, папам воздаются необычайные внешние почести. Так, при короновании своем папа восходит и садится не просто на царский трон, но на самый престол Господа Вседержителя, где совершается бескровная жертва, возлагает на себя корону, – не простую епископскую митру, но тиару, т. е. тройную корону в знак получаемой им власти над церковью, государством и миром загробным. При представлениях папе все высшие власти – епископы, патриархи, князья и государи должны преклоняться пред ним и целовать его туфлю, на которой изображается св. крест. В известные дни года папа со своего балкона дает благословение не только всему г. Риму, но и всему миру (*urbi et orbi*). Это делалось впрочем до взятия Рима в 1870 г. королевскими войсками и объявления «вечного города» столицей Италии. В торжественных процессиях папа является пред народом – на носилках, на троне, под балдахином, в сопровождении множества духовных сановников и воинских чинов, с пением священных гимнов, громом музыки, пальбою пушек. Даже и св. тайн папа причащается не так, как другие епископы: не он подходит к святому престолу причащаться, а к нему, сидящему на богато убранном троне посреди церкви, кардинал с коленоприклонением подносит св. тело и кровь Господню.

⁸⁰⁰ - Р.-католики обречены на религиозное невежество. В своих комментариях папа Иннокентий III писал: «для мирян довольно знать, что есть Бог, награждающий всех добрых, а в остальном *implicite* – подразумеваемо верить всему, во что

верует церковь. Напротив, епископы и исповедники должны отчетливо знать члены апостольского исповедания; прочим же духовным, если они не особенно даровиты, – довольно знать столько же, сколько и миряне, разве только с прибавлением того, что в таинстве причащения предлагается тело Христово”. Отсюда естественно, что мирянам запрещается читать Библию на родном языке и вести беседы частно или публично о делах веры. Буллою Александра IV они подпадали аа это церковному отлучению, а оставаясь год под оным могли быть привлечены к суду инквизиции. См. у Лебедева. О главенстве папы. 49 стр.

⁸⁰¹ - Пред своим посвящением латинские епископы и дают присягу в том, что будут «защищать, приумножать и распространять права почести, преимущества и авторитет св. Римской церкви, государя нашего папы и преемников его“, а вместе с сим «еретиков, схизматиков и противящихся папе, сколько возможно, гнать и преследовать”. В подлиннике и русском переводе полный текст р.-католической епископской присяги, отзывающейся ужасами средних веков, приведен в указ. кн. А. Востокова. Об отношениях Римской церкви и пр. II ч. XX гл. 38–51 стр. по изд. 1863 г.

⁸⁰² - Злат. На Матф. Бес. LIV, 2. Сн. Бес LXXXII, 3. Под “камнем» исповедание Петрово, твердость его веры, разумели св. Епифаний (Ер. LIX, 7), Иларий (De Trinit lib. IV, с. 37), Амвросий (De incarnatione, сар. V), Григорий В. (lib. III, ер. 33), св. Кирилл алекс. (О Троице, кн IV), блаж. Феофилакт (на Мф. XVI гл.) и др.

⁸⁰³ - Так объяснял Мф. XVI, 18 блаж. Августин, на которого паписты особенно любят ссылаться, как на главного будто бы защитника римских заблуждений: «Господь, пишет он, сказал: на сем камне созижду церковь Мою, поскольку Петр сказал: Ты еси Христос, Сын Бога Живаго, т. е., на сем камне, который ты исповедал, созижду церковь Мою. Ибо камень бе Христос (1Кор. 10:4). На этом основании утвержден и сам Петр; ибо никто не может положить иного основания, кроме положенного, которое есть Христос“ (in Iohan. с. 21, tract. 124). И еще: «на сем камне, который ты (т. е. Петр) познал, говоря: ты еси Христос, Сын Бога Живаго, созижду церковь Мою, т. е. на Мне Самом,

Сыне Бога Живаго, созижду церковь Мою; на Мне созижду тебя, а не Меня на тебе“... Симону дано имя Петр «в том значении, чтобы он знаменовал церковь. Так как камень-Христос, то Петр – христианский народ. Ибо камень (petra) есть имя коренное. Потому Петр от камня, а не камень от Петра; равно как и Христос не от христианина, но христианин от Христа получил имя“ (sermo LXXVI in Math. с. 14; см. serm in die Pentecostes). Тоже самое объяснение бл. Августин повторил в Retractiones (lib. I, с 21), в которой исправлял или замечал погрешности своих многочисленных сочинений. Самого Иисуса Христа под камнем разумел блаж. Иероним (на Мф. VII, 26 и XVI, 18 – XVI ч. его твор. в рус. пер.), блаж. Феодорит (на 1Кор. 3 гл) и др.

