

Опыт православного догматического богословия. Том IV святитель Сильвестр (Малеванский)

Том I * Том II * Том III * Том IV * Том V

§72. Образ выполнения на самом деле предвечного определения Божия о спасении падшего человека во Христе

IV том исследования посвящен учению об исполнении предвечного определения и плана Божия о спасении падшего человека во Христе; рассматривается учение о благодати Божией, как главном и деятельном начале в освящении человека; учение о Церкви и ее священнодействиях, через которые таинственным образом подается благодать Божия со времен апостольской Церкви. Автор подчеркивает, что верность апостольскому преданию не означает, что его следует хранить только в «мертвенной неподвижности», спасает лишь живая вера, усвоение откровенной истины религиозным чувством и сознанием. Все, установленное Христом в Церкви, – богослужебные священнодействия, учительство, пастырство – действительно служит цели «вспомоществовать освящению человека».

Еп. Сильвестр имел многолетний пастырский опыт: двадцатилетним юношей он был рукоположен в сан иерея и служил в родной Волынской губернии; овдовев, принял постриг в Киевской духовной академии, служению которой отдал более 40 лет. Будучи ректором, состоял настоятелем Киево-Братского монастыря, был благоговейным совершителем богослужения и усерднейшим молитвенником, великим нищелюбцем. Последние дни жизни, обессиленный болезнью, почти утративший зрение, архипастырь провел в Киево-Никольском монастыре (ум. 12.11.1908 г.).

§72. Образ выполнения на самом деле предвечного определения Божия о спасении падшего человека во Христе

Теперь приступим к учению об исполнении на самом деле предвечного определения и плана Божия о спасении падшего человека во Христе. Как из Откровения мы знаем, Бог, для

спасения людей, Сына Своего послал только в конец веков (Гал. 4:4), но и до наступления этого времени, Он не оставил их без Своего попечительного смотра, многократно и многообразно предвозвещая им через пророков об, имеющем некогда, прийти их Спасителе, и, через это, возбуждая и подготавливая их к, спасающей, в Него вере. Пришедший же в мир спасти грешных Сын Божий, хотя, по совершении здесь Своего великого дела, вскоре, отошел к Отцу Своему, но Своим ученикам обещал Он и Сам невидимо пребывать с ними до скончания века (Мф. 28:20) и ниспослать им Утешителя Святого Духа с тем, чтобы Он был с ними вовек (Ин. 14:16), что и на самом деле исполнилось и, благодаря чему, совершенное Христом спасение, непрерывно, через благодать Св. Духа раздавалось, раздается и до скончания века будет раздаваться всем желающим и ищущим Его. Соответственно с сим, и все учение о Боге в Его благодатном домостроительстве спасения человеческого, может быть, для более подробного обозрения его, подразделено на учение о Боге, как: а) Предустроителе спасения человеческого, б) его Совершителе и в) Раздавателе.

Член 1. О Боге-Предустроителе человеческого спасения

§73. Причина не скорого пришествия на землю Спасителя мира, заключающаяся в необходимости приготовления к этому людей

Хотя Бог, предвидя падение человека, еще от вечности положил спасти его через Своего Сына, но, как сейчас мы заметили, Искупителя – Сына Своего послал Он в мир не тотчас, и даже не вскоре по падении человека, а по исполнении многих и многих веков. Где же причина этому, столь нескорому пришествию на землю Искупителя рода человеческого? Таковая причина, понятно, заключалась не столько в Боге, в одно мгновение могшем совершить все, зависящее от одной Его воли, сколько в самом же человеке, который, быв создан Богом существом свободно-разумным, и мог быть спасен Им не иначе, как только при своем собственном, добровольном желании, а, следовательно, и под условием только возникновения и развития в нем самой нужной восприимчивости к подаваемому спасению, для чего требовалось немалое время. Эту, конечно, а не иную имел в виду мысль и апостол Павел, когда утверждал о Боге, что Он прежде, чем стал говорить в Своем Сыне, многократно и многообразно говорил издревле Отцам в Пророках (Евр. 1:1, 2), так как все это, понятно, нужно было не для Самого Бога, а только для людей, нуждавшихся в постоянном и постепенном воспитании и укреплении в них веры в, имеющего некогда прийти к ним, Сына Божия. Свою мысль, тот же Апостол, еще прямее выражает, когда Ветхозаветный закон называет детоводителем ко Христу (Гал. 3:24).

Так учили и древние Отцы, и Учители Церкви, причину не скорого пришествия Спасителя тоже полагая в том, что слабым и немощным людям необходимо было сперва пройти через многие и длинные ступени в своем духовно-нравственном развитии, чтобы впоследствии стать способными к достойному принятию, как своего Спасителя, так и, даруемого Им, спасения. По Григорию Богослову, например, не только Новый, но и Ветхий Завет вводились Богом постепенно, а не вдруг, по первому приему за дело, и это делалось для того, чтобы видно

было, что нас не принуждают, а убеждают, так как это одно и свойственно правосудию Божию, никого насильно не принуждающему к добру, но сообщающему его одним желающим его¹. И по Василию Великому, не вдруг открылся людям Божественный свет христианства, потому что он мог бы собою ослепить их больные духовные очи, но, вместо этого, Божественный Домостроитель с самой благоразумной постепенностью вводил их в общение с тем же самым Светом, приучая их смотреть на него, как бы, в воде, в его тенях и отображениях, для чего, между прочим, были даны и закон, бывший сенью грядущих благ, и предуказания пророческие – эти гадания истины, служащие к обучению наших очей сердечных и, делающие для нас более удобным, переход от них к Божественной премудрости, в тайне сокровенной². Эту же мысль, только в другой форме, бл. Августин выражает так: «Господь знал, когда Ему надо было явиться. Прежде же этого, необходимо было через длинный ряд времен и лет о Нем предвозвещать, потому что немаловажное что-либо имело явиться. Всегда нужно было Его ожидать и долго о Нем предвозвещать, наподобие того, как, чем более важный явился когда-либо судья, тем большее ему предшествовало число провозвестников»³.

Итак, в Божественном плане домостроительства в тех, именно, намерениях, положено было только в конце веков прийти на землю Сыну Божию, чтобы, прежде этого, нужным образом предуготовить людей к достойному Его принятию и к таковому же усвоению, имеющего быть Им совершенным, великого дела спасения.

§74. Приготовление рода человеческого к принятию Спасителя до призвания Авраама

Как же и с какого времени стал Бог готовить людей к пришествию их Избавителя? Должно думать, что с самого же падения человека начались и никогда не прерывались, такого рода, промыслительные, о людях, действия Божии, которые во всякое время и все судьбы человечества направляли прямо к тому, что имело стать средоточным пунктом всемирной истории, т. е. к пришествию в мир Сына Божия, верой в Которого, имели спастись все, имевшие уверовать в Него, и, как в грядущего, и, как в пришедшего. А, между тем, прямым подтверждением этому служит данное на первых же порах людям обетование, или, как по справедливости его называют, Первоевангелие об Избавителе мира, на котором, прежде всего, мы и остановим свое внимание.

Бог во время приговора над павшими прародителями Своего грозного суда, обратившись в присутствии их к главному виновнику их грехопадения – к обольстителю их – змию, сказал следующее: *«И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим, и между семенем ее; оно поразит тебя в голову, а ты ужалишь его в пятах»* (Быт. 3:15). Что под змием здесь разумеется, вселившийся в него диавол, это не подлежит никакому сомнению, так как Сам Спаситель исконным человекоубийцей назвал диавола (Ин. 8:44), и в Апокалипсисе последний прямо назван древним змием (Откр. 12:9; 20:2). Но, спрашивается, что нужно разуместь под семенем диавола, а, также, под семенем жены, ставимым с ним в параллель и ему противопоставляемым? Так как диавол не может физически производить из себя потомства, то, понятно, что под его семенем нужно разуместь не что иное, как, вследствие его губительного влияния имевших, по подобию злых духов, входить в духовное с ним родство и подпадать под его власть, порочных людей, в самом же Св. Писании называемых, то порождениями ехидны (Мф. 3:7), то детьми диавола (Ин. 8:44). Под семенем же жены, если, в параллель с означенным

смыслом семени диавола, можно разуместь и многих лучших ее потомков, как, например, Сифа (ею самую названного семенем своим. Быт. 4:25), Еноха, Ноя, Авраама и всех тех, которые, по слову Апостола, были не по плоти только, а и по духу детьми обетований (Рим. 9:8), то, совместно с сим, необходимо подразумевать здесь в заключительном их ряду и одного особеннейшего одноличного Потомка жены, так как, в сем последнем случае, семя жены противопоставляется не многому семени диавола, а одному только диаволу. Смысл, поэтому, обращенных Богом к диаволу слов, будет таков: тогда, как ты успел на время склонить на свою сторону жену, подчинив ее непорочную волю своей злой воле, Я устрою так, что жена восстанет против тебя и в состоянии будет вести борьбу с тобой, кроме того, и ее семя, в лице лучших ее представителей, точно такое же противоборство будет оказывать в отношении к твоим сторонникам и рабам, а затем Один из потомков ее восстанет против тебя самого и поразит тебя во главу, тогда, как ты уязвишь его только в пяту. Кто, именно, будет этот великий Потомок, здесь с точностью не было показано, но ясно было то, что Он будет по силе Своей несравненно могущественнее высшего духа злобы. Не было, также, здесь ясно показано и того, каким образом Он поразит диавола во главу, или сокрушит его силу в самом главном ее источнике, но дан был некоторый намек, что эта победа будет соединена с некоторой, со стороны Победителя, жертвой, касающейся низшей стороны Его существа, чему эмблематически должны были поучать и, установленные Богом, жертвы. Итак, на первых же порах после падения, прародителям нашим дано было Богом положительное и определительное обетование об, имеющем некогда, прийти Избавителе, как их самих, так и их потомства, а, также, совместно с сим, довольно определенно обозначен был и самый образ тех промыслительных действий Божиих, которые имели предварить и подготовить собою пришествие этого великого Избавителя. Потому что, по заключающейся в обетовании ясной мысли, Бог Сам имел, как между женой и змием-диаволом, так и между семенем первой и последнего, проложить всегдашнюю черту нравственного разобщения и

разделения с тем, конечно, чтобы истинное или доброе семя жены могло отстоять и сохранить свое самостоятельное существование, несмотря на непримиримую борьбу с ним злого семени змия. Бог, следовательно, имел, так сказать, Сам стать на стороне доброго семени жены, Сам – его сохранять и поддерживать в его борьбе со злым семенем диавола, а все это, в свою очередь, и должно было предусмотреть и подготовить пришествие того великого Семени жены, Которое имело поразить во главу виновника всех зол.

Между тем, история Ветхозаветного домостроительства представляет живое подтверждение тому, что в таком, именно, а не ином направлении открывала себя промыслительная попечительность Божия о лучших из потомков первой жены, – или о детях обетования. Так, когда через убийство Каиново был отнят у Евы лучший ее сын Авель, Бог восстанавливает для нее доброе семя (Быт. 4:25) в Сифе. Происшедшие же от Сифа потомки, как известно, в своем нравственном отношении настолько оказались отличны и обособлены от каинитов, что они среди них являлись, как бы, сынами Божиими посреди сынов и дочерей человеческих (Быт. 6:2). Когда же, несмотря на это, зло в людях настолько умножилось, что грозило подавить собою всякое добро, Бог, посредством губительного потопа, стирает всех нечестивых с лица земли, но, в то же время, для продолжения доброго семени сохраняет Богобоязненного Ноя с его семейством. А, так как, далее, в самом семействе Ноевом появилась в Хаме злая страсть, от которой имело опять произойти и распространиться злое племя, то через пророчесственное благословение Ноево, Бог ясно дает понять, что Он и теперь не перестанет так поступать, как поступал и прежде, т. е. не перестанет являть Свою милость и покровительство Своим истинным чадам обетования и благословения, тогда как, наоборот, противники их, стоящие на враждебной стороне, будут всего лишены.

Понятно, что при таком промыслительном блюдении Божиим, за благословенными потомками должны были свято и нерушимо сохраняться и передаваться ими, как самое обетование Божие о будущем великом Потомке-Избавителе, так

и живая и несомненная вера в Его пришествие. А, что так было и на самом деле, подтверждением сему, может служить, между прочим, надежда Ламеха увидеть в своем сыне Ное успокоителя среди тяжелых трудов на проклятой земле (Быт. 5:29), но, более всего – пророческое благословение Ноево, которое, преподавая своему сыну Симу, он, между прочим, выразил так: «*Благословен Господь Бог Симов*» (Быт. 9:26), т. е. Господь Бог станет, по преимуществу, уделом Симовым и его потомства, а, также, в нем и через него станет источником благословений, в чем нельзя не заметить веры Ноевой в те благотворные для людей следствия, какие будут внутренне соединены с поражением Семенем жены во главу змия. Перешедши же через Ноя в послепотопный мир и, утвердившись в лучшей части его семейства, первообетование Божие об Избавителе, должно полагать, перешло, путем предания к дальнейшему его потомству, или ко всем, происшедшим из него и рассеянными по всей земле народам, подтверждением чему служат следы этого обетования, сохранившиеся у всех древних народов, что мы увидим в своем месте.

Приготовление избранного народа Божия

§75. Общее замечание

Между тем, и в дальнейшее время Бог, согласно со Своей волей, выраженной в первообетовании, продолжает блюсти и поддерживать доброе семя в борьбе с семенем злым и развращенным, вместе с тем, храня и поддерживая, сравнительно с прежним, более явными и видными путями веру в грядущего Избавителя, время пришествия Которого близились. Когда после рассеяния народов нечестие и идолопоклонство настолько усилились, что угрожали совершенно затмить собою веру в истинного Бога, а, также, в обетованного Им Избавителя, Бог из среды всех избирает и призывает для Своих великих целей праведного Авраама, образует затем из него целый особенный народ и на нем сосредоточивает все планы Своего Ветхозаветного домостроительства, все направляя здесь к одной цели – к подготовке и предустроению той великой новой эпохи, которая имела наступить с пришествием на землю Спасителя мира.

В ряду такого рода подготовительных, со стороны Бога, средств, первое и самое видное место занимают обетования и пророчества о грядущем Избавителе или Мессии, каковые замечены в Книгах Моисеевых, в псалмах и у пророков, а потому мы и остановим на них свое нужное внимание.

§76. Обетования и пророчества в Книгах Моисеевых

Хотя, как должно думать, известно было Аврааму, сделавшееся достоянием всей лучшей части человечества, первообетование Божие об Избавителе, но Бог дает его ему снова, выразив его в такой форме: *«Благословятся в семени твоём все народы земли»* (Быт. 22:18), и в этой же форме повторяет Исааку (Быт. 26:4) и Иакову (Быт. 28:14). Не трудно видеть, что это обетование, по существу своему, было совершенно схоже с, данным первым людям, обетованием, так как и в нем обетованный Великий Потомок представлялся под одним и тем же образом семени, но оно привнесло с собою и некоторые новые частные черты, более определяющие и пополняющие этот самый образ. Тогда, как в первообетовании говорилось о Семени жены, без всякого указания в человечестве, на род, из которого оно имеет произойти, здесь прямо уже были указаны Его родоначальники в Аврааме, Исааке и Иакове. Тогда, как там было указано на сокрушение семенем власти дьявола без обозначения тех благодетельных последствий, какие имеют проистечь отсюда, здесь, эти самые последствия, прямо, хотя и в общих чертах, обозначены были через внутреннее и причинное соединение с Семенем благословения всех народов. А, что здесь под семенем разумелся Великий и необычайный Потомок, это ясно было из того, что Ему приписывалось дарование благословения всем народам, – т. е., действие столь же необычайное, как и, приписанное Ему в первообетовании поражение дьявола, почему и древне-иудейское предание под семенем, обетованным Аврааму, Исааку и Иакову, равно, как и под семенем, обетованным первым людям, не иного кого-либо разумело, а только Мессию⁴.

Между тем, Иаков в своем предсмертном благословении, одного из своих сыновей – Иуды, не только свидетельствует свою живую веру в обетованное Семя, но и указывает в нем новую частную черту, назвав Его примирителем и Всемирным царем, а, также, пророчески определяет самое время Его

пришествия. «*Не отойдет, – говорит он, – скипетр от Иуды и законодатель от чресл Его (по-еврейски), доколе не приидет Примиристель (по 70-ти Тот, Которому отложен или, по преимуществу, принадлежит скипетр), (по-еврейски) и Ему покорность народов*» (по 70-ти – Тот – чаяние народов) (Быт. 49:10). Т. е., доколе не прекратится в колене Иудином правительственная и законодательная власть, пока не приидет Примиристель (Шило) и царь (или чаяние) народов, так что, следовательно, если, когда последует в колене Иудином прекращение означенной власти, то это будет ясным признаком наступления времени Его пришествия. А, что Иаков разумел здесь под Примирителем и Владыкой народов никого иного, как обетованного Избавителя, это совершенно ясно видно из выделения лица Его из ряда обычных земных правителей и законодателей, а, также, усвоения Ему необычайного действия всеобщего умиротворения, при всеобщей покорности народов, почему и все древнеиудейские учителя видели в Нем никого иного, как ожидаемого Мессию, и последнему прямо усвоили наименование – Шило⁵.

Моисей же, передав все вышеозначенные обетования Божии, а, также, пророчество Иакова об Избавителе мира, к этому, по определению Божию, присовокупляет и свое, о Нем, пророчество, с указанием в Нем новой особенной черты, а, именно, той, что Он будет, подобным ему, пророком (Втор. 18:15), т. е. будет пророком, самым близким к Богу, а, также, законодателем и посредником между Богом и людьми. А, что Моисей в, предсказываемом им, пророке видел не обычного какого-либо из, имевших последовать за ним, пророка, это, между прочим, подтверждается преданием и верованием древнеиудейской Церкви, которая засвидетельствовала, «*что не было более у Израиля пророка такого, как Моисей*» (Втор. 34:10), и в предсказываемом Моисеем признавала не кого-либо иного, как только будущего Мессию⁶.

Таким образом, во времена Моисеевы уже довольно ясным и определенным являлся, имевший стать главным предметом веры и чаяний избранного народа Божия, образ обетованного Избавителя мира, имевшего, как предсказывалось, по

исполнении известного периода времени, произойти из рода Аврамова, через колено Иудино, и стать сокрушителем власти дьявола, а, также, благословенным, миротворным и просветительным царем нового царства, имевшего обнять собою все народы. Между тем, этот образ в дальнейшее время, а, именно, в период написания пророческих псалмов, получает еще более определенное и полное свое развитие и очертание.

§77. Пророчества, содержащиеся в псалмах

Давиду, как известно, было повторено Богом давнее обетование о Семени-Избавителе, но, как сейчас увидим, оно было пополнено новыми, более частными чертами. Через пророка Нафана Бог говорил Давиду: *«Когда исполнятся дни твои, и ты почиешь с отцами своими, то Я восставлю после тебя семя твое, которое произойдет из чресл твоих, и упрочу царство его. Он построит дом имени Моему, и Я утвержу престол царства Его навеки. Я буду ему Отцом и Он будет Мне сыном; и, если он согрешит, Я накажу его жезлом мужей и ударами сынов человеческих; но милости Моей не отниму от него, как Я отнял от Саула, которого Я отверг пред лицом твоим. И будет непоколебим дом твой и царство твое на веки пред лицом Моим, и престол твой устоит во веки»* (2Цар. 7:12–16). Не трудно видеть, что приведенное обетование Божие, прежде всего, касалось ближайшего потомка Давидова, имевшего продолжить собою его царственный род, – Соломона, но, вслед за сим, так как оно шло «вдаль» (2Цар. 7:19), простираясь на будущую отдаленную судьбу дома Давидова, то необходимо приводило к мысли о том великом отдаленном Потомке Давидовом, на Котором вполне должны были исполниться, приписанные Ему здесь черты, тогда как они целиком ни в каком случае не могли быть применены к Соломону. Какие же это черты? Это – во-первых, что Бог будет Ему Отцом и Он Богу будет Сыном, а, во-вторых, что царство Его будет вечно, – черты, понятно, вовсе не приложимые к какому бы то ни было царю земному, почему и древнеиудейское предание в обетованном Потомке Давидовом видело ни кого-либо иного, как Мессию⁷.

Между тем, эти самые черты, в применении к лицу Мессии, о которых еще не упоминалось в прежних обетованиях, уже с особенной силой и выразительностью изображаются в псалмах Давидовых, а, именно, в псалме 2-м, 41-м и 109-м, в которых изложены были пророческие указания на величественную сторону лица Мессии и которые, заметим мимоходом,

признавались пророчесственными, в отношении к Мессии, и самыми древними иудеями⁸.

Так, во 2-м псалме, Помазанник (Христос), против Которого, некогда, имели восстать цари и народы, прямо называется Сыном Божиим, так как Сам Господь сказал Ему: *«Ты – Сын Мой, Я ныне родил Тебя»* (Пс. 2:7), и, так как Псалмопевцем все приглашаются почитать Его, как Сына, и возложить на Него, как Бога, все свои надежды, чтобы в противном случае, в случае прогневания Сына, не погибнуть в путях своих (ст. 12). Совместно же с сим, Он представляется здесь и необычайным владыкой на земле, так как Ему, как Сыну, даются Господом в наследие народы, и во владение пределы земли (ст. 8), т. е. вся земля с населяющими ее народами.

В таких же чертах и в 44-м псалме изображается Помазанный Богом более соучастников Своих. Он сопоставляется здесь с Богом и Сам прямо называется Богом (ст. 7), а, также, представляется праведным, кротким и дивным Царем (ст. 5), Царем, перед Которым падут народы (ст. 6), Который поставит сыновей Своих князьями по всей земле (ст. 17) и Которого престол будет вовек (ст. 7), и имя сделается памятным в род и род, потому что народы будут славить Его во веки и веки (ст. 18)⁹.

Подобным же образом, в 109-м псалме Он сопоставляется с Господом и, наравне с Ним, называется Господом, а также изображается необычайным Царем-победителем, так как Господь так представляется здесь, говорящим к Нему: *«Сиди одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих»* (ст. 1), что равносильно соучастию в Божеской власти и могуществе, пред которыми не в состоянии устоять никакие враждебные силы.

Но в псалмах не одно только славное состояние будущего Мессии изображается со сравнительной ясностью и определенностью, в них есть довольно ясные указания и на Его уничиженное или страдальческое состояние, чего прежде, как в обетованиях, так и в пророчествах не встречалось.

Уже в 109 псалме делается общее указание на последнего рода состояние Мессии, так как здесь говорится о Нем: *«Клялся*

Господь и не раскается: Ты – священник вовек по чину Мелхиседека» (ст. 4). Будучи же, подобно Мелхиседеку, священником, Он, что необходимо предполагалось, имел принести и даже вовек приносить за грехи других какую-то жертву, что, понятно, не могло не сопровождаться известного рода самопожертвованием и самоуничижением, хотя обо всем этом здесь ничего не говорится.