⁸⁰⁴ - Такое понимание высказывали Тертуллиан (De praescript. haerer с. 21. 22. 36; Monog. с. S; De pudic. с. 21), Киприан (О единстве церкви, – II ч 179 стр в рус. пер.: пис. 57, к Януар. о крещ. ерет; пис. 58, к Квинту; пис. 60, к Юбаяну), Фирмиллиан кесар. (в пис. к св. Киприану), Ориген (на Исх. V бес.; на Матф. XVI гл.; см. Евеев. Ц. ист. VI 25). Ориген при этом сильно настаивал, что «камень есть всякий последователь Христов», подобный по твердости веры ап. Петру (на Ефес. V гл). Сюда же можно относить Григория Б. (сл. 32 – III ч. 149 стр. по изд. 1844 г.) и Василия В. (На Ис. II, 2; Прот. Евн. 2 кн. – III ч. 54 стр. по изд. 1891 г). Западным богословием для решения вопроса: кого или что именно нужно разуметь под камнем? – прибегнули и к такому своеобразному приему: постарались точно определить количество древних отцов и учителей церкви, державшихся того или другого мнения. По подсчету французского богослова Лонуа (Lanoue) оказалось, что 44 под «камнем» разумеют «веру в божество Христово», какую только что исповедал Петр, или «лице Христа», и только 17 относят это слово к лицу Петра (см. у Овербека. Бесспорные преимущества и пр. Хр. Чт. 1882 г. II т. 177 стр.). Таким образом, даже и современный западный способ решения вопросов по большинству голосов говорит против папизма.

⁸⁰⁵ - В первый раз: ἀγαπᾷς Με πλεῖον τούτων, т. е. Любишь ли глубокою, вечною любовью и больше других апостолов; во

второй просто: ἀγαπᾷς Με, и, наконец: φιλεῖς Με – любишь ли хотя личною привязанностью, дружескою преданностью.

⁸⁰⁶ - «Трижды отвергся еси Христа, темже вопрошением трикратны исцеляет твое согрешение, Петре преславне, и утверждение показывает многих колеблющихся», – говорится в наших ц -богослужебных книгах в согласии с древним отеческим преданием (Служба 16 Янв. кан. п VII, ст. 1)

⁸⁰⁷ - Защитники папизма иногда указывают еще на то, что в евангелиях ап. Петр называется первым, напр., в словах св. Матфея: первый Симон называемый Петром (10:2) У св. Марка (3:16) и Луки (6:14) при исчислении имен 12-ти апостолов первым поставлен ап. Петр, а ев. Иоанн указывает, что Иисус Христос при первом взгляде на Симона дал ему имя Кифа (1:42) Но первенство само по себе не есть власть и не есть преимущество, соединенное с каким-либо особым правом, – как первенство в семье сына не дает ему каких-либо особых преимуществ пред следующими за ним братьями.

⁸⁰⁸ - По вопросу о том, как могло образоваться предание, будто римская церковь основана лично ап. Петром, преосв. Феофан высказывает такое предположение. В день Пятидесятницы, в числе других свидетелей сошествия Св. Духа, были в Иерусалиме и римляне (Деян. 2:10), слушали проповедь ап. Петра, могли быть и в числе 3 тыс. крестившихся в этот день, и потом возвратившихся в Рим. Если же принять, что первые верующие в Риме были из числа обращенных и крещенных в день Пятидесятницы, когда действующим представляется преимущественно св. Петр, другие же верующие там или этими обращены, или познали веру, подобно им, в другие праздники в Иерусалиме; то верующим в Риме совершенно справедливо было отцом своим духовным почитать св. Петра и веру свою производить от него. Все последующие верующие, сколько их ни прилагалось, прививались к этому корню, и мысль о происхождении Христовой веры в Риме от св. Петра могла быть общею среди христиан. Когда потом Петр принял мученическую кончину в Риме, предание, слив конец с началом, самое происхождение веры римлян стало производить от личного действия св. Петра в Риме. Так это потом

внесено и в исторические памятники: Евсевиеву хронику под 43 годом, Иеронимову книгу *De vir. illust.* с. 1, Орозиеву историю (7, 6). См. Толк. еп Феофана на послание к Римл. Введение 8 стр. Изд. 1890 г.

⁸⁰⁹ - В антиохийской церкви также в древности было предание, будто ап. Петр епископствовал там 25 лет, – с 33 до 63 года.

⁸¹⁰ - Энциклика папы Льва XIII от 29 июня 1894 г. о соединении церквей. Рус. пер. в Хр Чт. 1894 г. II т Подробный разбор ее – в указ труде, проф. Беляева А. Д. О соединении церквей.

⁸¹¹ - По 35 апост. правилу: «епископ да не дерзает вне пределов своей епархии творити рукоположения в городах и в селах, ему не подчиненных». Правила запрещают отлученного епископом от церковного общения в своей епархии принимать в общение епископом другой епархии (ап. пр. 32; I всел. пр. 5), епископам, пресвитерам и диаконам переходить из своей епархии в другую (ап. пр. 14 и 15; I всел. пр. 15), и принимать их в другой епархии (I всел. 16 пр.). Епископу запрещается всенародно учить в городе, не принадлежащем ему (VI всел. пр 20).

⁸¹² - Поместные самостоятельные церкви, каковы, напр., александрийская, в соборных правилах называются областными. Предстоятели их впоследствии получили титул патриарха. Но и митрополии, составлявшие только части поместных церквей, называются областными, напр. в 28 прав. IV-го всел. собора.

⁸¹³ - «Областные епископы, узаконяет II-й всел. соб. 2 прав., да не простирают своей власти на церкви за пределами своей области, и да не смешивают церквей; но, по правилам, александрийский епископ да управляет церквами токмо египетскими; епископы восточные да начальствуют токмо на востоке, с сохранением преимуществ антиохийской церкви, правилами никейскими признанных; также епископы области асийские да начальствуют токмо в Азии; епископы понтийские да имеют в своем ведении дела токмо понтийской области,

фракийские – токмо Фракии. Не быв приглашены, епископы да не преходят за пределы своей области для рукоположения или какого-либо другого церковного распоряжения». По 6 прав. I всел. собора: «да хранятся древние обычаи, принятые в Египте, и в Ливии, и в Пентаполе, дабы александрийский епископ имел власть над всеми сими. Понеже и римскому епископу сие обычно. Подобно и в Антиохии, и в иных областях да сохраняются преимущества церквей». Мысль последнего правила такова: подобно тому, как римскому епископу подвластны церкви, входящие в его область, окружающие Рим, так и александрийский епископ пусть управляет церквами, окружающими Александрию. Паписты совершили подлог в этом правиле и с таким подлогом послы папы являлись на халкидонский собор. И по настоящее время правило это служит предметом искажения. В латинском изложении оно начинается так: «церкви римской всегда принадлежало первенство. Древние обычаи да поддерживаются во всей силе в Египте, Ливии и Пентаполе... потому что так повелел первосвященник римский (вместо слов: ибо и римскому епископу сие обычно) Тоже да будет и относительно епископа антиохийского» и т. д. Опыт церк. зак. арх. Иоанна I т. 296–298 стр. Гетте. Ист. церкви в рус. пер. III т. 32–33 стр.

⁸¹⁴ - VI-й всел. собор узаконил следующий порядок престолов главнейших церквей: римский, константинопольский, александрийский, антиохийский, иерусалимский, при этом константинопольскому престолу предоставляются преимущества, равные с римским (36 пр.; сн. II вс. соб. 3 пр.; IV вс. соб. 9. 17 и 29 пр.). Если бы римский епископ господствовал над перечисленными главными церквами вселенной, согласно ли было бы со здравым смыслом поставлять его престол хотя и на первом месте, однако все-таки рядом с подчиненными ему престолами? Восточные епископы власть главного епископа своей области признавали выше власти епископов других областей, и в частности римского, как видно из 30 пр. IV вс. соб., касающегося неподписания египетскими епископами послания папы Льва до поставления будущего епископа Александрии. Нарушение узаконений церкви о независимости

одной церкви от другой соборные правила строго запрещают (III всел. соб. 8 пр.).

⁸¹⁵ - Так, папа Вигилий был осужден V-м вс. собором, хотя и не поименованно, папа Гонорий – VI-м всел. собором, конст. епископы Македоний – II-м, Несторий – III-м. II-й всел. собор осудил всех епископов, удалившихся вместе с Македонием с собора, а их было 36.

⁸¹⁶ - Так, не было никаких легатов на II-м, V-м и VII-м вселенских соборах, а III-й вселенский собор открыт был до приезда папских легатов.

⁸¹⁷ - На I-м всел. соборе председательствовал Евстафий антиохийский, на II-м – сначала Мелетий антиох., нужно заметить, не признаваемый в то время римскою церковью законным архиепископом Антиохии, потом, после смерти его, Григорий Богослов (константинопольский), и, наконец, по удалении его, Тимофей александрийский, на III-м – Кирилл александрийский, на VII-м – св. Тарасий константинопольский.

⁸¹⁸ - На I-м всел. соборе влиятельнее всех старейших членов собора был молодой диакон Афанасий В., на III-м – Кирилл алекс., на VII-м – св. Тарасий. На IV-м всел. соборе голос (заочный) римского папы Льва В. имел преобладающее влияние, но не вследствие особенных преимуществ римской кафедры, а потому, что св. Лев по своим личным достоинствам и твердости убеждений был тогда влиятельнейшим пастырем христианского мира, а старейшие епископы восточные были более или менее замешаны в монофизитских спорах. На всех других соборах, кроме IV-го, незаметно преобладающего влияния римских пап.

⁸¹⁹ - I всел. соб. пр. 6; II всел. пр. 3 и IV всел. пр. 28.

⁸²⁰ - См. карфаг. собора (319–326 г.) 32, 37, 118 и 139 прав. В послании к папе Целестину, который вмешался в дела карфагенской церкви, отцы собора между прочим внушали: «не соизволяйте, по просьбе некоторых, посылать сюда ваших клириков исследователями, и не попускайте сего, да не явимся мы вносящими дымное надмение мира в церковь Христову,

которая желающим зрети Бога приносит свет простоты и день смиренномудрия». См. послание в «Книге правил».