Между тем, в псалме 39-м сделано прямое указание на то, что Мессия имеет принести жертву Богу за грехи людские и что таковой жертвой, имеющей заменить собой все Ветхозаветные жертвы, будет не кто иной, как Он же Сам. Такой, именно, смысл, по изъяснению ап. Павла (Евр. 10:15), содержат в себе, обращенные здесь к Богу, слова Самого Мессии: *«Жертвы и приношения Ты не восхотел; Ты открыл Мне уши (по 70-ти – уготовал Мне тело); всесожжения и жертвы за грех Ты не потребовал. Тогда Я сказал: вот иду; в свитке книжном написано о Мне: Я желаю исполнить волю Твою, Боже Мой, и закон Твой у Меня в сердце»* (ст. 7–9).

Псалом же 21-й, признаваемый древнеиудейскими раввинами за песнь Мессии¹⁰, содержит в себе самое изображение тех тяжелых и мучительных страданий, какие понесет грядущий Мессия, ставши жертвой Богу, вместо прежних жертв. По этому пророческому изображению, Он на время будет оставлен Богом (ст. 2) и предан скопищу злых, которые, подобно псам, обступят Его и раскроют на Него пасть свою, как лев, рыкающий и алчущий добычи (ст. 14 и 17). Они будут ругаться над Ним, кивая головою и говоря устами; Он уповал на Господа, пусть избавит Его, пусть спасет, если Он угодил Ему (ст. 8 и 9), пронзят Ему руки и ноги¹¹, сделав из Него зрелище, чтобы можно было перечесть все Его кости; одежду же Его разделят между собою, бросивши о ней жребий (ст. 17–19). Среди такого рода мучений в Страдальце все кости рассыплются, сердце, как воск, растает посреди внутренностей Его, сила иссохнет, как черепок, язык Его прилипнет к гортани Его, и Он будет сведен к персти смертной (ст. 15 и 16). Но Господь не презрит скорби страждущего и услышит Его (ст. 25) молитву о избавлении души Его (ст. 21), а вслед за сим

последует Его хвалебная Богу проповедь (ст. 23 и 26), а также обращение к Богу всех концов земли и поклонение Ему всех язычников (ст. 28).

На таковое же предание Мессии смерти и затем освобождение от ее рабства, в общих чертах указывают, также, относимые к Мессии апостолами Петром и Павлом (Деян. 2:26, 13:35), слова 15-го псалма: *«Возрадовалось сердце Мое и возвеселился язык Мой, даже и плоть Моя успокоится в уповании, ибо Ты не оставишь души Моей во аде и не дашь святому Твоему увидеть тления»* (ст. 9 и 10)¹².

Итак, в псалмах уже довольно ясно и даже ярко очерчен был образ будущего Мессии, как необычайного Царя, – царя по своему достоинству и власти равного Самому Богу, и царя такого царства, которое будет обнимать собою не один только какой-либо народ, а все народы, и которое не на время только возникнет, и затем, подобно всем земным царствам, исчезнет, а, напротив, навсегда останется непоколебимым и будет существовать вечно. Довольно ясно, также, предызображено было и уничиженно-страдальческое состояние Мессии, как священника, имевшего Своей жертвой заменить все прежние жертвы. Но еще оставалось, пока, в тени то, какого рода будет это вечное царство Мессии, или чем оно будет отличаться от обыкновенных земных царств. Не с достаточной, также, пока ясностью определено было и то, почему или для чего Он будет страдать, будучи по власти и силе могущественнейшим и всесильным царем. Можно еще сказать, что и пророческое служение Мессии не было пока также достаточно предуказано и уяснено. Но зато, как сейчас увидим, все эти стороны в образе ожидаемого Мессии с совершенной, по времени, достаточностью освещаются и уясняются в дальнейшее время – в период пророческий. А, между тем, нужно заметить, что, совместно с сим, пророки продолжают делать указания и на, прежде означенные, черты будущего Мессии, не только повторяя их, но большей частью и присовокупляя к ним новые частности и подробности, вследствие чего, само собой понятно, для верующих иудеев образ Мессии должен был становиться все более ясным и определенным, а, вместе с тем, все более и

более должен был привлекать их к себе благоговейное внимание и веру.

§78. Пророчества – у пророков

Уже по времени первые из пророков Иоиль, Амос и Осия, касаясь пророчествами своими будущего царства, имеющего образоваться из уничиженного и рассеянного народа Божия под управлением восстановленного царя Давида, т. е. Мессии (Ос. 3:5)¹³, усвоят ему такого рода черты, которые заставляют видеть в нем более духовно-нравственное или благодатное, чем какое-либо политическое общество. *«И будет после того (т. е. после минования бедственного времени для народа Божия), – говорит Бог через пророка Иоиля, – излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши... и также на рабов и на рабынь в те дни излию от Духа Моего... И будет всякий, кто призовет имя Господне, спасен; ибо на горе Сионе и в Иерусалиме будет спасение, как сказал Господь, и у остальных, которых призовет Господь»* (Иоил. 2:28–32). Подобным образом, Бог говорил и через пророка Амоса: *«В тот день Я восстановлю скинию Давидову падшую... и устрою, как в дни древние, чтобы они (оставшиеся потомки Иакова гл. 9. ст. 8) овладели остатком Едома и всеми народами, между которыми возвестится имя Мое»* (Ам. 9:11, 12). *«Дом Иудин, – говорит еще, через Осию, Бог, – помилую и спасу их, спасу их не луком, ни мечем, ни войною, ни конями и всадниками... И помилую не помилованную, и скажу не Моему народу: ты Мой народ, а он скажет: Ты мой Бог... После того обратятся сыны Израилевы и взыщут Господа Бога своего и Давида, царя своего, и будут благоговеть пред Господом и благостью Его в последние дни»* (Ос. 1:7; 2:23; 3:5).

Излитие, с наступлением царства Мессии, Духа Божия на всех людей, помилование и спасение каждого, кто призовет имя Господне, или кто призван будет Господом, без употребления всяких внешних насильственных средств, возведение имени Господнего между народами, а также обращение их к Богу и покорность Мессии – царю вместе с благоговейным чувством, все это, понятно, черты такого рода, что прямо и необходимо должны были приводить к той мысли, что будущее

царство Мессии, отнюдь, не будет царством земным, а духовно-благодатным.

Между тем, дальнейший пророк Исаия, с особенной ясностью и выразительностью, предызображает, как пророческое, так, в особенности, будущее первосвященническое служение Мессии, совместно с этим и через это самое косвенно определяя и особеннейший характер Его царского служения. По этому изображению, Мессия, происшедши из, пришедшего в безвестность, знаменитого дома Иессеева, подобно отрасли, возникшей из древесного пня (Ис. 11:1)¹⁴, и, происшедши через необычайное рождение от Девы (Ис. 7:14)¹⁵, а также, при этом, будучи Богом крепким (Ис. 9:6) и, следовательно, Еммануилом (Богом, в соединении с человечеством), вот в чем имеет проявить Свою посланническую деятельность в служении спасению людей. Он, будучи исполнен Духа Господня (Ис. 11:2) и помазан Господом, чтобы благовествовать народам, послан будет исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение и узникам открытие темницы, проповедовать лето Господне благоприятное и день мщения Бога нашего, утешить всех сетующих (Ис. 61:1, 2). *«Он поэтому возвестит народам суд... и на закон Его будут уповать острова... Он будет поставлен Господом в завете для народа и во свет для язычников»* (Ис. 42:1, 4 и 6). И, мало того, что Он будет рабом Господа, для восстановления колен Иаковлевых и для возвращения остатков Израиля, но Господь сделает Его светом народов, чтобы спасение Господне простерлось до концов земли (Ис. 49:6). Оттого, *«народ, ходящий во тьме, увидит свет великий, на живущих в стране тени смертной свет воссияет»* (Ис. 9:2), и *«земля наполнится ведением Господа»* (Ис. 11:9).

Но этим не ограничится посланническая деятельность Раба Иеговы, Он явит Себя еще Икупителем людей, принеся Самого Себя Богу в жертву за грехи их. Он – муж скорбей и болезней, не имеющий вида и величия, будет презрен и умален пред людьми, так что они будут отвращать от Него лицо свое и ни во что ставить Его (Ис. 53:3), причетши Его к злодеям (ст. 12) и думая, что Он поражается, наказуется и унижается Богом

(ст. 4). Но Он Сам не сделает греха, и лжи не будет в устах Его (ст. 9), возьмет же Он на Себя наши немощи и понесет наши болезни, изъязвлен будет за грехи наши и мучим за беззакония наши, чтобы принять на Себя наказание нашего мира (ст. 4 и 5), чтобы за преступления народа Своего претерпеть казнь (ст. 8) и, чтобы мы ранами Его исцелились (ст. 5). И страдать будет добровольно и безмолвно. Как овца, веден будет Он на заклание, и, как агнец пред стригущим, безгласен, Он не будет отверзать уст Своих (ст. 7), пока не будет погребен у богатого, хотя будут назначать Ему гроб со злодеями (ст. 9)¹⁶. Но зато плоды страдания и смерти, какими Господу угодно будет поразить (ст. 10) этого, сделавшегося за преступников ходатаем (ст. 12), Страдальца, будут неизмеримо важны и велики. Когда душа Его принесет жертву умиловления, Он узрит потомство долговечное... оправдает многих и грехи их на Себе понесет (ст. 11). За то, что предаст душу Свою на смерть, Он получит часть между великими, и с сильными будет делить добычу (ст. 12)¹⁷, так что, насколько прежде многие изумлялись, смотря на Него, когда Он был обезображен паче сынов человеческих, настолько теперь Он станет предметом благоговейного изумления, чествования и надежд, как народов, так и царей (Ис. 52:13–15; 11:10).

После такого, столь характерного предызображения пророческого и первосвященнического служения Мессии, понятно, должно было становиться ясным и то, что Мессия имел быть не иным, как только духовно-благодатным царем, и, что царство Его опять имело быть не земным, а духовно-благодатным, а, именно, царством ведения Божия, правды, мира и любви, каковым и представлял его пророк Исаия (Ис. 11:2–4, 6 и 8, 9 и 13), хотя, в своих частных изображениях Его, чтобы быть понятным для своего грубо-чувственного народа, неоднократно обращался к образам земных царств.

В подобных же чувственных образах предызображал будущее духовное царство Мессии и современник Исаии пророк Михей, который, между прочим, как на характеристическую черту этого царства, предуказывал на истребление в Израиле всякого суеверия (Мих. 5:12–14), а также на то, что будущий

царь Израиля, имея произойти из Вифлеема, в то же время, будет иметь происхождение вечное, как выразил это через пророков Сам Господь в следующем Своем обращении к Вифлеему: *«И ты, Вифлеем-Еффрафа, мал ли ты между тысячами Иудиными? Из тебя произойдет Мне Тот, Который должен быть Владыкой в Израиле, и Которого происхождение из начала, от дней вечных»* (Мих. 5:2)¹⁸.

Но с большей, сравнительно, ясностью и определенностью будущее царство Мессии в его внутреннем и существенном духе предызобразили дальнейшие, а, именно, жившие во время плена вавилонского, пророки Иеремия и Иезекииль. Вот как Иеремия определяет дух этого царства, которого царем будет восстановленный Богом Давид, имевший быть названным: Господь оправдание наше (Иер. 23:5 и 6; 30:9)¹⁹: *«Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды Новый Завет, не такой завет, какой Я заключал с отцами их... Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их, и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: познайте Господа, ибо все сами будут знать Меня от малого до большого, говорит Господь, потому что Я прощу беззакония их, и грехов их уже не вспомню более (Иер. 31:31–34). И дам им одно сердце и один путь, чтобы боялись Меня во все дни жизни, ко благу своему и благу детей своих после них. И заключу с ними вечный завет, по которому Я не отвращусь от них, чтобы благодетельствовать им, и страх Мой вложу в сердца их, чтобы они не отступали от Меня»* (Иер. 32:39 и 40).

В таких же точно чертах и Иезекииль изображает будущие благотворные действия Мессии Давида, как царя и пастыря всех (Иез. 34:23–31), говоря от лица Иеговы следующее: *«Вот Я возьму сынов Израилевых из среды народов... и сделаю их одним народом... А раб Мой Давид будет царем над ними и Пастырем всех их, и они будут ходить в заповедях Моих, и уставы Мои будут соблюдать и выполнять их. И будет у них жилище Мое, и буду их Богом, и они будут Моим народом; и*

узнают народы, что Я Господь, освящающий Израиля, когда святилище Мое будет среди их вовеки (Иез. 37:21, 24, 27 и 28). И дам им сердце единое, дух новый вложу в них, и возьму из плоти их сердце каменное, и дам им сердце плотяное, чтобы они ходили по заповедям Моим и соблюдали уставы Мои и выполнили их» (Иез. 11:19 и 20)²⁰. Все это настолько ясные и характерные черты будущего духовного Царства Божия на земле, что чего-либо большего нельзя было и желать в Ветхозаветные времена.

Между тем, пророком Даниилом с большей, сравнительно с прежним, определенностью и даже исторической точностью предуказано было самое время наступления этого царства с кратким повторением прежних его существенных черт. Так, Даниил, объясняя Навуходоносору виденный им о разнородном истукане сон в том смысле, что за его царством преемственно последуют еще три разнovidные царства, к этому присовокупил следующее: *«И во дни тех царств, Бог небесный воздвигнет царство, которое во веки не разрушится, и царство это не будет передано другому народу; оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно, так как ты видел, что камень отторгнут был от горы не руками, и раздробил железо, медь, глину, серебро и золото» (Дан. 2:44, 45)*. Такое же чередование и исчезновение четырех земных царств, имевших предварить собою наступление вечного и непреходящего царства, с таковым же его царем, и в другой раз видно было Даниилом в своем ночном видении, под образом четырех зверей, олицетворявших собой царей, означенных четырех царств, по истреблении и исчезновении которых, наступило новое вечное царство с царем в лице Некогого, как бы, сына человеческого, получившего от Ветхого Днями власть господства над всеми племенами и народами (Дан. 7:3–17)²¹.

Но еще с большей и, можно сказать, математической точностью предуказано было время наступления будущего царства Мессии в, открытом через архангела Гавриила, Даниилу пророчестве о седмицах, которое заключалось в следующем: *«Семьдесят седмин определены для народа твоего и святого города твоего, чтобы покрыто было*

преступление, запечатаны были грехи, и заглажены беззакония, и, чтобы приведена была правда вечная, и запечатаны были видения и пророк, и помазан был Святой Святых. Итак, знай и разумей: с того времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима, до Христа Владыки, семь седмин и шестьдесят две седмины; и возвратится народ, и обстроятся улицы и стены, но в трудные времена. И, по истечении шестидесяти двух седмин, предан будет смерти Христос, и не будет; а город и святилище разрушены будут народом вождя... И утвердит завет для многих одна седмина, а в половине седмины прекратится жертва и приношение, и на крыше святилища будет мерзость запустения» (Дан. 9:24–27). То есть: до наступления того времени, когда имеют быть покрыты и заглажены беззакония людей, с водворением вместо них праведности, и когда имеет прийти Помазанный на это великое дело Святой Святых, Христос Владыка, вместе с чем, должны будут закончиться видение и пророк, – определено семьдесят седмин или седмилетий²², начиная с выхода повеления или указа о восстановлении Иерусалима²³. В частности, в течение первых семи седмин обстроится город с его стенами, хотя среди трудных обстоятельств, по истечении же дальнейших шестидесяти двух седмин, предан будет смерти Христос, и не будет, после чего последует разрушение города и святилища, при крайне опустошительных действиях, имеющих произойти от народа вождя. Но эти опустошительные разрушения не помешают возникновению и возрастанию того нового порядка вещей, какой предопределен Богом; потому что утвердит завет для многих одна последняя седмина, в половине которой прекратятся прежние жертвы и приношения, с преданием святилища на мерзость запустения²⁴.

Можно ли было желать в Ветхозаветные времена более ясных и определенных предужазаний на время наступления будущего царства Мессии, имевшего, несмотря на предание смерти его Владыки-Христа, стать царством Нового Завета, при прекращении прежних жертв и приношений, царством благодатного заглажения грехов людских и водворения на

земле всегдашней неоскудевающей праведности? Итак, во время плена вавилонского уже настолько ясно и всесторонне был предначертан образ будущего Мессии, что дальнейшим пророкам, чтобы быть понятными иудеям, достаточно было ограничиваться одними краткими напоминаниями о давнем предмете их чаяния, чем и на самом деле они ограничиваются, присовокупляя, впрочем, к этим и некоторые новые, частные мессианские черты.

Так, пр. Захария, уже не касаясь того, кто по Своему происхождению будет Мессия, когда придет и в чем будет состоять Его служение, предугадывает только в Его жизни и служении человечеству на некоторые частные, хотя, в то же время, весьма характерные обстоятельства, а, именно: на Его, как праведного и кроткого царя, торжественный вход в Иерусалим, при восседании на ослице и молодом осле, сыне подъяремной (Зах. 9:9)²⁵, на Его оценку в тридцать сребреников, при поступлении их в дом Божий – для горшечника (Зах. 11:12–13), и на Его пронзение, имевшее возбуждать сокрушенную скорбь в тех, которые будут взирать на Него, пронзенного, а также на совместное с сим излитие на дом Давидов и жителей Иерусалима духа благодати и открытие источника, для омытия греха и нечистоты (Зах. 12:10; 13:1)²⁶.

Пророк же Аггей предугадывал только на скорое пришествие Мессии, ставя его в связи с судьбой восстановленного или второго Иерусалимского храма, и, говоря от лица Иеговы, следующее: *«Еще раз, и это будет скоро, Я потрясу небо и землю, море и сушу, и потрясу все народы, придет, желаемый всеми народами, и наполню дом сей славою... слава сего последнего храма будет больше, нежели прежнего»* (Агг. 2:6–7,9). Этим же пророческим предугаданием, с присовокуплением только еще указания на Предтечу Мессии, ограничивается и последний из пророков Малахия, обращаясь к иудейскому народу от лица Иеговы со следующим утешительным обетованием: *«Вот Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною, и внезапно придет в храм Свой Господь, Которого вы ищете, и Ангел завета, Которого вы желаете; вот Он идет»* (Мал. 3:1)²⁷.

§79. Замечание о других способах приготовления избранного народа к пришествию Мессии

К сказанному, остается присовокупить, что в деле приготовления избранного народа Божия к пришествию Мессии весьма важное значение имела и вся историческая судьба его, которая, быв направляема Богом к новому порядку вещей, имеющему возникнуть с пришествием Христовым, естественно подготавливала и предызображала собой в выдающихся лицах, событиях и разных религиозно-нравственных учреждениях, этот будущий порядок. Так, например, в Ветхозаветном Писании Мессия называется, то священником по чину Мелхиседекову (Пс. 109:4), то царем Давидом (Иер. 30, 9; Иез. 34:24; 37:24–25), что служит ясным знаком того, что, по его мысли, как священник Мелхиседек и царь Давид, так и другие, подобные им, лица, были предуказательными прообразами будущего Мессии. Между тем, и сам Иисус Христос подтвердил эту самую мысль, сославшись на тридневное пребывание во чреве китовом пророка Ионы, как прообраз Своего тридневного пребывания в земле (Мф. 12:40). Апостол же Павел, касаясь некоторых, давно прошедших многознаменательных событий в судьбе еврейского народа, делает такое замечание по сему поводу: *«Все же сие происходило с ними, как образы, а описано в наставление нам, достигшим последних веков»* (1Кор. 10:11. Сравн. Гал. 4:22–31). Кроме того, тот же Апостол все обрядовые установления Ветхого Завета называет тенью будущего, а Христа – телом, дававшим тень (Кол. 2:17; Евр. 10:1). Апостол же Иоанн, в частности, такое, именно, значение усвояет одному из Ветхозаветных установлений о несокрушимости костей пасхального агнца в отношении к тому Новозаветному обстоятельству, что, после смерти Христовой, Ему не были перебиты воинами голени, почему и говорит: *беша бо сия, да сбудется писание: кость не сокрушится от Него* (Ин. 19:36. Сравн. Исх. 12:10).

Что касается, наконец, нравственного положительного закона, то он естественно и необходимо должен был

предрасположить к вере в милующего и спасающего Искупителя тем самым, что своей строгой требовательностью и грозным судом приводил каждого внимательного к себе иудея к сознанию своей, пред Богом, греховной виновности и духовного бессилия в деле нравственного самоусовершенствования, а, вслед за сим, естественно, вызывал в нем чувство безусловной нужды в сверхъестественной помощи и Божественной милости.

§80. Приготовление язычников

Приготавливал ли Бог к пришествию и принятию будущего Избавителя мира язычников? Если, по слову ап. Павла, Бог никогда не переставал свидетельствовать о Себе через Свои (общепромыслительные) благодеяния и тем, которые по Его попущению ходили своими путями, т. е. язычникам, то должно думать, что Он не оставил язычников без всякого свидетельствования Своего и о Том, к Кому направлены были Им все судьбы Ветхозаветного человечества, и Кто, некогда, имел прийти на землю, чтобы спасти не одних только иудеев, но и язычников. Это тем необходимее предположить, что, как мы знаем, язычники во время пришествия Христова не только не оказались совершенно неготовыми к вере в Него, но, напротив, с большей даже готовностью и охотой обращались к Нему, чем самые иудеи, а это, в свою очередь, служило ясным знаком того, что им вовсе не были чужды верования в грядущего Избавителя мира и чаяния Его пришествия.

Откуда же, спрашивается, у язычников появились такого рода верования и чаяния? Ответом на это могут послужить следующие соображения, основывающиеся на событиях, представляемых самой Священной историей. Данное Богом прародителям первообетование об Икупителе дано было, конечно, не с иной, как с той целью, чтобы оно не только ими самими с верой и надеждой было принято, но, чтобы и их потомству было передано, для непрерывного поддержания в нем той же веры и надежды. И нет сомнения, что, согласно с намерениями Божиими, оно, если не всеми, то лучшими или богобоязнейшими из потомков, то непрерывно принималось от своих предков, то, в свою очередь, с той же непрерывностью передавалось своим дальнейшим преемникам. Так было, благодаря непрерывающемуся ряду благочестивых патриархов, до потопа, так должно было быть и после потопа, начиная с Ноя, до рассеяния по всей земле, произошедших от него народов, и после их рассеяния, потому что, как свидетельствует ап. Петр, во всяком народе могли быть боящиеся Бога и

поступающие по правде Его (Деян. 10:35) и, следовательно, способные, как к принятию, так и распространению веры в грядущего Избавителя, а, как показывает Священная история, и на самом деле, вне избранного народа были такого рода мужи, которые удостаивались даже непосредственных, от Бога, наставлений, как, например, Авимелех Герарский (Быт. 20:3–18), Мелхиседек Салимский (Быт. 14:18–20), Иов Идумейский, Иофор Мадиямский (Исх. 18:1), Валаам пророк (Чис. 22:9) и волхвы восточные (Мф. 2:1)²⁸.