⁸²¹ - Император Михаил Палеолог, положив конец латинскому владычеству в Константинополе, «опасался, как бы вновь, с благословения пап, не двинулись ополчения крестоносцев для завоевания Константинополя. Для предотвращения бедствий от этого нашествия и упрочения своего положения на византийском престоле он и вступил в переговоры с папством (Урбаном IV, затем с Климентом IV и наконец Григорием X) о соединении церквей. Чтобы склонить греческий народ и духовенство к уступкам в пользу Рима, он сначала действовал просьбами и увещаниями, а когда это не помогло, стал действовать угрозами и насилием. Многие епископы были сосланы в ссылку, другие посажены в тюрьму. Народ тоже не хотел унии. Когда же, однако, уния была объявлена в Константинополе, православные греки не хотели молиться в тех церквах, где поминалось имя папы. Ни увещания патр. Иоанна Векка, ни казни и пытки, – ничто не могло заставить греков принять унию, так что император вынужден был предоставить успех унии на произвол судьбы, а когда папа Мартин IV (1281 г.) положил на него проклятие, как на еретика и упорного ослушника Римской церкви, император сам, во время церковной службы, остановил диакона, хотевшего по униатскому обычаю поминать папу. Этим и кончилась искусственная и насильственная уния.

⁸²² - Этот собор был созван, как и лионский, не во имя Христова, а по земным расчетам: император византийский Иоанн VII Палеолог унией с Римом хотел себе купить помощь запада против турок, которые уже начинали грозить самому Константинополю; а папа со своей стороны имел виды собором в Италии лишить силы базельский собор, который грозил папе отлучением и которого права, как высшей инстанции, признавал сам папа; кроме того, папа льстил себя надеждою осуществить всегдашние мечты римского престола подчинить себе непокорный восток. При таких побуждениях имя Христова служило только прикрытием человеческих расчетов. Должной свободы совещаний на этом соборе не было. Лицами,

домогавшимися унии, руководила не истина Христова, а хитрость и лукавство: греки старались составить такую формулу соглашения, чтобы как можно меньше уступить, а латиняне такую, чтобы как можно больше взять. Понятно, что собор не увенчался полным общением и желанным соединением. По окончании мнимо-соборных совещаний греческие епископы только присутствовали при латинской литургии, и не смотря на желание папы, никто из них не священнодействовал с латинянами, никто не приобщился опресноков, и даже братское лобзание греки давали только друг другу, а не латинянам. Когда же греки и со своей стороны хотели отслужить торжественную литургию, на которой в знак общения должен был присутствовать и папа, им было в этом отказано. – Кроме курсов церковной истории, см. об указанных соборах в исследовании проф. А. Л. Катанского, История попыток к соединению церквей греческой и латинской в первые четыре века по их разделении. Спб. 1868 г., а также проф. Садова А. И. Виссарион никейский на ферраро-флорентийском соборе (Хр. Чт. 1882 г. и в отд. изд.).

⁸²³ - Катехизис М. Прохазки, составленный по руководству катехизиса еп. Мартина. См. у прот. Лебедева. О главенстве папы. 32 и 95 стр.

⁸²⁴ - Не без оснований называют генерала этого ордена черным папою, – так велико значение главы иезуитов и самого ордена в Риме и в Римской церкви. Об иезуитах и их морали см. по сочинениям же самих иезуитов составленное исследование Ю. Ф. Самарина. Иезуиты и их отношения к России. Москва 1866 г. Сочинение это осталось без ответа со стороны обличаемых. См. еще священника М. Морошкина. Иезуиты в России. 1 и 2 ч. Спб. 1867. 1870 г., – сочинение, составленное по архивным документам. Полно указана литература в ст. об иезуитах проф. А. А. Бронзова, А. П. Шостына и др. в Богосл. Энцикл., изд. Ж «Странник». VI т.

⁸²⁵ - Курия это есть плотно сложившаяся около папы корпорация лиц (кардиналов), положение которых неразрывно связано с его положением; чрез него они живут и им пользуются. Над курией нет никаких властей; папа выходит из

нее и есть не больше, как представитель и покорный слуга ее интересов. В своем одиночестве и обособлении от всех и всего он бессилен пред нею и не может вступить в какую-либо борьбу с ней. На соборы в древнем смысле он уже не может опереться; курия никогда не допустит папу до собора в древнем смысле. Он постоянно под ее надзором. Есть у курии и иезуитов и средства смирить или утратить непокорного папу и даже вовсе устранить и выбрать нового...

⁸²⁶ - Таковы отцы констанцкого собора, провозгласившие верховенство соборов над папами, – таковы же отцы базельского собора, подтвердившие констанцкое постановление, – таковы отцы галликанской церкви, составившие 19 Марта 1682 г. известную декларацию, которою совершенно ниспровергается догмат папского главенства. См. о сем у прот. Лебедева. О главенстве папы 107–108 стр., а также у проф. Налимова Т. А. Вопрос о папской власти на констанцком соборе. Спб. 1891 г.