Между тем, если Бог, начиная с Авраама, исключительно на одном, произошедшем от него, избранном народе сосредоточил весь план Своего домостроительства, то не должно при этом забывать, что этим самым планом не исключались совершенно, а косвенно захватывались и язычники, так как в дальнейшем своем развитии и осуществлении он направлялся к подготовке и устройению спасения не для одних иудеев, но и язычников. И все это, как мы знаем, не скрывалось, а открыто говорилось и неоднократно подтверждалось Самим Богом, Который через патриархов и пророков о будущем Избавителе людей предвозвещал, что, хотя Он произойдет от семени Авраамова, но будет благословением для всех народов земли (Быт. 12:3; 26:4; 28:12), Владыкой или чаянием народов (Быт. 49:10), упованием и светом для язычников (Исх. 11:10; 42:4–6), и т. п. Можно здесь спросить только: могли ли знать об этом сами язычники? Но на это не трудно ответить в совершенно положительном смысле, если принять во внимание, что евреи не составляли какой-либо совершенно изолированной и замкнутой в себя нации, а, напротив, находились во всегдашних и близких политических и торговых сношениях, как с окружающими их, так и с более отдаленными народами. При, такого рода, отношениях евреев к другим иноплеменным народам, понятно, для последних могло представиться весьма немало случаев и поводов к тому, чтобы более или менее ознакомиться с религиозными верованиями первых, тем более, что их внимание вызывали, между прочим, и самые иудейские пророки, то своими, невольно поражающими их, чудесными действиями (как Елисей), то прямо обращенными к ним от

Иеговы и приводимыми в исполнение грозными пророческими речами (как Иона и Исаия). А, что язычники, в некоторых случаях, действительно обращали свое серьезное внимание на религию иудеев в лице высших ее представителей и исповедников, подтверждением этому служит царица Савская, издалека приходившая слушать мудрость Соломонову (3Цар. 10:1), сирский вельможа Нееман, с верой и благоговением просивший помощи у пророка Бога Израилева (4Цар. 5:1), и, также, вавилонский царь Навуходоносор, везде искавший, но только в пророке Данииле нашедший истолкователя своего, весьма многознаменательного для язычников, сна, в котором, как известно, символически предызображена была будущая судьба, как вавилонского, так и других дальнейших царств, имевших уступить свое место вечному и непреходящему царству Мессии (Дан. 2:26).

Если же к сказанному присовокупим, что к концу древнего мира под владычеством римлян последовало политическое объединение главнейших народов Запада и Востока, не исключая и иудейского, а, также, что сделан был перевод на общеупотребительный греческий язык священных еврейских книг, то должно будет оказаться еще более вероятным то, что язычники очень немало имели возможности для того, чтобы познакомиться, если не со всеми, то с главнейшими и существеннейшими верованиями иудеев, каковые всецело вращались около грядущего Мессии или Избавителя мира.

Между тем, что весьма важно, мы немало имеем исторических указаний на то, что и, на самом деле, у всех известных в древности народов существовали верования в, бывшего чаянием языков, верования, хотя большей частью, то неопределенные, то слишком видоизмененные и обезображенные, но, тем не менее, как сейчас увидим, немало сохранившие такого, что ясно свидетельствует о внутреннем их сродстве с подобными верованиями евреев.

Так, например, по свидетельству Плутарха, у, весьма близких к евреям, египтян существовало, между прочим, сохранившееся через предания (в басне об Изиде и Тифоне) такое верование, что, тогда как Тифон – злой дух

(представляемый под образом змия) «по своей злобе и ненависти совершил много злых дел, – привел все в смятение и наполнил море и землю злом и бедствиями... и потом был подвергнут огненной казни, жена и сестра Озириса отомстила ему, укрощая и делая безвредными его ярость и неистовство, каковому делу, собственно, послужил или имел послужить один из ее потомков по имени Орус, который, по изображениям в преданиях народных, не окончательно убивает Тифона, а только отнимает у него силу и поставляет его в невозможность причинять вред»²⁹.

Подобное же, только с другими новыми чертами верование сохранялось и в преданиях греков, подтверждением чему может служить Эсхилово предание: Прометей, скованный цепями, где, на основании их, автор, пораженному за свое, против Зевса, преступление необычайными бедствиями Прометею (прототипу человечества), между прочим, влагает в уста такого рода полную уверенность, что, некогда, в далеком будущем от, страждущей, наравне с ним, жены (Ю), родится через одно божественное прикосновение к челу ее потомок (Епафа или Дотрога, от 'επαφάν – легко касаться), который положит конец, как его страданиям, так и жены, а, также, в уста, явившегося на сцене и обратившегося с речью к Прометею, Меркурия влагает такие слова: «Ты не жди конца твоего горя до тех пор, пока кто-либо из богов не явится преемником твоих трудов и не дерзнет сойти в бессолнечный аид, сойти туда, где кромешный мрак, тьма бездн тартара»³⁰.

Между тем, нужно заметить, что, существовавшее у греков чаяние некоего Избавителя людей, от, претерпеваемых ими зол, было достоянием не одного только простого и необразованного народа, но и такого рода возвышеннейших мыслителей, каковы, например, были Сократ и Платон. В подтверждение этого, выписываем следующее, само за себя говорящее, место из разговора Платонова, Алкивиад второй, где Сократ и Алкивиад, встретившись с недоумением, следует ли сейчас принести жертву богам, что собирался сделать Алкивиад, или же лучше задержаться, из опасения не сделать чего-либо неугодного богам, так продолжают свою беседу: Сократ. Итак, необходимо

ожидать, пока кто не научит, как должно располагать себя в отношении к Богу и людям. Алкивиад. Когда же наступит это время, и кто будет наставником? Я бы сильно желал увидеть этого человека и узнать, кто он. Сокр. Это – тот, который печется о тебе. Но, мне кажется, что, как, по сказанию Омира, Афина прогнала мрак от очей Диомиды, чтобы он хорошо мог распознать Бога и человека, так и у тебя, сперва надобно прогнать мрак от души, которым она покрыта, а потом уже показать ей то, через что имеешь познать зло и добро, к чему, как мне кажется, теперь ты не способен. Алкив. Пусть прогонит, мрак ли это будет, или что другое. Я готов, и ни в каком случае не убегу от его повелений, кто бы ни был тот человек, лишь бы мне сделаться лучшим. Сокр. Да и он дивное какое-то имеет о тебе попечение. Алкив. Тогда-то, мне кажется, всего лучше будет и принести жертву. Сокр. Ты прав, потому что это благоразумнее, чем рисковать подвергнуться столь великой опасности. Алкив. Но как же, Сократ? В таком случае, венок за то, что ты, как кажется, дал мне прекрасный совет, я возложу на тебя, а богам и венки, и все прочее, обычное, поднесем тогда, когда увижу наступление того дня, – наступит же он не через долгое время, если это будет угодно им»³¹.

Персы, по свидетельству Плутарха, тоже чаяли получить в будущем избавление от всех зол и бедствий, и чаяния свои кроме верховного и доброго Бога (Оромазена) сосредоточивали на Митре, как своем посреднике и ходатае, веря, что, некогда, «наступит роковое и определенное время, когда (виновник зол) Ариман, низведший в мир скудость хлеба, а также заразу и мор, будет совершенно низложен и изгнан из пределов земли, и, когда станет вся земля гладкая и ровная, и на ней будет одна только жизнь и один образ управления людьми, которые будут говорить между собою только одним языком и жить блаженной жизнью»³².

А, чем был для персов Митра, тем для индийцев был Кришна, имевший, по их преданиям, воплотиться, между прочим, для того, чтобы положить конец тому злу и бедствиям, какие произведены были на земле Калаянау, или великим и страшным змием³³.

Не чуждо было также, как свидетельствуют позднейшие ориенталисты (например, Рамзай, Ремюза), и китайцам, то, возникшее из древних преданий верование, что, некогда, должен был кто-то прийти, и, именно, с Запада, кто имел произвести большой переворот к лучшему в религии и жизни людей, и кого называли, то пастырем и князем, то высочайшим учителем, то святым³⁴.

Если же примем во внимание то политическое и религиозно-нравственное объединение Востока с Западом, которое в последнее время древнего мира произошло вследствие всемирного владычества римлян, то необходимо будет предположить, что и западным народам с римским во главе не были в это время безызвестны те верования и чаяния, какие воодушевляли и волновали восточные народы. Между тем, это предположение оправдывается и историческими свидетельствами. Так, например, Цицерон упоминает о древних или, сохранившихся у римлян с древнего времени, предсказаниях Сивиллы, и заметив, что они предвозвещали пришествие царя, которого нужно было признавать, чтобы спастись, а также, считая временем этого события то время, в которое он жил, спрашивает: к кому же из людей и к какому времени относится это предсказание³⁵?

Виргилий же, как известно, даже сделал попытку применить к одному из принцев своего времени те черты, в которых, предсказаниями Сивиллы (кумейской), предызображался этот царь, хотя попытка оказалась совершенно неуместной и неудачной, потому что не представлялось никакой возможности без прямого противоречия приложить к какому-либо земному или смертному властелину такого рода черты, какие усвоились здесь предвещаемому царю, как то: рождение его от Божества и превосходство пред всеми небожителями, его посольство с высоты небес, произведение им необычайного и благотворного переворота на земле и его власть над всем миром и управление им³⁶. Тем не менее, это служит весьма важным подтверждением того, что и на Западе были верования в грядущего Избавителя мира, представлявшие в себе немало схожего и даже генетически родственного с верованиями

иудеев, и, что их разделял не только простой народ, но интересовались ими и образованные люди. И, нужно заметить, чем более близилось время пришествия на землю обетованного Избавителя, ставши мало-помалу переходить из будущего в настоящее, тем более, стали возрастать и, все громче и настойчивее, среди народов, высказываться Его чаяния, и, что особенно замечательно, все народы, как Востока, так и Запада нетерпеливые взоры свои обращали на Иудею и оттуда ждали всемирного и необычайного царя, несмотря на то, что это не вполне сходилось с их национальными стремлениями. Тацит свидетельствует, что на основании древних священных «сказаний было общее убеждение, что восток достигнет преобладания, и около того же времени из Иудеи произойдут те, которые приобретут власть над событиями»³⁷. То же самое подтверждает и Светоний, выражаясь почти теми же словами, а, именно, он говорит: «По всему Востоку распространилось древнее и постоянное мнение, что, по предопределению свыше, около этого времени вышедшие из Иудеи приобретут власть над событиями»³⁸. Иосиф же Флавий свидетельствует, что, даже, одной из главных причин к войне с римлянами для Иудеев было то их, на основании некоторых мест Писания, убеждение, что «в это самое время увидят человека из их страны, который станет повелевать всей землей»³⁹.

К сказанному, можно присовокупить, что, по сохранившимся в талмуде известиям, около этих времен язычники в значительном числе приходили в Иерусалим с той, именно, целью, чтобы увидеть Избавителя мира. Важнее же всего для нас, и несомненное, свидетельство самого евангелиста Матфея о том, что, вскоре после рождения Спасителя, пришли в Иудею с Востока, руководимые необычайной звездой, волхвы, с тем, чтобы поклониться Царю Иудейскому (Мф. 2:1), чем ясно показали, что и восточным народам не было чуждо верование в этого Царя и чаяние Его пришествия.

Член 2. О Боге-Совершителе спасения людей или их Искупителе

§81. Содержание и разделение этого учения

Наконец, по исполнении предопределенных времен, Обетованный Богом и ожидаемый, как иудеями, так и другими народами, пришел. Это был Иисус Христос, родившийся в Иудее от Св. Девы Марии. Что же с неотразимой ясностью и очевидностью показало и доказало, что Он был, именно, Тем, Кого обетовал Бог и Кого чаяли все народы? Кроме того, здесь, естественно, выступают и те вопросы, кто же Он был по Своей природе, будучи в состоянии принять на Себя выполнение такого высокого и необычайного дела, каково искупление всего человечества и как совершил Он это великое дело? Разрешение и обследование этих вопросов, к которому мы сейчас переходим, и составит собою нижеследующее изложение учения о Боге – Совершителе спасения людей, или их Исккупителе.

§82. I) Иисус Христос – поистине обетованный Избавитель мира

Обетованный Богом Избавитель, пришедши в мир, понятно, должен был явиться совершенно таким, каким был обетован Богом или, что то же, явиться со всеми теми существенными и отличительными чертами, в каких предызображен Он был в Божественных обетованиях и пророчествах. Кроме того, естественно было надеяться, что, посылая Его в мир, Бог, в то же время, окружит Его и такими знаменами, которые бы могли воочию всем способным видеть показать, что это, именно, и есть истинный и обетованный Избавитель. А, совместно с сим, нужно было ожидать и того, что Сам же, пришедший в мир, обетованный Избавитель и словом, и делом до неотразимой осязательности обнаружит и подтвердит Свое истинно-божественное посланничество. Но все это, как мы знаем, во всей полноте и силе осуществилось на Иисусе Христе. Следовательно, Он не мог и не может быть не признан истинным обетованным Богом Избавителем мира.

На Нем, прежде всего, как сейчас увидим, со всей исторической верностью исполнились все Ветхозаветные предсказания, как о происхождении и времени пришествия на землю Мессии, так и о частных обстоятельствах Его жизни и смерти – до вознесения на небо и сидения одесную Господа.

Так, согласно с обетованием Божиим о семени жены (Быт. 3:15) и пророчеством Исаии о рождении от Девы Эммануила (Ис. 7:14), Иисус Христос родился без мужа, от одной Пресвятой Девы Марии, по наитию Духа Святого (Мф. 1:20–23), и родился, как предсказано было пр. Михеем, именно, в Вифлееме Иудейском (Мих. 5:2; Мф. 2:1). Ставши же Сыном Девы Марии, Которая вместе со Своим обручником Иосифом происходила издревле знаменитого, хотя уже, подобно усеченному у корня дереву, увядшего царского рода Давидова (Ис. 11:1). Он, вместе с тем, стал и потомком Давидовым, а также через Давида – потомком и Авраама, и Исаака, и Иакова (Мф. 1:1–16), которым

всем был обетован Богом Мессия в их, именно, потомке (Быт. 22:12; 26:4; 28:12; 2Цар. 7:12–16; См. Гал. 3:16; Деян. 3:25, 26).

Пришел же на землю Иисус Христос тогда, согласно с предсказанием Иакова (Быт. 49:10), когда уже не стало в Иудее своих законодателей и правителей, прекратившихся со смертью последнего законного первосвященника и вождя иудейского Гиркана, и с переходом от него власти в руки иноплеменника Ирода, но еще оставался второй Иерусалимский храм, в котором, согласно с пророчествами Аггея и Малахии (Агг. 2:6–9; Мал. 3:2), предстояло Мессии явить Свою славу, – и когда, имевшие, по пророчеству Даниилову, возникнуть после Навуходоносора три сильные царства (Дан. 2:44) уже сошли с лица земли (Вавилонское, Персидское и Македонское), чтобы дать место вечному, не прекращающемуся царству, равно, как и, числительно определявшие время пришествия Мессии, седмины Данииловы (Дан. 9:24:27) уже приблизились к своему концу, достигши до последнего года своего 69-го седмилетия, который (если начинать, по принятому, счет седминам с 20-го года царствования Артаксеркса Лонгимана, в который дан был указ о восстановлении Иерусалима, равняющегося 299 г. от основания Рима или 453 г. до Р. Х.) соответствовал, по римскому счислению, от основания Рима 782-му году, или 15-му году царствования Тиверия, а по летосчислению христианскому – 30-му году по Рождестве Христовом⁴⁰.

Согласно с тем, как было предсказано Исаии (Ис. 40:3) и Малахии (Мал. 3:1), Его общественное служение роду человеческому было предварено пришествием и покаянной проповедью Предтечи Иоанна Крестителя, уготовлявшего Ему путь (Мф. 3:3; 11:10; Мк. 1:2; Лк. 7:27). Во время же Своего служения, Он, как пророчествовали о Нем Моисей и Исаия (Втор. 18:15–18; Ис. 9:1; 61:1), явился Пророком (Деян. 3:22), и Пророком великим (Лк. 7:16) и сильным в деле и слове пред Богом и всем народом (Лк. 24:19), а также Просветителем всех, сидящих во тьме и сени смертной (Лк. 1:79), так как Он светом Своим просвещал, как всю Иудею, так, в особенности, страну Завулонову и Неффалимову (Мф. 4:15), и учил не как кто-либо и когда-либо из людей (Ин. 7:46), а, как власть имеющий (Мф.

7:29), всегда Свое учение сопровождая самыми благотворными, а также изумительными и чудесными действиями (Лк. 4:18, 19; Мф. 15:30, 31; Лк. 7:22).

Но, как предсказано было пророками, Христос пришел в мир не для того только, чтобы просветить светом истины людей, а для того, чтобы пострадать и умереть за грехи их (Ис. 53; Лк. 23:26), и обстоятельства Его страданий и смерти представляли в себе самое поразительное сходство с теми частными и характеристическими чертами, в каких предызображался пророками страждущий Мессия. Так, согласно с, этого рода, предсказаниями, после того, как Христос торжественно вошел в Иерусалим (Зах. 9:9; Мф. 21:5), вскоре за тридцать сребреников был предан (Зах. 11:12; Мф. 26:15) в руки восставших против Него вождей и правителей народных (Пс. 2:1; Деян. 4:27) и, несмотря на то, что не сделал греха и не было лжи в устах Его (Ис. 53:9), был ими к злодеям причтен (Ис. 53:12; Лк. 22:37). Ему плевали в лицо, заушали и били по ланитам (Мф. 26:67), но Он не отнимал ланит Своих от бьющих и не закрывал лица Своего от поругания и оплевания (Ис. 50:6), Он страдал добровольно и не открывал уст Своих, как овца веден был Он на заклание, и, как агнец, пред стригущим его, безгласен, так Он не отверзал уст Своих (Ис. 53:7; Деян. 8:32–35). Ему враги Его пронзили (на кресте) руки и ноги (Пс. 21:17), и, тогда как, среди Своих тяжких мук, Он взывал к Богу: Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставил (Пс. 21:2; Мф. 27:46; Мк. 15:34), они богохульно насмеялись над Ним, говоря: Он уповал на Господа, пусть избавит Его и спасет, если Ему угоден (Пс. 21:9; Мф. 27:43), кроме того, они подали Ему в пищу желчь и в жажде поили уксусом (Пс. 68:22; Мф. 27:34), прободали Ему, также, ребра (Зах. 12:10; Ин. 19:34), делили ризы Его между собою и об одежде Его бросали жребий (Пс. 21:19; Ин. 19:23, 24), в конец предназначили Ему гроб со злодеями, но Он погребен был у богатого (Ис. 53:9; Мф. 27:60).

Между тем, не оставлена была Богом душа Его во аде, и не было дано Святому Его увидеть тление (Пс. 15:8:11; Деян. 2:27–31). Воскресши и вознесшись на небо, Он воссел одесную Бога Отца (Пс. 109:1; Мф. 22:43, 44; Мк. 12:36; Лк. 20:42; Деян. 2:34,

35), и стал вечным Священником и Царем (Пс. 109:1–4; Пс. 2:8; Евр. 5:5; 7:17; 10:13; Деян. 2:34, 35) нового царства Божия, царства, основанного на Новом Завете духа и благодати (Иер. 31:33; Иез. 11:18–20; Дан. 9:27; Евр. 10:16) и распространенного через излитие на всех и животворное действие Св. Духа (Иоил. 2:28:32; Деян. 2:18).

Не свидетельствовало ли все это с неотразимостью, что Иисус Христос был, именно, Тем, Кого, для избавления людей, имел послать Бог и о Ком предрекал Он через пророков?

Между тем, об этом же засвидетельствовал Бог и через более прямые указания Свои на искупительное посланничество Иисуса Христа, как до Его близкого рождения, так и после рождения, и во время Его земной жизни. Так, незадолго до рождения Христова посылается Богом к Захарии архангел Гавриил, который предвозвещает ему, как о рождении от бесплодной жены его Елизаветы сына Иоанна, так и о том, что последний будет Предтечей Господа, чтобы представить Ему народ приготовленный (Лк. 1:17). Спустя же шесть месяцев, тот же Архангел, по повелению Божию, является Пресвятой Деве Марии и благовествует Ей о самом непорочном от Нее, при действии одного Св. Духа, зачатии и рождении Того, Кто должен быть назван Иисусом и Сыном Всевышнего (Лк. 1:26–32). Является, также, Ангел Господень (во сне) и обручнику пресвятой Девы Иосифу, которому он, ввиду его недоумений, непорочное зачатие Девой младенца объясняет действием Духа Святого и к этому присовокупляет, что, когда родит Она, согласно с предсказанием пророка Исаии (Ис. 7:14), Сына, он должен назвать Его Иисусом, потому что Он спасет людей Своих от грехов их (Мф. 1:20–23). Затем, когда Пресвятая Дева посетила Елисавету, последняя, вместе с възигранием во чреве своем младенца – будущего Предтечи Господня, исполнившись Духа Святого, прямо назвала Ее Матерью Господа своего (Лк. 1:43). А, когда последовало рождество Христово в Вифлееме, конечно, с соизволения Божия, самые небожители засвидетельствовали о том, что, Родившийся во граде Давидовом, был никто иной, как Спаситель Христос Господь (Лк. 2:9–14), равно, как, по изволению Божию, то же самое

подтвердили восточные волхвы, пришедши под руководством необычайной звезды в Вифлеем, и принеся вместе со своими дарами поклонение новорожденному царю иудейскому (Мф. 2:1:11). Кроме того, когда младенец Иисус был принесен родителями по законному обряду во храм, Сам Дух Святой внушил праведному Симеону, что это был, именно, тот самый Христос Господь, которого обещано было ему увидеть прежде, чем увидеть свою смерть, почему Симеон, взяв на руки Богомладенца Иисуса и благословив, исповедал Его спасителем всех людей, просветителем языков и славою Израиля, а, бывшая свидетельницей сего, Анна пророчица, также, прославляла Богомладенца Иисуса и возвестила о Нем всем чаявшим избавления во Иерусалиме (Лк. 2:22–38). Между тем, и Бог Отец, независимо от того, что непрерывно свидетельствовал о том же посредством, непрерывно окружавших Иисуса Христа, знамений и чудес, на каковое свидетельство о Себе ссылался Сам Христос (Ин. 5:32–36), двукратно и Своим прямым непосредственным словом засвидетельствовал об Иисусе Христе, как возлюбленном Сыне, в Котором Его благоволение, и Которого нужно слушать (Мк. 1:11; Лк. 3:22; Мк. 9:7; Лк. 9:35).

Совместно же с сим, Сам Иисус Христос свидетельствовал о Себе, как посланном от Бога Избавителе мира, и, именно, о том самом Избавителе, Который был обетован Богом и о Котором предрекали пророки. Так, Он неоднократно и с особенной силой учил о Себе, что Он не Сам Собою пришел, а Отцом Своим послан в мир (Мф. 10:40; 15:24; Лк. 4:43; 9:48; Ин. 8:16, 18, 26, 29, 42), и послан не для того, чтобы осудить или погубить мир, а чтобы спасти его (Ин. 3:16, 17; 4:34; 5:24; 6:39). В то же время, столь же ясно и прямо учил Он и о том, что Он был, именно, Тот Самый, о Ком писал Моисей (Ин. 5:46) и пророки, и на Ком надлежало исполниться всему, о Нем написанному в законе Моисеевом, и в пророках, и в псалмах (Лк. 18:31; 24:27, 44). Свидетельство же о Себе Христа, как такого несравнимого свидетеля, в устах Которого не было лести (1Петр. 2:22), понятно, должно стоять выше всякого сомнения и недоверия, особенно, если принять во внимание то, что оно

согласно было с, другого рода, более осязательным или наглядным свидетельством, – свидетельством дел, на которое ссылался Сам Христос, и которое воочию должно было показать всем, что Он действительно был послан Своим Отцом (Ин. 5:36).

Не говоря о других многочисленных делах Христовых, совершенных Им в подтверждение Своего Божественного посланничества, мы упомянем только о Его одном величайшем и самом многозначительном деле, которому предназначено было быть непререкаемым свидетельством Его Божественного посланничества, не только во время Его земной жизни, но и после, во все дальнейшие времена, до скончания веков. Мы разумеем, созданную Им, Церковь, в которой с самого создания ее возникли, и продолжают, в лице непрерывно сменяющихся ее неисчисленных членов, непрерывно существовать живая вера в Него, как истинного Сына Божия, а также новая христианская жизнь по Нем и в Нем.

Этого рода живой и несокрушаемый временем памятник дел Христовых всегда был и не перестанет быть неумолкаемым и непререкаемым свидетельством того, что, пришедший на землю Иисус Христос, поистине был Тем, Кто обетован был людям Богом и через Кого имело совершиться их избавление⁴¹.

§83. Общее замечание. II) Иисус Христос-Богочеловек

Кто же был по Своей природе посланный Богом в мир Иисус Христос, если Его посольство и пришествие в мир было окружено столь великими и необычайными знамениями и событиями? Уже эти самые знамения и события ясно показывали, что Он был более, чем простой человек. А, между тем, что весьма важно, и Он Сам с совершенной ясностью и твёрдостью учил о Себе не как об одном только необычайном человеке, а и как об истинном Сыне Божиим, и, притом, учил с, такого рода знаменательным предувещанием, что только таковая, именно, а не иная, в Него, вера может спасти людей от осуждения и гибели вечной. Веруяй в Онъ, – говорил о Себе Он, – не будет осужден, а не веруяй уже осужден есть, яко не верова во имя едиnorodнаго Сына Божия (Ин. 3:18). Апостол же Иоанн, касаясь другой, а, именно, человеческой природы во Христе, писал следующее: всяк дух, иже исповедует Иисуса Христа, во плоти пришедша, от Бога есть; и всяк дух, иже не исповедует Иисуса Христа, во плоти пришедша, от Бога несть, и сей есть антихристов (1Ин. 4:2,3). Понятно поэтому, что не только для нас важно; но и необходимо в подробности и точности знать откровенное учение о Лице Иисуса Христа – Икупителя нашего. А, так как это учение было принято, уяснено и сохранено Церковью, то нам необходимо, также, знать и то, как учила и учит о Лице Иисуса Христа Вселенская Церковь.

Откровенное учение о Лице Иисуса Христа

По изображению Откровения Иисус Христос есть

§84. а) истинный Сын Божий

Еще до зачатия и рождения Христова от Пресвятой Девы, явившийся к Ней, с благовестием об этом, архангел Гавриил сказал Ей об, имеющем, при действии Духа Святого, зачатся и родиться от Нее Сыне, что Он наречется Сыном Всевышнего (Лк. 1:32). Зачатый, следовательно, и родившийся по плоти от Девы Христос должен был быть не иным кем-либо, как Сыном Всевышнего или Сыном Божиим. А, что действительно Он был Таковым, этому с совершенной ясностью и убедительностью Сам учил, Один зная и Один могши сообщить людям, кто Он был (Мф. 11:27).

Еще в отрочестве Своем, Он матери Своей по плоти Марии и мнимому отцу Своему Иосифу мимоходом указал на то, что у Него есть и другой Отец – Бог, когда им говорил: не весте ли, яко в тех, яже Отца Моего, достоин быти Ми (Лк. 2:49)? Вступив же в общественное служение роду человеческому, Он, мало того, что с полной открытостью и ясностью учил о Себе, как о Сыне Божиим, но, должно сказать, что все Его учение, и не только учение, а и вся Его жизнь с чудодейственными знаменами, направлены были к тому, чтобы отстранить всякие сомнения и убедить всех в том, что, пославший Его Бог, есть никто иной, как Его Отец, и что Он, посланный Им, есть, опять, никто иной, как истинный едиnorodный Его Сын. В первый раз со всей ясностью выразил Он это в своей беседе с Никодимом, когда, указав на то, что Он сшел с неба, на котором, прежде, всегда пребывал, в то же время сказал о Себе: тако возлюби Бог мир, яко и Сына Своего едиnorodного дал есть, да всяк, веруяй в Онъ, не погибнет, но имать живот вечный (Ин. 3:16). Здесь, мало того, что наименовал Он Себя Сыном Божиим, но и назвал Сыном, собственным Богу и едиnorodным, т. е. таким Сыном, Который не по благодати только был Сыном Божиим, а был таковым по самому естеству Своему, полученному Им только одним от естества Божественного. Присовокупив же к этому, что вера в Него должна давать каждому верующему живот вечный, Он сим еще более утвердил то, что был Сыном

не по благодати только, а истинным и едино-естественным Богу Сыном, потому что подавать живот вечный могла вера только в Того, Кто по естеству и могуществу был одно с Богом.

Впоследствии, этому же самому и с такой же ясностью и силой учил о Себе Иисус Христос и всенародно, многократно и многообразно повторяя иудеям, что Он послан к ним Богом, пославший же Его Бог есть Его Отец, а Он – Сын, и, что, поэтому, кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его (Ин. 5:23).

Но особенное внимание обращают на себя те из отзывов Иисуса Христа о Себе, как Сыне Божиим, которые вызваны были особенными обстоятельствами, располагавшими Его к тому, чтобы в предотвращение всяких недоумений, не обвиняясь, объявить о Себе, кто Он, именно, был, был ли истинный Сын Божий или же только Сын в благодатном и нравственном смысле сего слова?

Так, когда однажды Им было совершено исцеление расслабленного в субботу, и в объяснение этого, иудеям, искавшим убить Его, сказано было: *Отец Мой доселе делает, и Аз делаю* (Ин. 5:17), иудеи, как известно, «еще более искали убить Его за то, что Он не только нарушал субботу, но и называл Бога Своим Отцом, делая Себя равным Богу» (ст. 18). Что же сказал Христос, ввиду такого понимания Своих слов, побудившего иудеев убить Его? Он не только не отверг и не ослабил его, чего нужно было ожидать, если бы оно было не верно, но, напротив, с особенной силой подтвердил его, изобразив в следующих столь ярких чертах Свое, по естеству и достоинству, равенство с Богом, как Сына с Отцом: *аминь, аминь глаголю вам: не может Сын творити о Себе ничесоже, аще не еже видит Отца, творяща. Яже бо Он творит, сия и Сын такожде творит. Якоже бо Отец воскрешает мертвые и живит, тако и Сын, ихже хочет, живит. Отец бо не судит никому же, но суд весь даде Сыновы, да еси чтут Сына, якоже чтут Отца... якоже бо Отец имать живот в себе, тако даде и Сыновы живот имети в Себе* (Ин. 5:19–26).

В другой раз, вскоре же после этого, сами иудеи окружили в Иерусалиме Иисуса Христа и обратились к Нему с такого рода

вопросом: *доколе души наши вземлещи? Аще ты еси Христос, рцы нам, не обинуяся* (Ин. 10:24). На это Христос, согласно с их желанием, прямо и решительно повторил им Свой прежний ответ, сказав: *Аз и Отец – едино есма* (Ин. 10:29). Когда же они, быв возбуждены таким ответом, взялись за камни, чтобы побить Его, став при этом приговаривать: *«Не за доброе дело хотим побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом»* (Ин. 10:33), Христос опять не только не отрекся от, приписываемого Ему признания Себя Сыном Божиим, в смысле равенства Своего с Богом Отцом, но еще с большей силой подтвердил его следующей Своей, обращенной к иудеям, многознаменательной речью: *Его же Отец святи и посла в мир, вы глаголете: яко хулу глаголещи, зане рех: Сын Божий есмь. Аще не творю дела Отца Моего, не имите Ми веры; аще ли творю, аще и Мне не веруете, делом Моим веруйте: да разумеете, яко во Мне Отец, и Аз в Нем* (Ин. 10:36–38).

Нельзя, также, не обратить особенного внимания на то обстоятельство, когда, незадолго до Своих страданий, Христос к самым ученикам Своим обратился с вопросом: за кого они почитают Его, тогда как другие почитали Его то за Иоанна Крестителя, то за Илию, то за Иеремию, или которого-либо из пророков? На это, как известно, Петр, от лица всех других Апостолов, отвечал: *Ты еси Христос, Сын Бога живого* (Мф. 16:16). Чем же ответил на это Сам Христос Петру и другим ученикам Своим, которым, как Он учил, дано было разумети тайны царствия небеснаго (Мф. 13:11)? Он ответил следующими, обращенными к Петру, словами: *блажен еси Симоне вар Иона* (сын Ионин), *яко плоть и кровь не яви тебе, но Отец Мой, Иже на небесех* (Мф. 16:17), и этим ясно показал, что в словах ап. Петра не только не было ничего неверного или сомнительного, но и заключался тот, именно, ответ, какой на вопрос Его должен быть дан и какого Он ожидал, как от Петра, так и других Своих учеников.

Наконец, Иисус Христос, ввиду смертного для Себя приговора на судилище иудейском, торжественно засвидетельствовал и, затем, самой смертью Своей запечатлел

ту истину, что Он был Сын Божий, так как на заклинание первосвященника – сказать: «Христос ли Он, Сын Божий», Он, не колеблясь, ответил: *ты рекл еси; обаче глаголю* (даже скажу) *вам: отселе узрите Сына человеческого сидяща одесную силы и грядуща на облацех небесных* (Мф. 26:64), и, так как за это признание, сочтенное судьями иудейскими хулой, Он и был приговорен ими к смерти (Мф. 26:65, 66). Апостолы же точно также учили о лице Иисуса Христа, как и Он Сам. Так, евангелисты Матфей, Марк и Лука, передавая другим о том, что во время Крещения и Преображения Христова Бог Отец назвал Его Своим возлюбленным Сыном (Мф. 3:17; 7:5; Мк. 1:11; 9:7; Лк. 3:22; 9:35), а также, что и Он Сам исповедовал Себя Сыном Божиим (Мф. 26:64; Мк. 14:62), конечно, таковым признавали и исповедовали Его и сами. Евангелистом же Иоанном, называющим Христа, то Сыном Божиим Единородным (Ин. 1:14, 18), то Сыном Божиим истинным (Ин. 5:20), с той, именно, целью написано и все Евангелие, да веруют, яко Иисус есть Христос, Сын Божий (Ин. 20:31).

Признавая же Иисуса Христа Сыном Божиим, Апостолы, вместе с тем, что само собой понятно, признавали Его и истинным Богом, что видно из того, что Его называли, то прямо Богом и Господом (Лк. 1:16; Ин. 1:1; Иуд. 1:4), то Богом истинным (1Ин. 5:20), Богом великим (Тит. 2:13), Богом благословенным (Рим. 9:5), Богом, явившимся во плоти (1Тим. 3:16; Кол. 2:9), и Господом славы (1Кор. 2:8), а также приписывали Ему разные Божеские свойства и действия, как то: вечность (Евр. 13:8), неизменяемость (Евр. 1:10–12), всеведение (Ин. 21:17) и всемогущество (Ин. 1:3; Кол. 1:16–17; Флп. 3:21; Евр. 1:3).

§85. б) Иисус Христос – истинный человек

Но, будучи истинным Сыном Божиим, а, вместе с тем, и Богом, Иисус Христос, по учению Откровения, был и истинным человеком. Так, Он зачат был (Лк. 1:31; Мф. 1:18) и, по исполнении определенного времени, рожден от Пресвятой Девы Марии (Лк. 2:6, 7), став, таким образом, потомком Давидовым и Авраамовым (Мф. 1:1–16. Лк. 3:23–38), а также родственным по плоти родным Своей Матери (Мф. 12:47). По рождении Своем, был почтен поклонением пастырей Вифлеемских (Лк. 2:16) и восточных волхвов (Мф. 2:11), в восьмой же день обрезан (Лк. 2:21) и, по исполнении дней очищения Материнского, принесен для посвящения Господу во храм (Лк. 2:22), а потом Он возрастал по телу и укреплялся духом, исполняясь премудрости и преуспевая в ней (Лк. 2:40, 52). Как всякий человек, по телу Своему Он чувствовал нужду в пище и питии, а также в успокоении и сне (Мф. 4:2; 21:18; Ин. 4:6; Мк. 4:38), равно, как испытывал и разные болезненные ощущения, как, например, голод (Лк. 4:2) и жажду (Ин. 19:28), утомление (Ин. 4:6), и утомление даже до кровавого пота (Лк. 22:44), а во время страданий – связывание (Мк. 15:1), биение по главе и ланитам (Мф. 27:30; Лк. 22:64; Ин. 19:3), а также пригвождение ко кресту или распятие (Деян. 2:23). По душе же Своей, Он, так же, как и другие люди, испытывал и выражал свойственные им разные душевные состояния, как, например, то любовь к другим и сострадание (Лк. 2:52; Мф. 14:14), то справедливое негодование (Мк. 10:14) и гнев (Мк. 3:5), то чувства участливой радости (Ин. 2:2; Лк. 10:21; Ин. 11:15) и скорби (Ин. 11:33, 34), то, наконец, что обращает на себя особенное внимание, чувство соединенного с преданностью воле Божией самого тяжелого внутреннего томления и борения с Собой, ввиду Своих страданий, так полно излившегося в Его речи к ученикам: *прискорбна есть душа Моя до смерти* (Мф. 26:38), а также в молитве к Богу-Отцу: *Отче Мой, аще возможно есть, да мимоидет от Мене чаша сия, обаче не якоже Аз хочу, но якоже Ты* (Мф. 26:39). Этими чувствами Он исполнен был до распятия Своего на кресте и на

самом кресте, на котором взывал еще к Богу: *Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя еси оставил* (Мф. 27:46), пока, наконец, не предал Отцу дух Свой (Лк. 23:46; Ин. 19:30).

К сказанному, можно присовокупить, что Сам Иисус Христос признавал Себя человеком (Ин. 8:40) или сыном человеческим (Мф. 8:20; Мк. 8:31; Лк. 22:48; Ин. 3:13), а также и Апостолы, называя Его, то человеком (1Тим. 2:5; 1Кор. 15:21, 47) или мужем (Деян. 17:31), то другим Адамом (1Кор. 15:45, 47, 49). Апостол же Иоанн, ввиду лжеучителей, решавшихся в Лице Иисуса Христа отрицать человеческое естество, такой произнес о них приговор: *всяк дух, иже не исповедует Иисуса Христа, во плоти пришедша, от Бога несть, и сей есть антихристов* (1Ин. 4:3). Впрочем, не нужно при этом упускать из виду, что Откровение, приписывая Иисусу Христу действительное и истинное человеческое естество, в то же время, усвояет последнему и, такого рода, особенности и преимущества, каких не имел и не может иметь ни один из людей. Так, оно, во-первых, усвояет Ему безмужнее Его зачатие от одной Девы Марии и Духа Святого, что видно из сказанных в ответ на недоумение, по сему предмету Пресвятой Девы, слов Архангела Гавриила: *Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя* (Лк. 1:35), а также из слов, сказанных во сне Ангелом Иосифу: *не убойся прияти Мариам жены твоея: рождшеебоя в ней от Духа есть Свята* (Мф. 1:20). Вместе же с сим, что само собой понятно, оно усвояет Ему и изъятие Его от наследственной греховной порчи или прародительского греха, что выражено в дальнейших словах Архангела к Пресвятой Деве: *темже и раждаемое свято, наречется Сын Божий* (Лк. 1:35), так как в этих словах заключена, между прочим, и та мысль, что Тот, Который имеет быть зачат и рожден от Пресвятой Девы, по тому самому, что на нее найдет Дух Святый и сила Вышнего осенит ее, будет зачат и рожден, не в беззакониях и грехах (Пс. 50:7), а свято или в совершенном изъятии от всего греховного и беззаконного.

Кроме того, Откровение приписывает по человечеству Иисусу Христу и личную безгрешность, так как Сам Иисус Христос пред лицом врагов Своих говорил о Себе: кто от вас

обличает Мя во грехе (Ин. 8:46), а также Апостолы учили о Нем, что Он был искушен по всяческим по подобию, разве греха (Евр. 4:15), что Он не ведал греха (2Кор. 5:21), не сотвори греха, не обретется лесь во устех Его (1Пет. 2:22), и греха в Нем несть (1Ин. 2:5), почему и называли Его агнцем непорочным и пречистым (1Петр. 1:18), а также архиереем преподобным, незлобивым, безскверным, отлученным от грешник (Евр. 7:26).

в) Иисус Христос есть одно Лицо – Богочеловек

Но, будучи, одинаково истинным Сыном Божиим и истинным Сыном человеческим, Иисус Христос, тем не менее, по учению Откровения, не представляет Собой двух особых или отдельных лиц, т. е. особенного Лица Божеского и особого лица человеческого, а есть только одно Лицо, и, именно, Лицо Божеское, воспринявшее в Свою ипостась целостное естество человеческое. Что в Иисусе Христе было не два, а одно Лицо, это совершенно ясно из того, что Он всегда одинаково относил к Себе одному, как свойства и действия Своей Божеской природы, так и противоположные свойства, и действия естества человеческого, вовсе не сознавая и не представляя Себя, в одном случае, лицом одним, а в другом случае – совершенно другим. Так, в беседе Своей с Никодимом Он называет Себя, то Сыном человеческим, то единокровным Сыном Божиим; но, в то же время, сознает и представляет Себя здесь не двумя, а одним и тем же Лицом, потому что, мысля Себя Сыном человеческим, внутренне и нераздельно соединяет с сим мысль о Своем Божеском свойстве вездеприсутствия (Ин. 3:13), и, наоборот, мысля Себя единокровным Сыном Божиим, во внутренней и нераздельной с сим связи поставляет мысль о Своей человеческой природе, по которой ему надлежало пострадать на Кресте, для дарования верующим в Него вечной жизни (Ин. 3:14–16). Точно таким же образом, Он представляет Себя и тогда, когда пред иудеями тоже называет Себя, то человеком (Ин. 8:28, 40), то Сыном Божиим (Ин. 8:28, 54), и, в то же время, лично Себе одному усвоит, как свойственную только человеку возможность подвергнуться смерти (Ин. 8:28, 40), так и свойственные Божеству всемогущество и вечность (Ин. 8:52, 58), почему и сами иудеи, поняв Его таким образом, за то, именно, и

порешили побить Его камнями, что Он, будучи человеком, в то же время делал Себя Богом, называя Себя Сыном Божиим (Ин. 10:33).

А, что Иисус Христос был и признавал Себя, именно, одним Божеским Лицом, при внутреннем только восприятии в Свою Божескую ипостась естества человеческого, это уже видно из вышеприведенных мест, где Его Божеское сознание и воля представляются, всецело собою обнимающими и себе подчиняющими Его естество человеческое, но с особенной ясностью выражено в следующих Его, незадолго пред Своей смертью, обращенных к ученикам, словах: *изыдох от Отца и приидох в мир, и паки оставляю мир, и иду ко Отцу* (Ин. 16:28). По прямому смыслу этих слов, Кем был Иисус Христос до Своего пришествия в мир, Тем остался и по Своем пришествии в мир, кем Он был во время Своего пришествия в мир, тем и возвратился к Отцу Своему. Был Он, следовательно, и по Своем вочеловечении точно также, как и до вочеловечения, одной и той же ипостасью Сына Божия, или ипостасью Божеской, по отношению к которой, принятое Им естество человеческое, не иначе может быть мыслимо, как только воспринятым во внутреннее и неразрывное, с ней, единство.

Так учили об этом и Апостолы. По изображению евангелиста Иоанна Богослова, то самое Слово, Которое было в начале или от вечности, и было Богом, стало плотью или человеком, но, ставши человеком, и став обитать с нами, Оно не перестало быть тем же Словом, так как мы *видели славу Его, славу, как Единородного от Отца* (Ин. 1:1, 14). По слову ап. Павла, Тот Самый, Кто был образ Божий и для Кого не было хищением почитать Себя равным Богу, уничижил Себя Самого, приняв образ раба и став, по виду, как человек, *Тот Самый смирил Себя, быв послушным даже до смерти и смерти Крестной* (Флп. 2:6–8); следовательно, Он и по Своем принятии человечества и уничижении до смерти Крестной, не перестал быть тем же самым Божеским Лицом, Которым был и до Своего вочеловечения и самоуничижения. Такой же смысл заключают в себе слова ап. Павла в послании к Галатам: *егда же прииде кончина лета, посла Бог Сына Своего (единородного),*

рождаемого от жены, бываемая под законом (Гал. 4:4), а также в послании к Римлянам: ихже отцы и от нихже Христос по плоти, сый над всеми Бог благословен во веки (Рим. 9:5).

По этой же причине, хотя в Писании (как мы видели) все человеческое во Христе, как то: человеческое сознание и воля, с соответствующими состояниями и действиями, прямо и непосредственно приписывается Его человеческой природе, но, в то же самое время, представляется во внутреннем, с Его Божеской ипостасью, единстве, и ей усвояется, равно, как и, наоборот, свойства Его Божеской ипостаси переносятся и на Его человеческую природу. Так, например, в тех местах Писания, где Иисус Христос изображается, и прямо называется, то Сыном Божиим, то Господом Славы, то Богом и Господом, говорится о Нем, что Он страданиями научился послушанию (Евр. 5:8), что Его иудеи распяли (1Кор. 2:8) и убили (Деян. 3:15), и, что Он Церковь стяжал Своей кровью (Деян. 20:28), там же где Он изображается и прямо называется человеком или сыном человеческим, Ему неоднократно усвоятся следующие, принадлежащие одному Его Божеству, свойства: вездесущие (Ин. 3:13), суд над миром (Ин. 5:22, 27), власть на небе и земле (Мф. 28:20), Божеская слава (Ин. 17:3) и Божеское поклонение (Флп. 2:10).

Учение церковно-отеческое О Лице Иисуса Христа

§87. а) В древнейших символах и Символе Никейском

Как же учила о Лице Иисуса Христа Церковь с ее Пастырями и Учителями?

Как учил об этом Сам Иисус Христос и Его Апостолы, так учила и не могла иначе учить и Христова Церковь, основанная Им не на чем ином, как на вере в Него, как Сына Бога живого и Сына человеческого (Мф. 16:13), и призванная Им не к чему-либо иному, как к тому, чтобы всегда жить и возрастать в этой спасающей вере (Еф. 4:13), и сохранять ее святою и неизменною до окончания веков (Мф. 28:20).