⁸²⁷ - Подробнее о латинском единстве церкви выяснено в труде прот. Лебедева О главенстве папы. 105–119 стр.

⁸²⁸ - Иванцова-Платонова А. М. проф. прот. О римском католицизме. II. 166–188 стр. по изд. 1870 г.

⁸²⁹ - Овербека, Бесспорные преимущества правосл. церкви и пр. Хр. Чт. 1882 г. II т. 181 стр.

⁸³⁰ - Opera S. Bernardi Clarae Vallens vol. I. Paris. Lib II, de considerat. VI, pag 418. 227. 439 Сн. прот. Лебедева. О главенстве папы. 107 стр.

⁸³¹ - Об этом подлоге см. исследование Орлова М. свящ. Liber Pontificalis, как источник для истории римского папства и полемики против него. Спб. 1899 г.

⁸³² - Подлинный, первоначальный сборник – «Hispana» или «Collectio Hispana», составленный в Испании в VII в. (между 663 и 636 г.) не Исидором севильским, а его современником, содержал каноны 45 соборов и 102 подлинные декретальные послания римских епископов. Этот сборник положен в основу и фальсификатором IX в., внесшим в него подложные документы и приписавшим свой, будто бы испанский сборник, «св. Исидору

епископу», которого молва считала составителем первоначальной «Hispana». «Hispana» в свою очередь составлен по образцу канонического сборника римского монаха Дионисия малого (VI в.), заключавшего подлинные законодательные документы. См. примеч. переводчика к ст. Овербека. Бесспорн. преимущества и пр. Хр. Чт. 1882 г. II 387, а также у проф. Беляева, Папская непогрешимость. 83 стр., у проф. Остроумова. Оч. прав церк. права. § 39, стр. 358–377, и Павловского Л. А. Лжеисидоровские декреты и их значение в истории развития папской системы (Хр. Чт. 1862 г. I т.)

⁸³³ - Catech. Rom Pars II, de sacramentis, Cap. VII, de ordine, op 24

⁸³⁴ - Но и это не обошлось без грубого и невероятного подлога, каковым был сборник вымышленных или искаженных свидетельств восточных соборов и отцев: Златоуста, Кирилла иерус., Кирилла алекс. и какого-то еще Максима в пользу папского главенства. Сборник этот передан был Фоме папою Урбаномъ IV, не подозревавшим обмана, как важная ученая находка. Об этом и других подлогах см. у прот. Лебедева. О главенстве папы. 193–203 стр. Беляева Н. Я. проф. Догмат папской непогрешимости. I в. 62–91. 171–201 стр.

⁸³⁵ - Литература. – Беляева Н. Я. проф. Догмат папской непогрешимости. Вып. I Папский догмат в процессе образования и развития до XIV в. Каз. 1882 г. Его же. Теория папской непогрешимости в сопоставлении с фактами истории (речь) Каз. 1882 г. Ястребова М. Ф. Католический догмат о непогрешимости папы (Тр. Киев. Ак. 1881 г. № 11). – Чельдона проф. Бостон. унив. Папская непогрешимость в свете истории. Перев с англ свящ. П Светлова (Пр. Об. 1891 г. III т.). А. Б. К вопросу о папской непогрешимости. (Тр. Киев. Ак. 1892 г. 3 кн. и в отд. изд. Спб. 1892 г.). – Письма и заявления Деллингера о ватиканских декретах 1869–1887 гг. Перев. протопр. И. Л. Янышева (Хр. Чт. 1891 г. II т.). Его же Несколько слов по поводу адреса о папской непогрешимости. Перев. проф. И. Т. Осинина (Хр. Чт. 1870 г. I т.). Письма о. Гиацинта по поводу утверждения догмата о непогрешимости папы. Перев. проф. Осинина (Хр. Чт. 1870 г. II т.). Попова Е. И. прот. Нечто по поводу папской

непогрешимости. Перев. с англ. (там же). Серединского Т. прот. Непогрешимость римского папы (там же, 1870 г. I т.). Тачалова А. свящ. Протесты в Германии и Австрии против догмата о папской непогрешимости и его последствия (там же, 1871 г. I т.). Колосова Н. А. Ватиканский собор (Бог. Вестн. 1895 г. III. т.). Л—ва М. Разбор иезуитского тезиса: «папская непогрешимость в порядке духовном и верховная власть в порядке гражданском — два выражения вполне тождественные». (Вера и Раз. 1889 г. 23 и 24 кн.). Разбор того же догмата сделан в кн. прот. Лебедева О главенстве папы, у о. Гетте, Овербека (см. выше).

⁸³⁶ - Папа Адриан VI писал в 1522 г. следующее: «несомненно, что папа может погрешать даже в предметах, касающихся веры, распространяя своими постановлениями или декретами ересь: пап еретиков было много и еще недавно папа Иоанн XXII публично внушал и приказывал держаться заблуждения.» В 1557 г. папа Павел IV говорил: «я не сомневаюсь, что мы подвержены заблуждению». См. в указ. ст. Ястребова. Тр. К. Ак. 1881 г. III т. 290 стр.