Вера Церкви в Иисуса Христа, как вочеловечившегося Сына Божия, или, как Богочеловека, уже совершенно ясно и общепонятно выразилась в древнейших символах, которые должны были появиться в древнейших христианских Церквях с самого начала их существования, так как они заключали в себе в более пространной форме ту, именно, веру, которой учить все народы повелел Апостолам Христос в Своей заповеди о крещении (Мф. 28:19), и которую обязаны были знать и исповедовать все верующие при своем вступлении, через крещение, в Церковь⁴². Так, например, в символе Иерусалимской, самой древней и первой, по времени, христианской Церкви, читаем об Иисусе Христе следующее: верую... и во единого Господа Иисуса Христа Сына Божия, Единородного, от Отца рожденного прежде всех веков, Бога истинного, через Которого все произошло, воплотившагося и вочеловечившагося; распятого и погребенного, воскресшего из мертвых в третий день, восшедшего на небеса, сидящего одесную Отца и грядущего во славе судить живых и мертвых, Которого царству не будет конца⁴³. В символе же Римской Церкви об Иисусе Христе читаем так: верую... и во Христа Иисуса, Сына Его (Отца), Единородного, Господа нашего, рожденного от Духа Святого и Марии Девы, при Понтии Пилате распятого и погребенного и в третий день воскресшего из мертвых, возшедшего на небеса и сидящего одесную Отца,

откуда приидет судить живых и мертвых⁴⁴. В таких же точно чертах изображена вера в Иисуса Христа и в Символах Церквей: Антиохийской, Александрийской, Кесарие-Палестинской и Кипрской⁴⁵, где Иисус Христос так же исповедуется Господом, Сыном Божиим Единородным, и, в то же время, сошедшим с небес и родившимся от Девы Марии, пострадавшим и погребенным, воскресшим из мертвых и восшедшим на небеса, или к Отцу, и сидящим одесную Отца, или величия.

А, что точно таким же образом, учили об Иисусе Христе и все древнейшие, рассеянные по всему миру Церкви, от которых не дошло до нас символов, это подтверждают нижеследующие несомненные свидетельства древнейших памятников христианской письменности.

По свидетельству св. Иринея, Церковь, рассеянная по всей Вселенной даже до концов земли, от Апостолов и Учеников, между прочим, приняла и единодушно хранила вот какую веру: «Веру и во единого Христа Иисуса, Сына Божия, воплотившегося для нашего спасения, и в Духа Святого, через пророков возвестившего все домостроительство Божие, – и пришествие, и рождение от Девы, и страдание, и воскресение из мертвых, и вознесение во плоти на небо возлюбленного Христа Иисуса, Господа нашего»⁴⁶. По Тертуллиану, правило веры, которое было принято от Апостолов и принадлежало всем Церквям, состояло, между прочим, в том, чтобы веровать «и в Сына Его (Бога Вседержителя) Иисуса Христа, рожденного от Девы Марии, распятого при Понтийском Пилате, воскресшего из мертвых в третий день, восшедшего на небеса, сидящего ныне одесную Отца и имеющего прийти судить живых и мертвых, по воскресении плоти»⁴⁷. Ориген же сущность веры в Иисуса Христа, перешедшей ко всем Церквям от Апостолов и здесь, до его времени свято сохранившейся, полагал в том, что «Иисус Христос, пришедший (в мир), был рожден от Отца прежде всякой твари... в последние же времена, истощив Себя, стал, через воплощение, человеком, хотя был Богом, и, ставши человеком, продолжал быть Богом, тело же принял подобное нашему телу, с тем только различием, что оно было рождено от

Девы и Духа Святого, и сей Иисус Христос, как родился, так и пострадал истинно, и принял смерть не воображаемую только другими, а, действительно, умерши, ибо Он поистине из мертвых воскрес; когда обращался со своими учениками, был взят (на небо)»⁴⁸. Наконец, и относительно, заключенной в самом Символе Никейском, веры в Иисуса Христа, как воплотившегося и вочеловечившегося Сына Божия, нужно заметить, что она, по сознанию всех присутствовавших на Никейском Соборе Отцов, отнюдь, не была какой-либо новой верой, а была только воспроизведением, более точным определением и увековечением той самой веры, какую искони исповедовала и неизменно хранила вся древняя Христова Церковь.

Какая же, спрашивается, главная и существенная мысль о Лице Иисуса Христа заключена была в вышепоказанных символах? Прежде всего, нельзя не видеть, что Иисус Христос во всех символах ставится наравне с Богом Отцом, как предмет для благоговейной веры и Божеского чествования, а также называется Сыном Божиим Единородным, рожденным прежде веков, через Которого все создано, и, следовательно, признается истинным Богом. Совместно же с сим, во всех символах одинаково усваивается Ему воплощение и вочеловечение, страдание, смерть и погребение, а, следовательно, Он одинаково признается и истинным человеком. Наконец, во всех означенных символах нельзя не приметить того, что в них при изображении Божеской и человеческой природы во Христе, все личное бытие и действие относится к одному Сыну Божию, так как Ему одному лично приписывается здесь, как воплощение и вочеловечение, так и страдания со смертью, погребение и воскресение плотью, а также сидение одесную Бога Отца и Второе, на Суд, пришествие. Иисус Христос, следовательно, был признаваем и исповедуем одной, а, именно, Божеской ипостасью, с восприятием в нее навсегда естества человеческого.

Итак, внутреннее, ипостасное единство Божеского и человеческого в Лице Сына Божия – вот та главная и

существенная мысль, которая лежала в основе учения об Иисусе Христе, заключенного во всех древнейших церковных символах, и которая, впоследствии, легла в основу того же самого учения и в Символе Вселенском, образовавшемся из символов прежних. Этой мыслью, понятно, искони проникнута была, как и, впоследствии, ею всегда проникалась, вера в Иисуса Христа Сына Божия, как всех, вообще, верующих, так, в особенности, руководителей в вере – Пастырей Церкви и Учителей. Оттого-то мы, начиная с мужей Апостольских, непрерывно встречаемся с ясными ее следами у каждого из древних Учителей или писателей церковных, кто только прямо касался Лица Иисуса Христа. Все они, в чем не трудно убедиться, высоко ценили ее и полагали в ней всю сущность, отличие и превосходство пред всеми другими религиями христианства, а потому, как мы скоро увидим, всегда имели ее в виду и руководились ею, как при положительном раскрытии христианского учения о Лице Христа, так и при отрицании и опровержении всех, противных ему, заблуждений и ересей. Так, они, как известно, при раскрытии и защищении своего учения о Лице Иисуса Христа вели непрерывную борьбу, то с евионизмом, то с гностицизмом, всегда отрицая тот и другой, – но почему? Потому что, как в евионизме, так и в гностицизме таилось дуалистическое воззрение на отношение Бога к миру, как двух несовместимых противоположностей, которое совершенно расходилось с существеннейшей христианской мыслью о внутреннем единстве во Христе Божеского и человеческого. Что, далее можно спросить, имели они по преимуществу в виду, когда, с одной стороны, с неослабной ревностью и сами осуждали и поражали евионизм за то, что он во Христе признавал только особеннейшего человека, удостоившегося преимущественнейшего в себе присутствия силы Божией, а с другой – с такой же силой и твердостью, вопреки ему, отстаивали за то, что Иисус Христос был не только особеннейшим человеком, но и истинным Богом? Конечно, ипостасное, во Христе, единство Бога и человека. Не то же ли самое, наконец, они имели в виду и в своей упорной борьбе с гностицизмом, когда, с одной стороны, отвергали то его

лжеучение, что, будто, Христос был только один, хотя из истекших из Божества, но не единосущных Ему эонов, и плоть принял только кажущуюся или призрачную⁴⁹, а с другой – вопреки ему, с непоколебимой уверенностью и твердостью учили и разъясняли, что Христос был, как истинный Бог, так и истинный человек?⁵⁰

Но обратимся к самому их учению о Лице Господа нашего Иисуса Христа.

§88. 6) В Писаниях мужей Апостольских, а также последующих Учителей и Пастырей церковных – до IV века

Уже ап. Варнава совершенно ясно представляет во Христе Богочеловека в своем послании, где он изображает Его, то истинным Богом, то истинным человеком, и, в то же время, одним и тем же Лицом, а, именно, Божеским. По его словам, Иисус Христос до Своего воплощения был предвечным Сыном Божиим, к Которому еще при сотворении человека Бог говорил: сотворим по образу и по подобию Нашему человека (Быт. 1:26)⁵¹; и Господом всей вселенной, но, хотя был Господом вселенной, Он восхотел пострадать за нашу душу. А? так как для этого необходимо было явиться во плоти, то Он и явился в ней⁵², ставши человеком⁵³, а, именно, Сыном Давида, но, не перестав быть, по слову Господа же, и Господом⁵⁴. Потому-то Он не как человек только страдал, пролил за нас Свою кровь и предал тело Свое на смерть, а, как Господь и Сын Божий, имеющий судить живых и мертвых⁵⁵. Был Он, следовательно, понятно, не только истинным Богом и истинным человеком, но и истинным Богочеловеком.

Такое же точно представление о Лице Иисуса Христа имел и св. Климент Римский, который, признавая Иисуса Христа Сыном Божиим⁵⁶, Господом⁵⁷ и Богом⁵⁸, а также сыном Иакова⁵⁹, или истинным человеком, состоящим из тела и души⁶⁰, в то же время усвоял Ему, как Господу, самоуничиженное явление в мир⁶¹ и предание плоти Своей за плоть нашу и души Своей за души наши⁶², а также Его страдания называл страданиями Божиими⁶³, равно, как пролитую Им кровь – кровью Господа⁶⁴.

Точно так же учил об Иисусе Христе и св. Поликарп Смирнский, с одной стороны, признавая Его Сыном Божиим и Господом⁶⁵, а с другой – поистине, пришедшим во плоти, т. е. истинным человеком⁶⁶, и, в то же время, усвояя Ему, не только, как человеку, но и, как Господу, страдания и смерть⁶⁷.

Но особенное внимание обращает на себя своей ясностью и определенностью учение о Лице Иисуса Христа св. Игнатия, направленное им против, отвергавшего во Христе Божество, евионизма и, обращавшего в призрак Его человечество, гностицизма. Утверждая о Христе, что Он был вечное Слово Отчее⁶⁸, Сын Божий⁶⁹, Бог и истинный Бог⁷⁰, а также, что Он был не призрачным⁷¹, а истинным человеком, происшедшим от рода Давидова – от Марии, истинно родившимся (евшим и пившим), истинно осужденным при Понтии Пилате, истинно распятым и умершим⁷², св. Игнатий вот как обобщает свое о Нем представление: «Господь наш Иисус Христос есть один только врач телесный и духовный, рожденный и нерожденный, Бог во плоти, в смерти – истинная жизнь, от Марии и от Бога⁷³, Сын человеческий и Сын Божий⁷⁴, невидимый, но для нас сделавшийся видимым, неосязаемый, бесстрастный, но для нас подвергшийся страданиям, и все, ради нас, претерпевший⁷⁵. Можно ли и желать более ясного и характерного изображения ипостасного единения, неизменно пребывающих во Христе естеств Божеского и человеческого, при отсутствии выработавшейся только впоследствии христологической терминологии?»⁷⁶

Не иначе, далее, учил о Лице Христа и первый из ученых апологетов христианских, св. Иустин. С особеннейшей силой и твердостью доказывая Его Божество, как Единородного Сына Божия, подобно слову и силе, рожденного от Отца⁷⁷, и потому, Бога по естеству⁷⁸, Бога, сущего прежде веков⁷⁹, а также ясно утверждая, что, хотя Он необычайным образом родился от Девы и силы Божией⁸⁰, но был истинным и полным, из тела и души состоящим, человеком⁸¹, он так, между прочим, учил о Лице Христа, что Он, будучи Господом и Богом, сделался человеком⁸², и сделался человеком для того, чтобы сделаться причастным нашим страданиям⁸³, что Он по всему был Слово, т. е. и по телу, и по Слову, и по душе⁸⁴, и что Он – один и тот же был – и страждущим, и Богом⁸⁵, и явившимся страждущим, бесславным, не имеющим вида и имеющим прийти во славе, как Судьей всех⁸⁶. А все это необходимо предполагает в Иустине ясную мысль об Иисусе Христе, как Лице Богочеловека.

За сим, особенного внимания заслуживает учение св. Иринея, который ввиду дуалистического гностицизма мало того, что прямо и ясно учил, как о действительном, во Христе, Божестве и человечестве, так и действительном их в Нем единении, но при этом еще указывал на самую необходимость такого, во Христе-Искупителе, единения, что его мысль о Христе, как Богочеловеке, делало еще более яркой и несомненной.

Так, по его учению, Иисус Христос есть истинный, едиnorodный Сын Божий, рожденный (не через истечение или отторжение, как думали гностики), а неизреченно и предвечно, и в самой сущности Отца⁸⁷, с Которым и в Котором (а не вовне) Он от вечности и нераздельно пребывает⁸⁸, и есть, потому, единый с Отцом, как Его Слово, всегда в Нем пребывающее и всегда Его в Себе заключающее и выражающее⁸⁹. Но, имея преславное рождение от Отца Вышнего, Он испытал преславное рождение от Девы⁹⁰, будучи Сыном Божиим, Господом нашим, сущим Словом Отца, Он сделался Сыном человеческим, так как по человечеству родился от Марии, которая происходила родом от человеков и сама была человек⁹¹.

Почему же, именно, Сын Божий воплотился, и для чего это было нужно? – Сын Божий потому воплотился, что есть Слово, выражающее и являющее в мире Отца, есть видимое Отца, тогда как Отец есть невидимое Сына.⁹² Воплощение и вочеловечение Божества через Сына во Христе необходимо было потому, что сам собою человек, погибший через непослушание, не мог воссоздать и спасти себя, а мог сделать это только Сам Бог, и, притом, соединившись со Своим созданием и сделавшись человеком, что и произошло в воплотившемся Боге Слове, Сыне Божиим⁹³. Ибо, мы никак иначе не могли бы познать того, что относится к Богу, если бы Учитель наш – Слово не сделался человеком, так как никто иной не мог нам поведать об Отце, кроме собственного Его Слова⁹⁴. Кроме того, Ему, и как Посреднику Бога и человеков, надлежало через 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 усыновлению Богу, если бы не получили от Него через Сына общение с Ним, если бы Слово Его, сделавшись плотью, не соединилось с нами?.. Наконец, Ему, и как предпринявшему убить грех и искупить человека, повинного смерти, надлежало сделаться тем, чем был Он, т. е. человеком, дабы грех был умерщвлен человеком и человек избежал смерти⁹⁵.

Итак, один и тот же, искупивший нас Своей кровью⁹⁶ Господь наш Иисус Христос есть и истинный Бог, и истинный человек⁹⁷. Если бы Он, как думают противники, не был Богом, тогда мы не были бы спасены⁹⁸, равно, как, если бы Он не был человек или был бы только призрачным человеком, тогда и спасение, или все, сделанное Им для спасения, было бы один призрак⁹⁹.

Лишне, после сего, говорить, как глубоко и живо принимал и понимал св. Иринеи христианское учение об ипостасном, во Христе, единстве естеств Божеского и человеческого, хотя, нужно заметить, что он прямо и не касался вопроса об образе их соединения или взаимного соотношения.

Между тем, его ученик св. Ипполит, вполне разделявший его верование во Христа, как истинного, а не призрачного Богочеловека¹⁰⁰, коснулся и этой стороны христологического учения, высказав по сему поводу следующие, весьма замечательные, мысли.

«Божие Слово, – между прочим, говорит он, – соделалось истинным человеком, кроме греха..., ради нас. Оно приняло на Себя ограниченность естественной плоти, но не потерпев превращения. Будучи едино со Отцом, Оно стало через истощание одно и с плотью, но, в то же время, осталось таким же совершенно неограниченным, каким было и до восприятия плоти, и, посредством плоти, совершило Божеством свойственное Божеству. Через двоякое действие Божеское и человеческое Оно явило Себя тем и другим, и беспредельным Богом, и ограниченным человеком, вполне сохраняющим в себе то и другое естество с, принадлежащим каждому естеству, действием или, что то же, с соответственным каждому

естеству свойством»¹⁰¹. Из приведенного места не трудно видеть, что у Ипполита было совершенно ясное и точное представление и о неизменном и неслитном соединении во Христе естеств Божеского и человеческого при ипостасном их в Нем, как Богочеловеке, единстве.

Столь же ясное представление об образе соединения естеств во Христе находим и у замечательного на Западе церковного писателя – Тертуллиана, который, как известно, с особенной ревностью и силой против монархиан и гностиков защищал возможность и уместность¹⁰², а также и самую фактическую действительность Боговочеловечения во Христе¹⁰³. Вот как он излагает его в своем сочинении против Праксея. «Слово, – говорит он, – есть Бог, а Слово Господне пребывает вовек, сохраняя всегда Свою природу. Если же Слово не допускает превращения, то, понятно, что: Слово стало плотью, следует понимать не иначе, как так, что Оно стало существовать во плоти, явилось и было видимо и осязаемо... В противном же случае, т. е., если бы Слово стало плотью с превращением и изменением Своего естества, то Иисус был бы тогда уже только единым естеством (образовавшимся) из двух, был бы некоторым смешением из плоти и Духа, как янтарь – из золота и серебра, и перестал бы быть и Духом, и плотию, как янтарь – золотом и серебром, так как из смешения того и другого образовалось бы нечто третье. Таким образом, Христос не был бы Богом, переставши быть превратившимся в плоть Словом, и плотью, т. е. человеком, превратившись в Слово, перестал бы быть человеком, а из того и другого образовалось бы нечто новое, не похожее ни на то, ни на другое – нечто третье. Но мы, согласно Писанию, признаем Его и Богом, и человеком... Сыном Божиим и сыном человеческим... с тем и другим естеством, отличающимся своими свойствами; потому что Слово есть ни что иное, как Бог, а плоть – ни что иное, как человек. Мы усматриваем здесь двоякое естество, не смешанное, но соединенное во едином Лице Бога и человека Иисуса... Если бы Его естество было чем-либо третьим, слитым из того и другого, как янтарь, то не могло бы быть определенных обнаружений того и другого естества... Но, так как оба естества

действовали каждое сообразно со своими свойствами, не смешиваясь, то и действия их соответствовали этим свойствам»¹⁰⁴.

Для каждого очевидно, что Тертуллиан имел самое ясное и отчетливое представление о неслитном и неизменном соединении двух естеств во Христе, при ипостасном их в Нем единстве. Если чего не было ясно им высказано, то это было одно, а, именно, то, что касалось взаимообщения между обоими естествами свойств, хотя последнее у него всегда необходимо предполагалось при частом усвоении Христу, как Богу, принадлежащего, собственно, Его человеческой природе, как то – рождения и страданий, кончившихся смертью.

Между тем, другой замечательный церковный писатель Ориген коснулся и этой стороны христианского учения, ясно досказав в нем не высказанное ясно прежде. Признавая Иисуса Христа истинным Богом¹⁰⁵ и истинным человеком¹⁰⁶, а также ипостасное в Нем соединение естеств Божеского и человеческого, он представлял это объединение в виде проникновения одним естеством другого, и, притом, настолько полного, глубокого и внутреннего проникновения, что его трудно сравнить с чем-либо похожим в мире, например, с проникновением огнем раскаленного железа, или даже душой тела¹⁰⁷. Вслед же за сим, вот с какой ясностью и отдельностью он определяет взаимообщение по свойствам двух естеств во Христе. «Поелику, – говорит он, – душа человеческая всецело воспринята была Сыном Божиим, и сама всецело воспрिया Его, то она вместе с плотью, которою облеклась, составив истинного человека, (не без основания) именуется Сын Божий, Божия Сила, Христос и Божия премудрость, равно, как и наоборот, Сын Божий, Которым создана всяческая, называется Иисусом Христом, Сыном человеческим. Ибо, с одной стороны, говорится (в Писании) о Сыне Божиим, что Он страдал Своей, т. е. человеческой природой, а с другой – наоборот, Сыном человеческим называется Тот, Который придет во славе Отца Своего с ангелами Своими»¹⁰⁸.

Если, ко всему вышесказанному, присовокупить еще, что и другие Учители Церкви, как, например, св. Мефодий¹⁰⁹,

Киприан¹¹⁰ и Дионисий Ачександрийский¹¹¹, хотя только мимоходом касались учения о Лице Иисуса Христа, но тоже неоднократно и достаточно ясно выражали свою веру в Него, как Богочеловека, называя Его, при признании в Нем человечества, или прямо Богом, или же Богом, родившимся от Девы, и Богом пострадавшим, то должно будет стать совершенно ясным и несомненным, что эта вера была в первые три века христианства всеобщим, всегдашним и неизменным достоянием христианской Церкви.

А между тем, что весьма важно, эта же самая вера Церковью и торжественно была засвидетельствована от лица ее пастырей во второй половине 3-го века на двух Антиохийских Соборах (266 г. и 272 г.), состоявшихся по поводу ереси Павла Самосатского. Павел, как известно, будучи самым строгим и ревностным последователем евионизма, почитал совершенно невозможным объединение Божества с человечеством, а потому безусловно отвергал воплощение во Христе Божественного Слова, отрицая самую ипостасность последнего (в Боге), вместе же с сим, он учил, что Христос, хотя был только человеком, но через Свое нравственное усовершенствование удостоился особеннейшего причастия Божества, приобретши право на название Сына Божия, только, конечно, в нравственном смысле. Чем же отвечали на это Отцы Антиохийских Соборов? Учение Павлово они признали совершенно противным учению Апостолов и всей древней христианской Церкви, а потому, как еретическое лжеучение, его отвергли и осудили, вместе же с сим, в противность сему лжеучению, они исповедали, что Иисус Христос не из человека сделался Богом, но, будучи Богом, принял зрак раба, будучи Словом, стал плотью¹¹², чем ясно показали, что вера в Иисуса Христа, как Богочеловека, была не только их верой, но и верой всей древней христианской Церкви.

§89. В IV веке

Этой же верой, как известно, одушевлены были и Отцы Первого Вселенского Никейского Собора, так как они, имея главной задачей своей утвердить, вопреки лжеучению Ариеву, веру в Божество Иисуса Христа, вместе с тем, несомненно предполагали и имели в виду утвердить и веру в Него, как Богочеловека, почему, исповедав Его (в Символе) единосущным Отцу, едиnorodным Сыном Божиим, т. е. истинным, совместно с сим, исповедали Его и, нас ради, воплотившимся и вочеловечившимся, страдавшим и воскресшим в третий день, и восшедшим на небеса, и сидящим одесную Отца, и имеющим прийти судить живых и мертвых¹¹³, т. е. истинным, но только воспринятым в ипостась Божества человеком.

Согласно же с сим, конечно, мыслили и учили о Христе и все, в отдельности, православные Пастыри и Учители 4-го века, что не подлежит никакому сомнению¹¹⁴. Но, тем не менее, для нас не лишне обратить внимание на тех из них, которые, сравнительно с другими, полнее и яснее учили, как о двух естествах во Христе, так и об их ипостасном, но не слитном единстве, быв вызваны к этому, частью, лжеучением ариан, допускавших восприятие своим тварным Сыном Божиим только одного тела человеческого без души, частью, заблуждением Маркелла, допускавшего единение с человечеством Слова (в виде ενέρουα δραστική) только до наступления царства славы, более же всего, лжеучением Аполлинариевым, допускавшим соединение Божества во Христе только с человеческим телом и одной животной бесчувственной душой, без души, сознательно разумной. Таковы, именно, были св. Афанасий Великий, Ефрем Сирин, Григорий Богослов и Григорий Нисский, об учении которых и следует сказать несколько слов.

По представлению знаменитейшего, против ариан, борца св. Афанасия Великого, воплотился и вочеловечился для спасения людей не мнимый только, как воображали ариане, Сын Божий, хотя, прежде других тварей, все же, созданный из ничего Отцом, а потому, по природе Своей, Ему чуждый, хотя,

по благодати, могущий назваться Сыном и Богом, но истинный Сын Божий, как рожденный из сущности Отца прежде всех веков, как сияние от света..., а потому, единосущный Ему и, по естеству, Бог¹¹⁵. Вочеловечившись же, для спасения всего человека, Он воспринял на Себя не часть только, а целого человека, т. е. человека, состоящего не только из тела, но и души¹¹⁶, и из души не бесчувственной и неразумной, а, обладавшей, как разумом и чувством¹¹⁷, так и волей¹¹⁸, что, между прочим, видно из ее способности к молитве, смущениям, скорби и страданиям. Таким образом, Христос есть совершенный Бог и совершенный человек, будучи из двух и в двух естествах. Но, в то же время, Он есть единый, и единый в единой ипостаси¹¹⁹. Это, потому что Он, будучи, прежде веков, Богом Словом, а, впоследствии, восприняв во утробе св. Девы естество человеческое, соединился с ним неразрушимым соединением¹²⁰. И, соединившись с ним таким образом, Он не превратился в образ человека, равно, как и (будучи Богом) не призрачный только показал вид (человека), пренебрегши бытием человеческим, но, будучи, по естеству, Бог, Он родился человеком, дабы то и другое естество стало Единый, по всему, совершенный¹²¹. Итак, Христа должно признавать совершенным Богом и совершенным человеком, не так, впрочем, будто, Божеское совершенство превратилось в человеческое совершенство, что нечестиво, и не так, чтобы два совершенства были исповедуемы разделенными, что чуждо благочестию, но в смысле бытия полного, дабы один и тот же был то и другое, совершен по всему, Бог и человек¹²².

Это же самое учение, св. Ефрем Сирин передает в следующих кратких, но многозначительных выражениях: «Одного и того же исповедую совершенным Богом и совершенным человеком, в двух естествах, ипостасно или лично соединенных, познаваемых нераздельно, неслиянно и неизменно, – облекшимся в плоть, одушевленную словесной и разумной душой, и, сделавшимся нам, подобострастным во всем, кроме одного греха. Один и тот же есть земной и небесный, временный и вечный, подначальный и

безначальный... Бог и человек, в том и другом совершенный, один в два естества, и в двух один»¹²³.

Подобным образом, учили св. Григорий Богослов и Григорий Нисский, направляя, по преимуществу, свое учение против лжеучения Аполлинариева. Так как Аполлинарий в, воспринятом Христом человечестве, отрицал разумную Душу, а это делал под влиянием того соображения, что, будто бы, только при этом условии может быть понято единство Божеской, во Христе, ипостаси, без этого же в нем должны быть допущены два лица или два Христа, – то и они, с одной стороны, с особенной силой и твердостью учат о целостности, во Христе, человеческой природы, а с другой – с такой же силой и ясностью показывают, что и при этом неизменным и непреложным сохраняется в нем единство ипостаси.

По их учению, если причина воплощения Сына Божия заключалась не в одном только явлении людям под завесой телесности (как было в Ветхом Завете), а в том, чтобы через подобное освятить подобное, то Ему нужно было воспринять, и Он, конечно, воспринял, как плоть ради осужденной плоти, и душу ради души, так и ум ради ума, который в Адаме не только пал, но, как говорят врачи о болезнях, первый был поражен¹²⁴. В противном же случае, т. е., если бы Он принял одно тело (с животной) неразумной душой, тогда Он не был бы истинным, а только кажущимся человеком, равно, как и искупление Им человека было бы призрачным, а не действительным¹²⁵, или, если и допустить, что спас что-либо в человеке, то разве только одно тело без души, что похоже было бы на то, как, если бы пастырь взял на свои рамена вместо погибшей овцы одну кожу ее¹²⁶, или, как, если бы врач, принявшийся лечить больного глазом и ногой, излечил одну ногу, оставив глаз без всякого пособия¹²⁷.

Между тем, для каждого, совершенно ясно и несомненно учение о всецелом человечестве Христовом из Св. Писания, которое, хотя называет Его, иногда, плотью, но под плотью (употребляя часть вместо целого) всегда понимает целого человека, в других же местах, прямо называет Христа

человеком или Сыном человеческим¹²⁸, и, кроме того, усвояет Ему, независимо от воли божеской, и волю человеческую¹²⁹.

Но это вовсе не значит, чтобы во Христе было два сына, один от Бога Отца, а другой от матери, один – родившийся божески, а другой – человечески, один – Бог только, а другой – человек только. Потому что один и тот же Христос, будучи Сыном Божиим, восприял в Свою ипостась всецелое человечество в утробе Пресв. Девы (долженствующей, поэтому, называться не иначе, как Богородицей)¹³⁰ и с восприятым человечеством никогда не разлучался и не разлучится, – не расторгался Он с ним даже во время Его страданий¹³¹, а, по воскресении, с ним вознесся и воссел одесную Бога Отца, с ним же – Он некогда опять явится (и на всеобщий суд)¹³².

Потому-то «один и тот же – прежде не человек, но Бог и Сын Единородный, предвечный, не имеющий ни тела, ни чего-либо телесного, а, наконец, и человек, восприятый для нашего спасения, подлежащий страданию по плоти, бесстрастный по Божеству, ограниченный по телу, неограниченный по духу, один и тот же земной и небесный, видимый и умопредставляемый, вместимый и невместимый... Ибо, хотя два естества – Бог и человек (как в человеке душа и тело), но не два сына, не два Бога (как и в человеке не два человека)... Кратко сказать: в Спасителе есть иное и иное, потому что не тождественны невидимое с видимым и довременное с подвременным, но не имеет в Нем места иной и иной... Ибо то и другое – в растворении, и Бог вочеловечился и человек обожился, или, как бы, ни наименовал кто это»¹³³.

К сказанному, присовокупим, что точно также учил о Лице Иисуса Христа целый Собор, бывший в Александрии в 362 г. Все Отцы этого Собора, по свидетельству, присутствовавшего и председательствовавшего на нем, св. Афанасия, единогласно, между прочим, «исповедовали, что Спаситель имел тело не бездушное, не бесчувственное и не неразумное... Потому что Им совершенно было спасение не тела только, но и души. Будучи, истинно, Божиим Сыном, соделался Он и Сыном человеческим... Почему не иной был Сын Божий, сущий прежде Авраама, а иной – сущий после Авраама; не иной был,

воскресивший Лазаря, а иной – вопрошавший о Нем, но один и тот же, по-человечески сказал: где положен Лазарь, а по Божеству воскрешает его, один и тот же, как человек, плюнул, и Божески, как Сын Божий, отверз очи слепому от рождения; (один и тот же) пострадал плотью, как сказал Петр (1Петр. 4:1), и Божески отверз гробы и воскресил мертвых»¹³⁴.

Наконец, и, относительно бывшего в четвертом же веке Второго Вселенского Собора, нужно сказать, что, хотя он нарочито не занимался вопросом о Лице Иисуса Христа, но, тем не менее, с совершенной ясностью выразил свою, во Христа, веру, как истинного Богочеловека, выразил тем, что, по существу и силе, принял и утвердил все, содержащееся в Символе Никейском, о единосущии Иисуса Христа, Сына Божия, по Божеству с Богом Отцом, а по человечеству – со всеми людьми, и, кроме того, в целях более точного обозначения, как действительности, так и неразлучности с Сыном Божиим воспринятого Им человечества, он в Символ Никейский внес некоторые дополнительные или пояснительные изречения, а, именно: к слову: воплотившагося, присовокупил: от Духа свята и Марии Девы, – слово страдавша восполнил так: распятого же за ны, – при понтийстем Пилате, и страдавша, и погребенна; словам же: и паки грядущаго судити живых и мертвых сообщил (ввиду Маркеллова лжеучения) такую форму: и паки грядущаго со славою судити живых и мертвых, Его же Царствию не будет конца¹³⁵. А, между тем, независимо от этого, Отцы означенного Собора в своем послании к римскому епископу Дамассу, так выразились о своей вере в Иисуса Христа, как воплотившегося и вочеловечившегося Сына Божия: «О вочеловечении Господа мы сохраняем не извращенное учение, не допускаем, будто, состав плоти Его не имеет души и разума или не совершен, но призываем, что Слово Божие, прежде веков будучи всецело совершенным, в последние дни соделалось для нашего спасения и человеком совершенным»¹³⁶.

Итак, и в четвертом веке, как и в три первые века христианства, непрерывно и неизменно сохранялась, и исповедовалась та же вера в Иисуса Христа, как Богочеловека. И даже можно сказать, что она теперь яснее прежнего

очерчивалась и точнее определялась. Теперь, как мы видели, с совершенной ясностью, Отцы Церкви учили, что Иисус Христос одинаково был, как совершенный Бог, так и совершенный Человек (с целостной природой человеческой), а, вместе с тем, столь же ясно учили и о том, что Он, будучи совершенным Богом и совершенным Человеком, в то же время, был один и тот же, когда являл Себя и действовал, то как Бог, то как человек, или, что то же, не иной был в Нем Сын Божий и не иной Сын Девы (почему последняя может, и должна быть названа Богородицей), не иной был в Нем, производивший Божественные действия, чудеса и знамения, и не иной – носящий зрак раба со всеми человеческими немощами и действиями, не иной был воскресший, вознесшийся, восседший одесную Отца и имеющий, некогда, судить живых и мертвых, и не иной – пострадавший, распятый, умерший и погребенный. Иначе говоря, ясно учили о двух, во Христе, совершенных или целостных, неизменившихся естествах, но, в то же время, внутренне и неразлучно соединенных, вследствие единства, в Нем, ипостаси. Если чего теперь не доставало еще, то, разве только, одного – общепринятой установленности в богословской терминологии, которая нужна была, как для того, чтобы точнее обозначить и выразить православное учение об образе соединения естеств во Христе, так и для того, чтобы легче распознавать и отличать, противные ему, еретические лжеучения. Но этому суждено было произойти в последующее время по вызову на то Церкви со стороны новых ересей, а, именно, несторианской и евтихианской, которые, с одной стороны, прямо затрагивали вопрос об образе соединения естеств во Христе, а с другой – давали на него совершенно несогласное с ее учением о Лице Иисуса Христа решение.

§90. С V века, или со времени 3-го Вселенского Собора

Несторий, как известно, следуя во всем своему, по антиохийской школе, учителю Феодору Мопсуетскому¹³⁷, и, вместе с тем, и, бывшему учителем Феодора, Диодору Тарсийскому, согласно с Церковью учил только о двух естествах во Христе, но совершенно расходился с нею в своем учении об образе соединения этих естеств в Христе, изменяющем церковный взгляд на самое Лицо Иисуса Христа. По его воззрению, Божеское и человеческое, во Христе, естество были не только два отличные, но и, совершенно отдельно и самостоятельно существующие, естества, так что все, в чем ни проявляло себя Его Божеское естество, не заключало в себе ничего, принадлежащего Его человеческому естеству, равно, как и, наоборот, все, что происходило в Его человеческом естестве, принадлежало ему только одному, а не Божескому естеству. Так, например, когда Христос совершал чудесные знамения и другие Божественные действия, все это Он совершал, как один только Бог, равно, как и, наоборот, Его земное рождение, возрастание и нравственное преуспеяние, страдания, смерть и погребение происходили исключительно в одной области Его человеческой природы и к ней одной только относились. Отношение, поэтому, между Божеством и человечеством во Христе вовсе не было отношением внутреннего естественного или ипостасного, а одного только чисто нравственного единства (κατὰ χάριν, κατ' εὐδοκίαν), или было такого рода соотношением (συνάφεια), по которому Бог, благоизволив принять в общение с Собой человечество Иисуса, чтобы сделать его храмом и органом для Своего в нем обитания и постепенного через него Откровения Своего величия, почему, по мере его возрастания и нравственного самоусовершенствования, Он более и более сближался и объединялся с ним, пока, наконец (а, именно, со времени его воскресения), не стал навсегда с ним неразлучен (чем, собственно, это объединение и отличалось от временного только объединения Божия с людьми через наитие Св. Духа в

лице Пророков или Апостолов). Иисус Христос, следовательно, по Несторию, как Бог и человек, не был один и тот же, т. е. одно и то же Лицо, Он не был, совместно Богом и человеком, а был тем и другим, только в отдельности, т. е. не был Богочеловеком, а только Богоносцем. Иной в Нем был Бог, и иной человек, иной, родившийся от Бога, бесконечный и бесстрастный, и иной – родившийся от Девы Марии, конечный и подверженный страданиям, а, потому, последняя не может и не должна признаваться Богородицей, вместо чего Ее следует именовать или человекородицей, или христородицей¹³⁸.

Этим лжеучением, понятно, частью, низвращалось и, частью, совершенно отрицалось древнецерковное учение об одном Лице во Христе и ипостасном, в Нем двух естеств, соединении, что с особенной силой и противопоставлено было ему св. Кириллом Александрийским, явившимся в борьбе с несторианством тем, чем был св. Афанасий в борьбе с арианством.

Св. Кирилл в одном из своих посланий к Несторию, указав на то, как изложена была в Символе общеобязательная вера в Иисуса Христа – воплотившегося Сына Божия, вот как, вопреки его лжеучению, разъяснял и определял эту веру: «Мы не говорим, что естество Слова через изменение Себя стало плотью, ни того, что Оно преложилося в целого человека, состоящего из души и тела, но говорим, что Слово, соединив с Собой, в единстве Лица, тело, одушевленное разумной душой, неизреченно и непостижимо для нашего ума стало человеком, соделалось Сыном человеческим, и не волей одного и благоизволением, ни восприятием только лица, а говорим, что естества, истинно соединенные между собой, хотя различны, но, в соединении обоих сих естеств, есть один Христос и Сын. Это мы представляем не так, что в сем соединении уничтожилось различие естеств, но так, что Божество и человечество, при неизреченном и непостижимом соединении, пребыли совершенными, являя нам единого Господа Иисуса Христа и Сына. Так мы говорим, что сущий и рожденный от Отца прежде веков по плоти родился и от Жены, но не так, как бы Божественное естество Его приняло начало бытия в Св. Деве...

А говорим, что Он родился плотью, потому что ради нашего спасения Он благоволил родиться от Жены, чтобы соединить с Собою, в Свою ипостась естество человеческое»¹³⁹.

Частнее же и подробнее Кирилл определяет, как свое, о Лице Иисуса Христа, учение, так и лжеучение Несториево в 12-ти анафематизмах против Нестория, из коих особенного внимания заслуживают четыре нижеследующие: « 1.

Кто не исповедует Эммануила истинным Богом и, посему, Св. Деву – Богородицей, так как она по плоти родила Слово, сущее от Бога, 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 человек, – анафема;

3. Кто в едином Христе разделяет ипостаси, по соединении, соединяя их союзом (συνάφεια) только достоинства, важности и власти, а не лучше союзом естественного соединения (καθ' ἐνωσιν φυσικήν), тот да будет анафема;

4. Кто дерзает называть Христа Богоносным человеком, а не лучше Богом истинным, как Сына единого и естественного... тот да будет анафема»¹⁴⁰.

Учение Кириллово, согласно с тем, как оно было выражено в его посланиях к Несторию и анафематствах, всецело было принято и одобрено на Третьем Вселенском Ефесском Соборе, лжеучение же Несториево было осуждено, как еретическое.

Но, после церковного отсечения этой ереси, вскоре на месте ее возникла новая, совершенно противоположная ей, а, именно, монофизитская ересь, направившая свои нападки на совершенно другую сторону в учении церковном о Лице Иисуса Христа. Тогда как несторианство, требуя отличия двух естеств во Христе, простирало его до полного их разделения, а, вслед за сим, и допущения во Христе двух лиц, монофизитство, наоборот, твердо стоя за единство Лица во Христе, не ограничивалось одним ипостасным единением естеств во Христе, а требовало безусловного их слития или, что то же, допущения вместо двух, во Христе, естеств, только одного, образовавшегося из двух, смешенного естества.

Такое лжеучение, как известно, породилось в кругу иноков, ревновавших не по разуму, приверженцев св. Кирилла, которые в видах коренного ниспровержения несторианства, считали вовсе недостаточным противопоставление ему учения об одном Лице во Христе, при двух естествах, так как, будто бы, при двух естествах необходимо должны быть предположены и два лица, а потому, для сбережения одного Лица во Христе, почитали безусловно необходимым признавать в Нем, по соединении с человечеством, и одно только естество, в подтверждение чего, между прочим, ссылались и на самого Кирилла, несмотря на то, что последний, хотя, подобно Афанасию¹⁴¹, действительно употреблял подобные выражения: «Одно естество Сына, как единого, только вочеловечившегося и воплотившегося»¹⁴², но сам же неоднократно засвидетельствовал своей веры в два нераздельные и неслитные, во Христе, естества, ясно показывая, что в сих случаях единство естества понимал не иначе, как в смысле единства ипостаси¹⁴³.

Первым же выдающимся распространителем этой ереси, давшим ей и свое имя, был Евтихий, который был позван по сему поводу на местный Собор Константинопольский (448 г.), хотя отрекся здесь от одного из пунктов своего лжеучения, что, будто бы, воспринятое Христом тело не было единосущно нам, однако ж, остался непреклонным в том главном и общем пункте своего лжеучения, что, будто, Господь наш состоял из двух естеств прежде соединения, а после соединения стало в Нем одно естество¹⁴⁴, почему и был осужден. Но более сильным и опасным поборником этой ереси явился сам патриарх Александрийский Диоскор, который мало того, что всеми средствами способствовал ее распространению в Египте, но еще сделал самую смелую и опасную попытку к ее повсюдному распространению, как через испрошение у императора под председательством своим собора в Ефесе (449 г.), так и через противопоставление последнего – прежнему, бывшему под председательством Флавиана, Константинопольскому Собору¹⁴⁵, что, как известно, произвело большие смуты в Церкви, но, в то же время, послужило главнейшим поводом к созванию Четвертого Вселенского или Халкидонского Собора.

На этом-то Соборе (451 г.), подготовленном, между прочим, строго православными посланиями епископа римского св. Льва¹⁴⁶, и было окончательно и со всевозможной точностью определено учение о Лице Иисуса Христа и двух в Нем естествах в следующем многознаменательном вероизложении Отцов Собора: «Последующе божественным отцам, все единогласно поучаем исповедывати единого и тогожде Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенна в Божестве и совершенна в человечестве, истинно Бога и истинно человека, тогожде из души и тела единосущна Отцу по Божеству и единосущна тогожде нам по человечеству, по всему нам подобна, кроме греха, рожденна прежде век от Отца по Божеству, в последние же дни тогожде ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству, единого и тогожде Христа, Сына, Господа едиnorodного, во двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого (никакоже различию двух естеств потребляемому соединением, паче же сохраняемому свойству коегождо естества, во едино Лице и во едину ипостась совокупляемого), не на два лица рассекаемого или разделяемого, но единого и тогожде Сына и Единородного Бога Слова, Господа Иисуса Христа»¹⁴⁷. Не трудно видеть, что этим вероопределением всецело было обнято учение о Лице Иисуса Христа со всех главных и существенных его сторон и, что весьма важно, совместно с сим, им же осуждались и предотвращались, как бывшие, так и могущие возникнуть всякого рода противные учения, арианского ли, маркеллианского и аполлинарианского, или же несторианского и евтихианского направления.

Потому-то, когда (спустя без малого два века) появилась новая, касающаяся Лица Иисуса Христа, монофелитская ересь, то для нее готовое уже было здесь осуждение. Так как эта ересь представляла собою ничто иное, как только частный вид евтихианской или монофизитской ереси, что очень хорошо сознавали истинные и ревностные поборники православия, как, например, Софроний патриарх Иерусалимский¹⁴⁸, Максим Исповедник¹⁴⁹ и папа Мартин¹⁵⁰. Только такого рода люди, каковы были император Ираклий, решившийся пожертвовать

истиной неразборчивой политике примирения православных с монофизитами¹⁵¹, также решившиеся служить ему орудиями патриархи Сергей и Кир¹⁵² могли обманывать себя и надеяться обмануть других, будто бы, монофелитизм не включает в себе ничего противоречащего с учением Халкидонского Собора о Лице Иисуса Христа; и даже легко с ним может помириться. Созванный же по сему поводу в Константинополе (680 г.) Шестой Вселенский Собор, точно также понял его, как на первых порах поняли вышеозначенные исповедники православной веры¹⁵³, а, потому, осудил его наравне с давней монофизитской ересью и противопоставил ему прежнее и общеизвестное Халкидонское вероопределение о двух естествах во Христе, применив его, только частнее, к двум существенным принадлежностям этих естеств, к их двум волям. Повторив Халкидонское вероопределение о двух естествах во Христе, Отцы этого Собора так продолжили его: «И две естественные воли или хотения в Нем, и два естественные действия, неразлучно, неизменно, нераздельно, неслиянно, по учению Св. Отец наших, такожде проповедуем, – два же естественные хотения не противные, да не будет, якоже нечестивии еретицы рекоша, но Его человеческое хотение, последующее и не противостоящее или противоборствующее, паче же и подчиняющееся Его Божественному и всемогущему хотению»¹⁵⁴.

Этим и закончилось, так долгое время продолжавшееся в Церкви, раскрытие и определение догмата о Лице Иисуса Христа. Заканчивая же сим и мы, свое краткое его обозрение, почитаем, однако же, не лишним обратить еще внимание¹⁵⁵ на учение о Лице Иисуса Христа св. Иоанна Дамаскина, который, можно сказать, свел к одному заключительному слову все, об этом сказанное прежними Отцами и определенное Соборами.

Сущность же его учения, вкратце, может быть представлена в следующем виде. Единосущный Отцу Сын Божий, приосенив, как бы, Божественное семя, Св. Деву, творчески Св. Духом, образовал из пречистых и девственных Ее кровей начаток нашего состава – плоть, оживленную душой словесной и разумной¹⁵⁶, и, таким образом, не мечтательно только, а

действительно воплотился, содеавшись совершенным, по естеству, человеком, соделавшись же совершенным человеком, Он пребыл и совершенным Богом, не преложив ни Божеского Своего естества в сущность плоти, ни сущность Своей плоти в Божеское Свое естество, и не составил одного какого-либо сложного естества из Своего Божеского и, принятого Им, человеческого естества¹⁵⁷, но сохранив целыми и неизменными оба Свои естества, а также, сообразные с ними, двоякого рода естественные свойства, а, именно: две естественные воли – Божескую и человеческую, два естественных действованиа – Божеское и человеческое, две естественные свободы – Божескую и человеческую, а также мудрость и ведение – Божеские и человеческие¹⁵⁸. Созданное в Нем, осталось созданным, а не созданное – несозданным, смертное пребыло смертным, а бессмертное – бессмертным, неограниченное – неограниченным, видимое – видимым, а невидимое – невидимым¹⁵⁹. Потому-то, говоря о Божестве Его, не приписываем Ему свойств человечества, ибо не говорим, что Божество подвержено страданию, или создано. Точно также и плоти, или человечеству не приписываем свойств Божества, ибо не говорим, что плоть или человечество не созданы¹⁶⁰.