⁸³⁷ - Точно неизвестно, в каком числе отцы собора подписали просьбу (петицию) к папе о необходимости внесения на собор предложения и соборного провозглашения папской непогрешимости. Несомненно лишь, что много было протестов против этой петиции. Так, 137 епископов, принадлежащих к великим католическим нациям, обратились к папе с адресом (23 янв. 1870 г.), в котором просили его «не позволять, чтобы учение о непогрешимости предложено было на соборное обсуждение». Весьма настойчиво предостерегали папу от провозглашения своей непогрешимости и европейские правительства, предупреждая, что ни в одной стране соборное определение не получит признания и законной силы. С протестами выступили ученые богословы и канонисты (напр. Деллингер, Михаэлис в Германии, Пюзей и Ньюман — в Англии, Гатри — во Франции) и их протесты повсюду были встречены сочувственно и поддержаны, кроме папского Рима.

⁸³⁸ - По официальной статистике, число прелатов, заседавших на ватиканском соборе с правом голоса, доходило до 770; из них было только 156 представителей независимых

наций (Франции, Германии, Португалии). Остальные – епископы безместные (*in partibus*), паства которых по выражению насмешников, находилась на луне или на Сириусе, и число которых пред собором в течении двух лет увеличено было посвящением в епископы 89 лиц, итальянские (276) и вообще зависящие от папского двора. Состав собора и условия соборных совещаний делали собор послушным орудием папской воли. Только особо мужественные епископы могли свободно высказать суждение. При всем том из 770 членов собора 163 оставили Рим раньше голосования декрета, чтобы тем спасти свою совесть, не раздражая папы, 61 не явилось на голосование, 70 воздержались от подачи своего голоса, 62 изъявили условное согласие. 88 высказались против непогрешимости, и только 326, т. е. меньшинство, безусловно приняли декрет; это меньшинство составляли главным образом итальянские епископы и епископы *in partibus*. Следовательно, догмат о папской непогрешимости был принят на соборе громадным большинством только итальянских епископов и ничтожным меньшинством епископов остальных католических наций. А так как итальянские епископы, да и весь собор по своей организации и дисциплине, были пассивными выразителями папской воли, то можно сказать вслед за Деллингером, что папа на этом соборе сам себе предписал обязанность – верить в свою непогрешимость, что мог сделать впрочем и без собора. См. о сем в указ. ст проф. Ястребова.

⁸³⁹ - Составителем вероопределения был генерал иезуитского ордена, патер Бекс (ум. 1887 г.). По внушениям иезуитов Пий IX решился и на провозглашение папской непогрешимости. Прежде обнародования этого документа, его самым тщательным образом рассматривали и обсуждали многочисленные комитеты и комиссии, тем не менее в нем весьма заметны несообразности (промахи) и даже внутреннее противоречие: определение издается с согласия собора и это же определение отрицает нужду в согласии церкви, т. е. того, что выше собора.

⁸⁴⁰ - Катехизис д-ра Вапплера, составленным после ватиканского определения. Так разъясняется папская

непогрешимость и в богословии. См прот. Лебедева О главенстве папы. 63–64 стр.

⁸⁴¹ - На констанцском соборе между прочим было постановлено: «сей вселенский собор имеет непосредственно от Самого Господа Иисуса Христа (такую) власть, что ему (собору) должен повиноваться всякий, даже папа, в том, что касается веры, истребления раскола и преобразования церкви во главе и членах. Если же папа, или кто другой, откажется следовать постановлениям сего, или всякого другого вселенского собора, то подлежит соответственной эпитимии, даже в случае нужды, подвергается другим законным наказаниям». Это постановление одобрено и утверждено папою Мартином V (конечно, *ex cathedra*). Базельский собор определил: «если бы церковь могла погрешать (когда достоверно известно, что папа может впасть в заблуждение): тогда и папа и целое тело (церкви) состояло бы в заблуждении, – вся церковь погрешила бы, чего быть не может. Ибо опыт доказывает, и мы часто испытываем и читаем, что папа, хотя и глава и главнейшая часть (тела церкви), заблуждал, но чтобы остальные (члены) тела, при заблуждении папы, также заблуждали, никогда не читали. Посему остальное целое тело осуждало и подвергало запрещению, или низлагало папу, как по отношению к вере, так и нравам». Папа Евгений IV, опасаясь низложения, вынужден был утвердить определения собора буллою, которая начиналась сими словами: «определяем и объявляем реченный вселенский собор, со времени вышесказанного начала своего, законно продолжавшимся и продолжающимся». Сн. Лебедева прот. О главенстве папы. 107 стр.

⁸⁴² - Декларация отцев галликанской церкви, составленная под редакцией знаменитого Боссюэта (1682 г.), содержит такие положения: 1. «Бог не даровал ни св Петру, ни его преемникам ни посредственной, ни непосредственной власти в делах светских». 2. «Галликанская церковь подтверждает постановления, принятые в IV и V сессиях констанцкого собора, по коим вселенские соборы признаны выше папы в делах духовных». 3. «Правила и обычаи, принятые в

королевстве и в галликанской церкви, должны оставаться неприкосновенными».4. «Решения папы в деле вероучения тогда только непреложны, если будут прежде того приняты церковью». Сн. Лебедева прот. Указ. кн. 108 стр.