Но это не значит, что два естества, оставшись во Христе целыми, существуют в Нем особо и отдельно, потому что при своей неизменности и неслиянности, они взаимно соединены в одной ипостаси¹⁶¹. Соединены не по достоинству только, или тождеству воли, или по равночестию, или по одноименности, или по благоизволению, а существенно, т. е. истинно, а не мечтательно¹⁶². Потому что одна и та же ипостась Слова, сделавшись ипостасью двух естеств, не допускает ни одному из них быть безыпостасным, равно, как и не позволяет им быть и разноипостасными между собой, а также не бывает ипостасью то одного естества, то другого, но всегда пребывает ипостасью обоих естеств нераздельно и неразлучно¹⁶³, так как, восприяв в свою ипостасность, с самого зачатия¹⁶⁴, плоть, не получившую самостоятельной ипостасности, она уже никогда не разлучалась с нею, даже во время ее страданий и смерти¹⁶⁵, и никогда не разлучится¹⁶⁶. Потому-то Иисус Христос, по Своей ипостаси,

есть, в собственном смысле, Бог и человек, – Бог вместе с плотью Его, и человек вместе с Божеством Его¹⁶⁷.

Это означает то, что Божеское и человеческое, во Христе, естество не были чужды одно другому, а, напротив, взаимно проникались, наподобие того, как раскаленное железо проникается огнем¹⁶⁸, а также своими свойствами обобщались, вследствие чего, Слово усвояло Себе, принадлежащие Своей плоти, человеческие свойства, а также и плоти сообщало собственные Свои свойства. Так как один и тот же желал по обоим естествам и совершал, как Божеские, так и человеческие дела, в том и другом образе, при взаимном общении того и другого естества¹⁶⁹. Божественные знамения Христовы, конечно, творило Его Божество, но не без плоти, и уничижительное, конечно, творила Его плоть, но не отдельно от Божества. Слава, поэтому, естественно исходящая из Божества, по единству ипостаси стала общей тому и другому естеству, равно, как и, наоборот, все уничижительное, происходящее от плоти, сделалось общим тому и другому естеству¹⁷⁰.

Потому-то мы, имея в виду общение по одной и той же ипостаси во Христе свойств Его двух естеств, вполне верно называем и признаем Его, то Богом страждущим и Господом Славы распятым, то, наоборот, Предвечным Младенцем или безначальным человеком¹⁷¹. Потому-то, наконец, мы не отвергаем и поклонения Христовой плоти и, поклоняясь Ей, не служим твари, ибо покланяемся ей не как простой плоти, а как плоти, соединенной с Божеством¹⁷².

Согласно с сим, не переставали и не перестают учить о Лице Иисуса Христа как в Церкви Восточной¹⁷³, так и Западной¹⁷⁴.

§91. Замечание о позднейших лжеучениях, относительно Лица Христова

К сожалению, нельзя сказать того, чтобы, как на Востоке, так, в особенности, на Западе прекратились разные лжеучения, касающиеся Лица Христова. И даже нужно сказать, что они, нашедши для себя благоприятную почву в протестантстве и новейшей философии, время от времени стали более и более разрастаться, и даже обращаться с открытыми и ожесточенными нападками на христианское учение об Иисусе Христе, как Богочеловеке. Но, что иное представляют собою эти лжеучения, как не воспроизведение древнееретических, или, лучше сказать, древнеязыческих заблуждений? Из протестантства, как известно, прежде всего, выродилось, отвергшее Божественность во Христе, социнианство, вслед за ним, возник, отвергший все христианство со Христом, за их сверхъестественность, деизм, за деизмом последовал, обративший все историческое во Христе и христианстве в один призрак, идеалистический пантеизм, его же место, наконец, заменил собою, в целях обращения в тот же призрак, по крайней мере, чудесного в евангельской истории, позднейший экзегетико-рационалистический критицизм. Но социнианство, по своему существенному характеру, есть ничто иное, как древнее евионейство, равно, как, новейший деизм – есть ничто иное, как воспроизведенное евионейство или арианство, хотя и допускающее творение мира, но, в то же самое время, ставящее непроходимую преграду между Богом и миром. Позднейший идеалистический пантеизм, в отношении к христианству, напоминает собой древнегностический докетизм, равно, как новейший экзегетико-рационалистический критицизм – критику евангельской истории древнеязыческих философов, вроде Цельса.

Понятно поэтому – почему представители и сторонники означенных направлений так непримиримо и враждебно смотрели и смотрят на евангельскую проповедь о Христе, как Богочеловеке. Ясно, что они в своих общих воззрениях на

отношение Бога к миру, успели поставить себя на ту самую точку зрения, на которой стояли древнеязыческие или, не успевшие окончательно разойтись с язычеством, мыслители. Ясно, что они, подобно им, держались и держатся, то дуалистического, то пантеистического взгляда на все существующее, а потому, подобно им, они, то совершенно отделяют Бога от мира, вследствие чего оказывается вовсе немыслимым сколько-нибудь близкое и внутреннее общение между Ним и человеком, то, наоборот, совершенно отождествляют или смешивают Бога с миром, причем, хотя и оказывается возможным единение человека с Богом, но единение только в смысле слияния его с Божеством и совершенной утраты своего особого и действительного бытия. Ясно, одним словом, что они, подобно языческим мыслителям, стали и остаются совершенно чуждыми христианской идее истинного творения и промысления Божия о мире, идее, существенно отличающей и возвышающей общее христианское мировоззрение, сравнительно с языческим. А, между тем, мало того, что эта идея сама в себе высокозначима и важна, она весьма важна еще потому, что представляет собою тот единственный ступень или путь, посредством которого только и может подняться наш разум до идеи Христова Боговочеловечения. Потому что она есть единственная идея, которая заключает в себе весьма близкую аналогию, по отношению к идее Боговоплощения. Подобно тому, как в идее творения и промысления Божия, с одной стороны, обозначается близкое и внутреннее единство, какое может быть между Творцом и Его собственным творением, а с другой – ясно оттеняется существенное, по их природам, различие, так и в идее Боговочеловечения, с одной стороны, исповедуется нераздельное единство двух, во Христе, естеств Божеского и человеческого, – а с другой – утверждается их существенное различие, и отрицается всякое их слияние или смешение. Потому-то, между прочим, некоторые из древних Учителей и христианских писателей (например, св. Иустин, Ириней и Тертуллиан) с целью возможного приближения к разуму тайны воплощения Бога – Слова, ту, именно, раскрывали мысль, что

Бог – Слово было всегдашним органом Откровений Божиих вовне и, что, подобно тому, как Оно создало мир и непрерывно открывало Себя и Своего Отца в Ветхом Завете, так и в последнее время воплотилось и вочеловечилось, чтобы преискреннее и ближе соединиться с людьми, для их спасения.

Ничего, поэтому, нет удивительного в том, что для означенных мыслителей, учение о Христе, как истинном Богочеловеке, представляется, как и для еллинских мудрецов представлялось, одним юродством или безумием. Истинного его смысла и значения они не поймут до тех пор, пока будут оставаться при своих языческих воззрениях на Бога и Его отношение к миру, в чем заключается их вина и осуждение. Не перестанет, также, служить для них всегдашним обличением и укором и, на их же глазах неудержимо вперед текущая, и широко разливающаяся новая, поистине благотворная и спасительная христианская жизнь, – жизнь, создавшаяся и созидающаяся не на чем ином, как на вере во Христа, Сына Божия и потому, всякому времени громко и неумолкаемо свидетельствующая ту истину, что Иисус Христос не простой человек, а истинный Богочеловек. Но обратимся к дальнейшим предметам нашего вероучения, стоящим во внутренней связи с учением о Лице Иисуса Христа.

§92. О следствиях ипостасного соединения двух естеств во Христе в отношении к лицу Пресвятой Девы Марии. а) Она есть Приснодева

Во внутренней и неразрывной связи с учением о Богочеловеческом Лице Иисуса Христа стоят, необходимо из него вытекающие, следующие два пункта вероучения, по отношению к лицу, чудесно родившей Христа Пресв. Девы Марии: а) что Она есть Дева, и даже Приснодева и б) что Она есть Богоматерь. О них нам и следует сказать, прежде чем приступить к изложению учения о деле, совершенного Иисусом Христом, искупления.

Что Св. Дева до рождества Спасителя и в рождестве пребыла Девой, это, согласно с пророчеством Исаии о зачатии и рождении Эммануила Девой (Ис. 7:14), совершенно прямо и положительно подтверждается, с одной стороны, благовествованием Пр. Деве о зачатии Ею и рождении Спасителя Архангелом, Который на Ее недоумение: *како будет сие, идеже мужа не знаю*, ответил: *Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя, темже и рождаемое свято наречется Сын Божий... яко не изнеможет у Бога всяк глагол* (Лк. 1:34–37), а с другой – явившимся Иосифу Обручнику другим ангелом, который, по поводу его недоумения о непраздности Марии, прямо засвидетельствовал, что *родшееся в ней, от Духа есть свята* (Мф. 1:20), и, кроме того, еще самим евангелистом Матфеем, который, относительно Пресв. Девы, заметил, что *не знаяше ея (Иосиф) до́ндеже роди сына своего первенца* (Мф. 1:25).

Но, принимая во внимание особеннейшую Богоизбранность Пресв. Девы к тому, чтобы самим Своим обетным девством (Лк. 1:34) послужить великой тайне Богочеловечения, а также подобную Богоизбранность богобоязненного Иосифа к тому, чтобы быть достойным хранителем и чтителем, как этой великой тайны, так и высокой ее посредницы, Церковь (руководимая, кроме того, и Преданием), Пресв. Деву Марию признавала не только Девой до рождества и в рождестве, но и по рождестве,

почему Она, как мы сейчас увидим, и в отдельности, через своих Пастырей и Учителей, и на Соборах, как Поместных, так и Вселенских, не только исповедовала Ее Девую, но неоднократно – и прямо Приснодевою.

Уже в некоторых из символов древнейших Церквей, а, именно, Римской, Антиохийской и Кипрской¹⁷⁵, мы встречаемся с ясным и положительным учением о том, что Господь наш Иисус Христос Сын Божий, по человечеству, рожден был от Духа Святого и Девы Марии. Следовательно, на первых порах уже была в Церкви вера, что, Родившая, по плоти, при содействии Св. Духа, Христа была никто иная как, воистину Дева; что, между прочими, подтверждают Тертуллиан¹⁷⁶ и Ориген¹⁷⁷, ясно и с уверенностью свидетельствуя о том, что в кругу истин, составлявших предмет общецерковной веры, было и то, что Сын Божий, по человечеству, был рожден от Духа Святого и Марии Девы.

Между тем, древние Пастыри и Учители, ввиду противных учений, шедших от Керинфа, Карпократа и, подобных им, евионитствовавших гностиков¹⁷⁸, непрерывно напоминали верующим об этой истине, то только повторяя ее, на основании ясного и несомненного учения Св. Писания, то присовокупляя к этому некоторые свои соображения, большей частью почерпаемые из необыкновенного величия самой тайны Боговоплощения, делающей здесь не только уместной и возможной, но и даже необходимой необычайность, как рождения, так и Рождшей, послуживших этой тайне.

«Мой дух, – пишет св. Игнатий, – (повергается) в прах пред крестом, который для неверующих – соблазн, а для нас – спасение и вечная жизнь. Где мудрец, где совопросник, где хвастовство, так называемых, разумных? Ибо Бог наш Иисус Христос, по устроению Божию, зачат был от Духа Святого Мариною из семени Давидова... Но от князя века сего сокрыто было девство Марии и Ее деторождение, равно, как и смерть Господа, – три достославные тайны, совершившиеся в безмолвии Божиим»¹⁷⁹.

Иустин же Мученик, в оправдание того, что действительно чудесным образом зачала от Духа Святого и родила Христа

Дева, пребыв до рождества и в рождестве Девой, как на одно из самых убедительных доказательств, ссылается на то, что об этом, как, по понятию людей, невероятном и невозможном, задолго еще, через Исаию, предрек Бог, предрек, именно, для того, чтобы, когда оно сбудется, не оставались в неверии, а верили, как наперед предсказанному¹⁸⁰.

То же самое, ввиду своих противников, повторяет и св. Иринея¹⁸¹, но к этому присовокупляет еще такое замечательное соображение, что, подобно тому, как первозданный Адам получил состав свой из земли, еще не возделанной и девственной, был создан рукой Божией, так и Самому Богу Слову, восстанавливая в Себе Адама, надлежало получить рождение от, пребывшей Девой, Марии, чтобы подобным было восстановлено подобное¹⁸².

Тертуллиан же, эту аналогию, основывающуюся на учении ап. Павла (1Кор. 15:45–47), пополняет еще соображением, что Тот, Кто имел ввести новое рождение, и Сам должен был родиться совершенно новым образом, и, что, подобно тому, как Ева, будучи еще девой, восприняла (от змия) слово, произведшее смерть, так точно в Деву же (Марию) надлежало вселиться и Слову Божию, имевшему воссоздать жизнь, чтобы таким образом через тот же самый пол было возвращено ко спасению то, что через него же было приведено к гибели¹⁸³.

Имея все это в виду, св. Мефодий Св. Марию называл, то Дево-Матерью, то Матеро-Девой¹⁸⁴, а св. Ипполит, не только Девой, но и Приснодевой (αἰπάρθενος)¹⁸⁵.

Согласно с сим, и, ввиду означенных оснований, непрерывно учили и дальнейшие Отцы, и Учители Церкви, называя Пресв. Марию, то истинной Девой (как, например, Ефрем Сирин¹⁸⁶, Евсевий¹⁸⁷, Кирилл Иерусалимский¹⁸⁸, Григорий Нисский¹⁸⁹, Григорий Богослов¹⁹⁰ и Лев Великий¹⁹¹, то Приснодевой или Присноотроковицей (как, например, Афанасий Великий¹⁹², Епифаний¹⁹³, Кесарий¹⁹⁴, Кассиан¹⁹⁵ и Кирилл Александрийский¹⁹⁶). Но особенного внимания заслуживают те из них, которые учили о Приснодевстве Божией Матери, ввиду противоположных, об этом, мнений¹⁹⁷, признаваемых,

обыкновенно, ими за богохульство¹⁹⁸, святотатство¹⁹⁹ или ересь²⁰⁰.

Так, они в подтверждение и оправдание своего учения, независимо от Преданий, ссылались на следующие свидетельства Писания: во-первых, на пророчество Иезекииля о вратах заключенных, имеющих открыться, единственно, только для входа Господня (Иез. 44:1–3), которые, в таинственном смысле, применялись к лицу Пресвятой Девы²⁰¹, чаще же, и преимущественнее – на слова к Архангелу Св. Девы: *како будет сие, идеже мужа не знаю* (Лк. 1:34), слова, по их изъяснению, выражающие не иное что, как обет девства²⁰², причем, немислимо, как то, чтобы самая Богоизбранная Дева и, ставшая Матерью Господа, Дева могла забыть Свой обет²⁰³, так и то, чтобы, призванный быть блюстителем сего обета, праведный Иосиф также мог забыть это свое высокое призвание²⁰⁴.

А, так как противники тоже ссылались на некоторые места Св. Писания, а, именно, на слова евангелиста Матфея: *прежде даже не снитися има (Иосифу и Марии)... и не знаяше ея, дѡндеже роди сына своего первенца* (Мф. 1:18, 25), а также на те места, в которых упоминается о братьях и сестрах Иисуса Христа (Мф. 12:46–48; Мк. 6:3; Ин. 2:17; 7:3), и объясняли их в самом превратном смысле; то древние Отцы и Учители Церкви не оставили и этого без внимания, представив на означенные места надлежащее, и согласное с церковной верой изъяснение.

Так, по поводу превратного толкования еретиками слов: *прежде даже не снитися има, и не знаяше ея, дѡндеже роди сына своего*, они утверждали, что здесь Евангелист, что само собой очевидно, имел в виду только одно, чтобы изобразить то состояние девства, в каком Св. Мария находилась до рождения Спасителя мира, а, потому, отсюда вовсе не следует того, чтобы после этого рождения Мария уже перестала быть Девой, подобно тому, как из слов Господа Саваофа: *Аз есмь и дѡндеже состареетсяя, Аз есмь* (Ис. 46:4) не следует, что Он впоследствии перестал быть, равно, как и из слов Бытописателя о ковчеге: *не возвратися вран, дѡндеже изсяче*

вода от земли (Быт. 8:7), не следует, будто бы, он после возвратился²⁰⁵.

В противоположность же такому злонамеренному толкованию наименования Иисуса первенцем, что, будто бы, этим необходимо предполагалось рождение Пресв. Марией после Иисуса еще других детей, указывали на то, что наименование первенца в Писании вовсе не означает только такого перворожденного, после которого необходимо следуют еще другие дети, а всегда обозначает собою, вообще, перворожденного, хотя бы после него и не рождалось других детей, почему и закон о посвящении первенцев требовал посвящения Богу всякого перворожденного, вовсе независимо от того, родится ли еще кто-либо после его или нет²⁰⁶.

Наконец, на то возражение против приснодевства Пресв. Марии, что в Св. Писании упоминается о братьях и сестрах Иисусовых, они отвечали тем, что в Св. Писании братьями называются и не родные братья, а только близкие родственники, например, Авраам и Лот (Быт. 13:8), Иаков и Лаван (Быт. 28; Быт. 29), в каком смысле должны быть понимаемы и братья, и сестры Иисусовы, могшие произойти от первой жены Иосифовой²⁰⁷.

Но, что весьма важно, учение, как о Девстве, так и о Приснодевстве Св. Марии, было принято и утверждено Церковью и на Соборах, как Поместных, так и Вселенских.

Так, на Втором Вселенском Соборе, как известно, в Символ Вселенский, согласно с некоторыми древнейшими символами, был внесен такой пункт вероучения: «верую в Сына Божия, воплотившегося от Духа Святого и Марии Девы». На Поместных же Соборах, бывших спустя несколько лет (под председательством папы Сириция) в Риме и (под председательством Амвросия) Медиолане²⁰⁸ было отвергнуто и осуждено, противное сему, лжеучение, направленное против Девства и Приснодевства Божией Матери.

На Третьем, за сим, Вселенском Ефесском Соборе св. Кирилл в своей беседе против Нестория выражал, конечно, не свои только мысли, а всего Собора и торжественно исповедал чудной Пр. Марию Матеро-Девой и Приснодевой²⁰⁹. В

догматическом же определении Четвертого Вселенского Собора о двух естествах во Христе, Родившая Его по человечеству, как мы уже видели, названа была Марией Девой и Богородицей²¹⁰.

Во втором, затем, определении Пятого Вселенского Собора постановлено было следующее: *«Если кто не исповедует два рождения Бога Слова, одно, прежде веков, от Отца, безвременно и бестелесно, а другое – в последние дни, когда он сошел с небес, воплотился и родился от Святыя, Преславныя Богородицы и Приснодевы Марии, да будет анафема»*²¹¹. Наконец, в первом правиле Шестого Вселенского Собора его Отцами определено было, между прочим, следующее: *«Двумястами Богоносных отцев изложенное учение, яко несокрушимую благочестия державу, согласиём запечатлеваем, единого Христа Сына Божия и воплотившагося проповедуя, и безсеменно родившую Его, непорочную Приснодеву исповедуя, собственно, и, истинно, Богородицей»*²¹².

б) Пресв. Мария есть Богородица или Богоматерь

Другой, внутренне соединенный с учением о Богочеловеческом Лице Иисуса Христа, есть тот пункт вероучения в отношении к лицу Пресв. Марии Девы, что Она может и должна быть признаваема и называема Богородицей или Богоматерью.

Если Пресвятая Дева не только необыкновенным образом в утробе Своей зачала и родила, но зачала и родила не простого и обыкновенного, а такого человека или, точнее сказать, такое человеческое естество, с которым с самого момента зачатия внутренне и нераздельно соединился Сын Божий, восприняв его в Свою ипостась, то понятно, что, как зачавшийся и родившийся от Нее, был не человек только, а Бог в ипостасном единении с человеком, так и то, что Она зачала, носила в Своей утробе и родила не человека только, а Богочеловека, почему по справедливости может и должна быть называема не человекородицей, а Богородицей или Божией Матерью, основание для чего, независимо от церковного предания, есть и в Св. Писании.

Так, еще пр. Исаия предсказал о Св. Деве, что Она зачнет и родит не простого человека, а Эммануила (Ис. 7:14), т. е. Бога с нами или Богочеловека. Это же, впоследствии, подтвердил самой Пресвятой Деве архангел Гавриил, вместе с благовестием об, имеющем совершиться через Нее необычайном рождении, указав на то, что, именно, таким образом, рождшийся от Нее, наречется Сын Божий (Лк. 1:31, 35). Потому-то праведная Елисавета, когда во время Своего бременишества посетила ее Св. Дева, исполнившись Духа Святого, прямо наименовала Ее не простой Матерью, а Матерью Господа, выразившись так: *благословенна Ты в женах, и благословен плод чрева Твоего, и откуда мне сие, да приидет Мати Господа Моего ко мне* (Лк. 1:41–43).

На этом же основании и все древние Пастыри, и Учители Церкви, когда только представлялся случай касаться лица Пресвятой Девы, в связи с рассуждениями о Ее Сыне, как Богочеловеке, или прямо называли Ее Богородицей, или же эту мысль о Ней необходимо предполагали или подразумевали, когда по примеру того, как проповедовалось в символах, утверждали, что от Нее Бог, поистине, родился.

Так, например, св. Игнатий Богоносец, касаясь Лица Иисуса Христа и Его Матери, писал следующее: «Бог наш Иисус Христос, по устройению Божию, зачат был Марией из семени Давидова, но от Духа Святого»²¹³. Подобным образом выразился и св. Ириней, между прочим, сказав, что «Бог – Слово, восстанавливая в Себе Адама, поистине, получил рождение от Марии, для восстановления Адама»²¹⁴. По словам Тертуллиана, зачат и рожден был от Девы Эммануил, еже скажется – с нами Бог²¹⁵.

Ориген же, по свидетельству истории Сократа²¹⁶, в первом томе своего толкования на послание к Римлянам, Пресвятую Деву Марию прямо называл Богородицей²¹⁷.

Но, что особенно важно, св. Дионисий Александрийский в своем послании, писанном им вместе с собором других александрийских пастырей к Павлу Самосатскому, тоже прямо Св. Деву Марию, от Которой воплотился Христос, истинный и, наравне с Отцом и Духом, Бог, наименовал Богородицей²¹⁸.

Затем, в четвертом веке, мы уже встречаемся с непрерывным рядом отеческих свидетельств, ясно показывающих, что наименование Пр. Девы Богородицей или Богоматерью было в это время общепринятым в Церкви наименованием.