⁸⁴³ - Сильная и правдивая речь И. Ю. Штроссмайера, архиеп. боснийско-дьяковского и сремского (ск. 1905 г. 26 Марта), сказанная им на ватиканском соборе 1870 г. против главенства и непогрешимости римских пап, напечатана в рус. переводе (в извлечении) в «Цер. Вед». за 1905 г. №№ 30 и 31. См. еще: И. Ю. Штроссмайер и его речь на ватиканском соборе 1870 г. о главенстве и непогрешимости римских пап. Кам.-Под. 1905 г.

⁸⁴⁴ - Бароний, ученый римский кардинал, пишет, что в течение 150 лет папский престол занимали «чудовища гнуснейшей жизни... распутнейшего нрава, вообще – сквернейшие люди во всех отношениях» (Annales 879. 4; 900. 1–6; 908. 7; 912. 9–11). По несомненным данным того же Барония и единогласному свидетельству других историков, папством вертели »бесстыднейшие, продажные, непотребные женщины, по воле которых издавались папские буллы"... (Annales под гг. 827 и 912), и все конечно «непогрешимые». В особенности из таковых прославились три знатные и развратные римлянки – Феодора и ее дочери, Марозия и Феодора младшая. Господство этих женщин известно в истории папства под именем правления блудниц. Они возводили на папский престол своих любовников и незаконно прижитых детей.

⁸⁴⁵ - По свидетельству р.-католического епископа Лиутпранда, «римские епископы и духовенство, как один человек, обвиняли папу Иоанна XII в том, что он освящал евхаристию без причащения, рукополагал в конюшне и в неурочное время, продал епископское рукоположение однажды девятилетнему мальчику, открыто совершал святотатства, был виновен в убийстве, в прелюбодеянии, кровосмешении и всевозможных бесчинствах. Пренебрегая всеми приличиями своего сана. Занимался охотой и одевался по-военному, с мечем, шлемом и латами, упивался вином «до любви дьявола», во время игры призывал на помощь Юпитера,

Венеру, демонов и никогда не крестился... (Liutprand. 10. Ср. Bened. Saroet., cap. 35. Patrol. CXXXIX). Папский дворец при нем сделался публичным домом блудниц. Доходило до того, что папа отдавал своим любовницам церковные сосуды. Сн. проф.— прот. Касицына Д. Ф. Сборник статей. Москва. 1902 г. 137 стр.

⁸⁴⁶ - На этом соборе было установлено, что папа Иоанн XXII виновен в «блуде, прелюбодействе, кровосмешении (с женою брата своего)». «Всему свету известно, что папа виновен в убийстве и отравлении, равно как и в других ужасающих преступлениях, в симонии и ереси». Вот еще примеры из истории папства. Папа Бенедикт IX (XI в.) занял папский престол 12-летним мальчиком.. Не было ни одного порока, ни одного преступления, не исключая убийства, которым не загрязнил бы себя этот папа... По свидетельству одного епископа, он решился даже вступить в законный брак, дав сам себе нужное разрешение (т. е. диспенсацию), предварительно продав папство... Один из его преемников, Дезидерий, был вполне убежден, что на кафедре св. Петра в образе Бенедикта IX восседал сам дьявол. См. о сем у проф. М. С. Корелина, Важнейшие моменты в истории средневекового папства. Спб. 1901 г. 76 стр. Папа Лев X Медичи (XVI в.) и все евангелие Христово называл «доходною баснею о Христе». При этом папе все продавались в Риме, — не индульгенции только, но и церковные должности (однажды зараз было продано за громадную сумму 39 кардинальских шапок), и священные сосуды и облачения. Когда Лев X умер скоропостижно, то современники в насмешку говорили, что папа умер без причастия потому, что заранее продал все св. дары. Столь корыстолюбивых «непогрешимых» пап было впрочем много. Даже XIX в. «видел несколько самых худших преемников ап. Петра. Явно соблазнительная жизнь Льва XII, его преступные связи и многочисленное потомство (от Пфиффер люцернской) и затем жизнь Григория XVI, его легкомыслие и непристойные забавы, так подробно описанные в недавно изданном сочинении автора — р.-католика, — могут доказать, что прогресс цивилизации и умственного движения XIX в. влияли мало или же вовсе не имели действия на исправление

непристойного и соблазнительного поведения мнимых наместников Христовых”. Слова винчестерского бенифициария. Если это заверение справедливо, то оно доводит нас до 1846 г. См. у Оверберга. Бесспорн. преимущества и пр. Хр. Чт. 1883 г. I т. 76 стр.

⁸⁴⁷ - Когда созван был ватиканский собор, баварское правительство предложило мюнхенскому богословскому факультету вопрос: какие именно из папских определений суть декреты *ex cathedra*? Факультет отвечал: «всеобщепризнанного критерия, по которому можно было бы судить с достоверностью, что такое-то определение папы последовало *ex cathedra*, не существует... Кажется, если ватиканский собор провозгласит догмат о непогрешимости папы, то он должен будет в тоже время определить и идею решений его *ex cathedra*; иначе это опять останется в неизвестности и будет предметом споров». См. у Беляева Н. Я. Теория о папской непогрешимости. 90 стр.

⁸⁴⁸ - Книга Серри, в которой доказывалось, что для непогрешительного решения предметов веры и благочестия папе необходимо сообразоваться с мнением богословов и сановников церкви, занесена была в *Index librorum prohibitorum*. См. у проф. Беляева Н. Я. в указ. труде, 94 стр.

⁸⁴⁹ - Беляева Н. Я. Теория о папской непогрешимости. 95 стр. и след.

⁸⁵⁰ - Литература. – Шаврова А. Образование протестантского учения о церкви (Пр. Об. 1864 г. III т.). Маргаритова С. Лютеранское учение в его историческом развитии при жизни М. Лютера. Москва 1895 г. Аквилонова Е. проф. Церковь. Спб. 1894 г. гл. III.

⁸⁵¹ - Conf. august. p. I, art. VIII, I. Edit. Müller' s.

⁸⁵² - Apolog. Conf. art. VII et. VШ (IV), De ecclesia, 8. Здесь говорится, что церковь есть «*congregationem sanctorum, qui habent inter se societatem ejusdem evangelii seu doctrinae et ejusdem Spiritus Sancti, Qui corda eorum renovat, sanctificat et gubernat*”.

⁸⁵³ - Br. Catech. Major (II p. III art., 47) сказано: «*Sanctum christianorum ecclesiam communionem sanctorum fudes nominat*».

⁸⁵⁴ - О невидимости церкви Лютер говорил; «все христиане в мире так молятся: верую в Св. Духа, во святую христианскую церковь, общину святых. Если справедлив этот апостольский член веры, то следует, что святой христианской церкви никто не может видеть и что нельзя об ней сказать: вот она здесь или там, потому что чему веруют, того не видят, по слову апостола (Евр. 11:1)“.

⁸⁵⁵ - «Мы допускаем, говорится в Apol. conf. (art. VII et VIII (IV), – р. 1–12), что и лицемеры и дурные люди в этой жизни примешиваются к церкви и суть члены церкви по внешнему общению в знаках церковных, т. е. в слове, исповедании и таинствах, особенно если они не отлучены.” Но.... церковь «не есть только общество внешних вещей и обрядов, как другие, гражданские общества, но главным образом общество веры и Св. Духа в сердцах, имеющее однако и внешние знаки”... Посему те, «в которых не живет (nihil agit) Христос, не суть члены Христа», и Его тела – церкви. «Сами противники (т. е. латины) признают, что злые суть мертвые члены церкви. Посему мы удивляемся, что они укорили наше описание (церкви), когда говорится о членах живых»... «Нечестивые не есть святая церковь»... «Злые не находятся в церкви реально, а находятся в ней только по имени»,... а посему «в определение церкви они и не входят».. «Ecclesiam esse congregationem sanctorum».

⁸⁵⁶ - Apolog. conf. art. VII et. VIII (IV). De ecclesia, р. 16–22.

⁸⁵⁷ - Conf. august. р. I, art. VII, 1 Там же говорится: «хотя церковь есть собственно собрание святых и истинно верующих, однако так как в этой жизни есть много ложных христиан, то позволительно пользоваться таинствами, которые совершаются и нечестивыми (священниками)”. Art. VIII, 1; сн. Apolog. art. VII et. VIII, 3. 47.

⁸⁵⁸ - Apolog. art. VII et. VIII (IV), р. 20 (R. 149).

⁸⁵⁹ - ibid. р. 5 et 9 (R. 145 et 146)

⁸⁶⁰ - См. у Маргаритова С. Лютер. учение и пр. 57–58 стр.

⁸⁶¹ - См. об этом в ст Иванцова Н. М. Новое протестантское учение о церкви в ее отличии от царства Божия Пр. Об 1878 г. II–III т

⁸⁶² - «Король, говорится в XXXVII чл., имеет преимущественную власть в сем королевстве Англии и в прочих его владениях: его власти подчиняются во всех отношениях главные правительственные места всех состояний сего королевства, будут ли они церковные или гражданские... Но мы не предоставляем нашим государям право проповедовать слово Божие или совершать таинства».

⁸⁶³ - См. XXIII и XXVI чл. Подробнее о сем ниже (IV т О т. священства).

⁸⁶⁴ - См. у о. Михайловского. Англик церковь. 84 стр. Авторитет Предания признается одинаковым с авторитетом Писания и некоторыми из ученых представителей американской церкви. См. у проф. Керенского. Америк. еписк церковь. 39 стр.

⁸⁶⁵ - См. у проф. Леперского. XXXIX членов англ. церкви. Хр. Чт. 1904 г. I т 464 стр.