Так, например, прямо именуют Ее Богородицей, живший к концу 3-го и в начале 4-го века Александр Александрийский²¹⁹, Афанасий Великий²²⁰ и Кирилл Иерусалимский²²¹. Ефрем же Сирин, Григорий Назианзин и Григорий Нисский тех, кои Пр. Деву не признавали Богоматерью, считали отступниками от истинной веры Христовой. По Ефрему Сирину: «Кто отрицает, что Мария родила Бога, тот не увидит славы Божества Его»²²². И по Григорию Назианзину «кто не признает Марию Богородицей, тот отлучен от Божества»²²³. А по Григорию Нисскому, те уклонились от Церкви, кои, с потерей всякого благоговения, Св. Деву стали дерзновенно, вместо Богородицы, называть человеководицей²²⁴.

В пятом же веке, как известно, собственно, из-за того и возникли при Нестории большие волнения в Церкви Константинопольской, что он со своими сторонниками стал восставать против общепринятого наименования Св. Девы Богородицей и настаивать на том, чтобы Ее называли только человеководицей или Христородицей, следствием чего, было, сперва обнаружение опасного лжеучения Несториева не только относительно Божией Матери, но и Самого Лица Христова, а затем созвание против него в Ефесе Третьего Вселенского Собора. На этом-то Соборе и был окончательно утвержден догмат о признании Св. Девы Марии Богородицей, вместе с признанием ипостасного единения двух естеств в одном Лице Иисуса Христа, быв, между прочим, так выражен в одной из принятых Собором глав св. Кирилла Александрийского: «Кто не исповедует, что Эммануил есть истинный Бог, а потому и Св. Дева есть Богородица, так как Она плотски родила Слово Божие, соделавшееся плотью, тот да будет анафема»²²⁵.

После же Ефесского Вселенского Собора, этот догмат уже без всяких колебаний и недоумений стал непрерывно исповедоваться в Церкви, не подвергаясь никаким пререканиям

даже со стороны дальнейших еретиков, каковы были монофизиты и монофелиты, вследствие чего, нам не представляется надобности следить за его дальнейшей судьбой. А потому, мы теперь перейдем, как выше предположили, к учению о том великом деле, какое было совершено Иисусом Христом для искупления рода человеческого.

О деле совершенного Иисусом Христом искупления рода человеческого

§94. Общее замечание

Переходим к учению о том, что более и ближе всего нас касается и требует к себе особеннейшего, с нашей стороны, внимания, а, именно, к учению о деле совершенного Иисусом Христом нашего спасения. Об этом великом деле вот как Сам Он учил: *Мое брашно есть, да сотворю волю Пославшаго Мя и совершу дело Его* (Ин. 4:34); *яко снисдох с небесе, не да творю волю Мою, но волю пославшаго Мя Отца...* Се же есть *воля Пославшаго Мя, да всяк, видяй Сына, и веруяй в Него имать живот вечный* (Ин. 6:40). Перед окончанием же Своего земного поприща, в Своей молитве к Богу-Отцу Он, между прочим, говорил: *дело соверших, еже дал еси Мне, да сотворю* (Ин. 17:4). Все, следовательно, что ни делал по снисхождению Своем с неба на землю или Своем воплощении Сын Божий, делал, во исполнение воли Своего Отца, для вечной жизни или спасения людей, и делал не как обыкновенный посланник Божий, а как истинный Сын Божий, посланный Своим Отцом в мир, в чем, собственно, и заключалась вся неизмеримо великая сила и спасительность, совершенного Им здесь дела, так как по мысли и воле Бога Отца люди имели получить жизнь вечную или спастись не иначе, как только через веру в Его Сына, а для того, чтобы они уверовали в Него, Он воплотился и дал им возможность видеть Себя Самого. Правда, это необычайное явление на земле во плоти Сына Божия, особенно же, явление Его на общественном служении роду человеческому, было весьма непродолжительно и, в отношении к числу могших Его видеть ограничено, но, сама по себе, фактическая его действительность, с необъятными действиями и последствиями, должна была навсегда – до скончания веков сохранить свою неистощимую животворность и спасительность для жизни всего человечества.

Что же, именно, сделано было Спасителем нашим для нашего спасения, с пришествием Его на землю? Начало великому делу искупления нашего Им положено было в самом Его воплощении, в котором Он, по выражению ап. Павла,

преискренне приобщился нашей плоти и крови (Евр. 2:14), не перестав быть Единородным Сыном Божиим (Гал. 4:4), и, через это самое, уже стал в положение ходатая Бога и человеков (1Тим. 2:5). К нему затем направлена была вся земная и, по преимуществу, общественная Его жизнь и деятельность с включением самой Его смерти. Но и со смертью оно не прекратилось, а, напротив, смерть послужила только к более широкому и спасительному его применению, так как за ней последовали воскресение, вознесение и седение Христова одесную Бога Отца, а, вместе с тем, и вечное Его о людях ходатайство с благодатным вспомоществованием их спасению. Таким образом, совершенное и совершаемое нашим Спасителем дело искупления людей настолько является великим и необъятным, что напрасно было бы пытаться обозреть его со всей полнотой и обстоятельностью. А, потому, всего уместнее в сем случае, как поступают с давнего времени теологи, ограничиться одним изображением и возможным уяснением в нем трех, более или менее, обнимающих его, главных и существенных сторон, прообразовательно предуказанных еще Ветхозаветным тройственным служением, удостаивавшихся помазания Божия пророков, первосвященников и царей (3Цар. 19:16; Исх. 30:30; 1Цар. 10:1).

Само собой, при этом разумеется, что, обозревая тройственное служение Иисуса Христа, т. е. пророческое, первосвященническое и царское, мы должны, по преимуществу, иметь в виду то, что все эти роды служений проходил Он не как помазанник Божий из обыкновенных людей, а, как истинный Сын Божий, ставший человеком, или, как Богочеловек, отчего Его служение и получило свою необычайную силу и действие.

§95. Откровенное учение о пророческом служении Христовом

Так, во-первых, Сам Иисус Христос вполне применял к Себе пророчество Исаии о Мессии, как имеющем быть помазанным и посланным Духом Господним для благовестия страждущим людям (Лк. 4:18, 21), и, на самом деле, согласно с сим пророчеством, по нисшествии на Него Духа Святого при крещении (Мк. 1:10), непрерывно во всю остальную жизнь Свою *«проходил по городам и селениям, проповедуя и благовествуя царствие Божие»* (Лк. 8:1), а пред Своей смертью так Пилату объяснил причину этого рода Своего служения в мире: *Аз на сие родихся, и на сие приидох в мир, да свидетельствую истину; и всяк, иже есть от истины, послушает гласа* (Ин. 18:37). Из этого видно, что Иисус Христос, одним из существеннейших дел Своего посольства в мир, почитал учительство или научение людей Божественной истине, в каковом отношении Он являлся схожим, как со всеми, ранее посылаемыми пророками, через которых Сам Бог говорил людям (Евр. 1:1), так, в особенности, с провозвестником Ветхого Закона Моисеем, который и предсказал о Нем, как о, имеющем быть подобном ему, пророке (Втор. 18:15; Деян. 7:37). Но, с другой стороны, какая бесконечная была разница между Ним, в Котором глагодал Бог людям, как в Своем Сыне (Евр. 1:1), и пророками, в которых Он глагодал, как только просвещаемых Своим Духом (2Петр. 1:21)! Тогда, как пророки, быв вдохновляемы Святым Духом, что ни говорили от имени Божия, говорили не свое, а, только внушаемое им Богом, Он, хотя ввиду Своего особенного положения по домостроительству и учил, что учение Его несть Его, но пославшаго Его (Ин. 7:16), но, в то же время, к этому присовокуплял, что, как Сыну, Ему принадлежит все, что имеет Его Отец, и, в частности, самобытное обладание истиной (Ин. 16:15), почему Он был самой истиной (Ин. 14:6) и *светом истинным, иже просвещает всякого человека, грядущаго в мир* (Ин. 1:9). Потому-то, тогда, как пророки, сообщая людям откровенное учение, обыкновенно,

так говорили: тако глаголет Господь или глаголет Господь, Он, как Сам первоисточник истины и законоположник, так учил: *Аз же глаголю вам* (Мф. 5:22, 28, 32, 34 и 39), или: *аминь глаголю вам* (Мф. 5:18; 6:2; 8:10; 10:15 и 23; 11:11; 16:28; 17:20; 18:3), *аминь, аминь глаголю вам* (Ин. 1:51; 5:19, 24 и 25; 6:47 и 53). Одним словом, хотя Христос был Учителем, подобным пророкам, но, вместе с тем, Он был единственным, ни с кем не сравнимым Учителем, таким Учителем, по сравнению с Которым самые Апостолы не могли назваться учителями, а только учениками (Мф. 23:8), иначе говоря, Он был не только Учителем, но Богоучителем.

Понятно после сего, как должно было быть важно и по своим последствиям необъятно учительское служение Иисуса Христа, конечно, при вере в Него, как пришедшего в мир для просвещения людей Сына Божия, что до неотразимой очевидности подтверждено было Его словами и делами! Могли ли, как Сам Он учил, все еще не потерявшие любви к истине люди, не послушать голоса Его (Ин. 18:37)? А, послушавшись Его голоса, могли ли они не поверить всему тому, чему учил Он? Принятые же ими с живой и сердечной верой Его глаголы, которые, по Его словам, были дух и живот (Ин. 6:63), само собой разумеется, должны были стать светоносными и живоносными началами для их новой духовно-благодатной, во Христе, жизни.

Но, что же, именно, нового и, особенно, важного для жизни людей дано было в учении Христовом, сравнительно с тем, что было сообщено через пророков? Не вдаваясь в подробности, ответим на это нижеследующим главным и существенным.

Во-первых, Иисус Христос, уча о Себе Самом, как отличном от Своего Отца, посланном Им в мир Сыне, и об Отце, как отличном от Него Лице, пославшем Его, а также, как об отличном от Них обоих, Им Самим имеющем быть посланным и, исходящем от Отца, Св. Духе²²⁶, ясно открыл, о чем только гадательно говорилось в Ветхом Завете, о существовании в Божестве трех действительных Божеских Лиц, Отца, Сына и Св. Духа, что не могло не иметь весьма важного значения в деле Боговедения; так как место прежнего, более общего и внешнего представления о Боге, должно было заменить собой более

определенное и внутреннее, а, вместе с тем, и более животворное о Нем представление, а, именно, представление не как об одной только полноте могущественнейших сил и поражающего величия, но и как о полноте неизреченной трогательной любви, которой слабым, на земле, подобием служит любовь и взаимные, проникнутые ею, отношения между родителями и детьми.

Далее, Иисус Христос открыл не только то, что Бог в Самом Себе есть любящий Отец в отношении к Своему Сыну и Св. Духу, но и то, что в нравственном благодатном смысле Он есть такой же любящий Отец и в отношении к людям, не только подающий им все блага (Мф. 7:11), но и настолько возлюбивший их, несмотря на всю их греховность, *яко и Сына Своего Единородного дал есть, да всяк, веруяй в Онъ, не погибнет, но иматъ живот вечный* (Ин. 3:16). Представление же таковое о Боге, понятно, не могло не вызвать в людях, вместо прежних рабских, новых сыновних чувств к Богу, и через это положить начало новым высшим религиозным их к Нему отношениям, что ап. Павел, в своем обращении к уверовавшим во Христа, определяет так: *не прияте духа работы паки в боязнь, но прияте духа сыноположения, о немже вопиет: Авва Отче* (Римл. 8:15). *Темже уже неси раб, но сын; аще ли же сын, и наследник Божий Иисус Христом* (Гал. 4:7).

Совместно же с сим, Христос преподавал новое учение и о людях, как братьях, имеющих одним общим своим, по творчеству и промыслительному отношению Отцом, Бога (Мф. 5:45), Которому поэтому все должны молиться так: *Отче наш, иже еси на небесех* (Мф. 6:9). А потому, Он дал людям новую заповедь о любви (Ин. 13:34), а, именно, такой любви, которая, подобно любви Отца небесного, не должна ограничиваться одними любящими нас или нам дружественными, а обнимать собою и ненавидящих нас или врагов (Мф. 5:44–47), и которая, притом, должна простираться до полнейшего самоотвержения, ради спасения ближнего, образец чему дан был Самим же Иисусом Христом (Ин. 13:34; 15:13). Понятно, что столь возвышенное учение Христово не могло не произвести самых благотворных действий, как на всю, вообще, нравственную

жизнь людей, так, в особенности, на жизнь их в отношениях их к ближним.

Наконец, что тоже весьма важно, Иисусом Христом, вместе с указанием людям их возвышеннейшего нравственного идеала, заключающегося в Боге (Мф. 5:18) и Его Сыне (Ин. 14:6), сообщено было, сравнительно с Ветхозаветным, гораздо более ясное и определенное учение, как, относительно, существования будущей жизни, так и уготованных для праведников вечных наград, равно, как для грешных – вечных наказаний (Мф. 25:46), что должно было служить для людей одним из самых сильных побуждений к возможному осуществлению вышеозначенного идеала.

Все это, как заключающее в себе чистую и неизменную истину, само собой понятно, должно было явиться плодотворным и спасительным, не для одних только иудеев, которых, по преимуществу, поучал Христос, а и для всех народов, и не в одно только то время, в которое жил Он, а на все дальнейшие времена, почему Он и дал заповедь Апостолам о том, чтобы они, заповеданному Им, научили все народы (Мф. 28:20), а о Своем учении выразился так: *небо и земля миоидет, слова же Моя не миоидут* (Мф. 24:35).

§96. О первосвященническом служении Христовом

Но, для спасения людей недостаточно было одного того, чтобы сообщить им возвышеннейшее познание о Боге, как их Отце по благодати, и о них самих, как Его детях и сонаследниках Христовых. Могли ль они сознать себя чадами Божиими, когда чувствовали себя рабами греха? Могли ль они с сыновним дерзновением обращаться к Богу и питать сыновние к Нему чувства, когда на их совести лежало тяжкое бремя их греховности и виновности, полагавшее собой непреодолимую преграду между их греховной и виновной природой, и святым, и праведным Богом? Тогда только они могли бы войти в сыновние чувства и отношения к Богу, когда бы уничтожилась между ними и Богом прежняя греховная преграда, когда бы снята была с них виновность пред Богом, и совести их даровано было истинное и полное примирение с Ним. А это Иисусом Христом и было доставлено людям через Его первосвященническое или умиловительное служение, которое, опять, было особенно важно и такие принесло важные последствия, именно, потому, что его совершил, принеся Себя в жертву за грехи людей, Христос, не как человек только, хотя невинный и безгрешный, но, вместе, и как Сын Божий.

Хотя Он, как говорит ап. Петр, только в последние времена явился Агнцем, кровью Которого стали искупляться от грехов верующие, но еще до сложения мира предопределен был быть таковым (1Пет. 1:19, 20), а потому, по словам ап. Павла, входя в мир, Он к Отцу Своему так говорил: *жертвы и приношения не восхотел еси; тело же совершил Ми еси; всесожжении и о гресе не благоволил еси; тогда рех: се иду, в главизне книжней написася о Мне, еже сотворити волю Твою, Боже* (Евр. 10:5–7; Пс. 39:7, 8).

По пришествии же Своем в мир или воплощении, для спасения людей от грехов их (Мф. 1:21), хотя Он, как известно, неоднократно учил, что Ему надлежит пострадать и умереть, собственно, как Сыну человеческому (Мф. 17:22; 20:18; Мк. 10:33; Лк. 9:44; 18:31–33; 24:7; Ин. 3:13–14; 12:34), но, в то же

время, этого рода самопожертвование, для спасения людей не только не считал чуждым себе, как Сыну Божию, а, напротив, прямо признавал одной из существенных целей Своего пришествия в мир. Такой, именно, а не иной смысл имеют следующие Его, совершенно ясные, речи: *Аз есмь хлеб животный, иже сшедый с небесе; аще кто снестъ от хлеба сего, жив будет во веки, и хлеб, его же Аз дам, плоть Моя есть, юже Аз дам за живот мира (Ин. 6:51), сего ради Мя Отец любит, яко Аз душу Мою полагаю, да паки прииму ю, никтоже возьмет ю от Мене, но Аз полагаю ю о Себе... сию заповедь приях от Отца Моего (Ин. 10:17, 18); ныне душа Моя возмутися, и что реку: Отче, спаси Мя от часа сего, но сего ради приидох на час сей (Ин. 2:27).*

И Апостолы, когда учили о Христе, что Он за нас или вместо нас, конечно, по человечеству, пострадал и умер, как праведник за неправедных (1Петр. 3:18; Рим. 5:6; 2Кор. 5:15), всегда с сим соединяли и ту мысль, что в этом не безучастно было и Его Божество, как Сына Божия, Которое, быв по воплощении ипостасно соединено с человечеством, не разлучалось с ним ни во время его страданий, ни во время его смерти. Подтверждением сему могут служить нижеследующие места из посланий апостольских: *о сем есть любви, не яко мы возлюбихом Бога, но яко Той возлюбил нас, и посла Сына Своего очищение (умилостивительную жертву) о гресех наших (1Ин. 4:10); иже убо Сына Своего не пощаде, но за нас всех предай есть Его, како убо не и с Ним вся нам дарствует (Рим. 8:32); аще и Сын бже, обаче навиче от сих, яже пострада, послушанию (Евр. 5:8).* Такой смысл имеют и выражения: *Господа славы распяли (1Кор. 2:8), Господь Бог стяжа церковь кровью Своею (Деян. 20:28), кровь Иисуса Христа Сына Его (Бога) очищает нас от всякаго греха (1Ин. 1:7).*

Но, с особенной ясностью, эта самая мысль выражена ап. Павлом в послании к Филиппийцам, где о Христе Иисусе говорится, что Он, несмотря на то, что был образом Божиим и не почитал хищением быть равным Богу, уничив Себя, приняв образ раба, и смирил Себя, быв послушным до смерти, и смерти крестной (Флп. 2:6–8) и где, следовательно, как

самоуничтожение, так и самая крестная смерть Христова в последнем своем основании относятся прямо к Лицу Его, как Сына Божия.

Потому-то, собственно, и самая, принесенная Богу Христу, в Его страданиях и смерти за людей, жертва, получила такое необъятное значение, став явлением правды Божией (Рим. 3:26), и, в то же время, без противоречий ей принеся грешным людям такого рода неизмеримо великие последствия, каковыми явились: искупление их (1Кор. 6:20; Гал. 3:13; 1Тим. 2:6) и оставление им грехов (Мф. 26:28; Рим. 3:25; Еф. 1:7; Кол. 1:14), а также их оправдание (2Кор. 5:21) и примирение с Богом (Рим. 5:10; 2Кор. 5:19; Еф. 2:14).

Потому-то и эти самые спасительные последствия жертвы Христовой имели и имеют необъятную силу и значение, простираясь на всех людей и, всякого рода, их грехи, а также на все времена: так как, по свидетельству ап. Иоанна, *Христос очищение есть о гресех наших, не о наших же точию, но и о всего мира* (1Ин. 2:2), и *кровь Его очищает нас от всякого греха* (1Ин. 1:7), а по словам ап. Павла, Он, *ни кровью козлию, ниже тельчею, но Своею кровью вниде единою во святая, вечное искупление обретый* (Евр. 9:12).

§97. О царском служении

Но для полноты или возглавления искупительного дела Христова требовалось, чтобы не только были прощены Богом грешные люди и признаны в правах на именование чад Божиих, а, чтобы, на самом деле, стали истинными, живыми и благодатными детьми Божиими. Для этого же, вследствие глубокого повреждения их природы, необходимо было, по выражению пророка, дать им *сердце ново и дух нов* (Иез. 36:26), а также нужные силы и средства к возрастанию и преспеянию в них новой благодатной жизни. Все это и было им дано и не перестает подаваться Христом через Его служение царское. Так как, по определению Божию (Лк. 1:32, 33), Он, по Своем воплощении и совершении искупительного дела, имел, как Богочеловек, стать, и на самом деле стал, с покорением Ему всего под ноги Его, превыше всякого начальства и власти, а, вместе с тем, и, стоящей превыше главой тела, искупленной Им Церкви, с тем, чтобы непрерывно возрождать и оживотворять его Своей животворной жизнью (Еф. 1:21–23; 2:5; 4:15, 16), дабы, таким образом, все Христом ожили, подобно тому, как все умерли и умирают Адамом (1Кор. 15:22).

На это Его возвышенное служение еще до Его воплощения ясно было указано архангелом Гавриилом, который, благовествуя Пресвятой Деве о Его зачатии и рождении, между прочим, сказал следующее: *сей будет велий, и Сын Вышняго наречется, и даст Ему Господь Бог престол Давида Отца Его, и воцарится в дому Иаковли во веки, и царствию Его не будет конца* (Лк. 1:32, 33).

Сам же Он, по вступлении в общественное служение, и проповедь Свою начал с того: *покайтесь, приблизится царствие небесное* (Мф. 3:2), царствие, конечно, то самое, в котором, как Сам учил, сравнительно с Иоанном Крестителем, Он был большим (Мф. 11:11), а, именно, его владыкой или царем (Ин. 18:37).

Но это царство, не заключая в себе ничего похожего на воинственный (Ин. 18:36) и, вообще, на наружный вид земных

царств (Лк. 17:20, 21), не было царством от мира сего (Ин. 18:36), а было существующим внутри людей (Лк. 17:21) и небесным или, такого рода, царством, которое, обнимая собою души верующих, всеми своими стремлениями и целями имело обращаться и направляться не к земле и земному, а к небу и небесному, к чему земля и земное должны были служить только средством и подготовительной ступенью (Мф. 6:19–21; 6:33).

Потому-то все, в чем ни открывалась царственная или могущественная власть и сила Христова, клонилось, именно, к тому, чтобы возрождать и воспитывать людей для новой, высшей духовно-благодатной жизни (Ин. 3:5–8), дабы они соделывались способными и достойными сынами, открывшегося для них, царствия небесного (Мф. 8:38). Для этого были совершены Им, во время земной жизни, многие чудесные знамения и действия, долженствовавшие иметь своим следствием умножение и утверждение спасающей веры в Него, как Сына Божия (Ин. 2:23; 7:31; 10:42). Для этого дан был Им людям, вместо менее совершенного Ветхозаветного, новый, более совершенный и возвышенный закон любви и духовнонравственной жизни, осуществление которого должно было приводить их к нравственному Богоподобию (Мф. 5:48). Для этого была создана Им и, с освящающими и воспитывающими лицами и средствами, Церковь (Мф. 16:18), долженствовавшая навсегда служить к совершению святых... *дондеже достигнем еси в соединение веры и познания Сына Божия, в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова* (Еф. 4:11–13). Наконец, для этой же цели, и после Его смерти, совершен был Им ряд следующих, самых важных и необычайных обнаружений Его царственной власти, каковыми были: Его сошествие, для проповеди, во ад и изведение оттуда праведных душ (1Пет. 3:18, 19; 4:6; Еф. 4:8:10), Его воскресение, вознесение на небо и сидение одесную Бога и Отца (Мк. 16:19). Так как этими царственными Своими действиями Он не только уничтожил существовавшие для людей за гробом преграды к небу, проложивши Собой к нему свободный путь (Евр. 2:14; 6:20), но, вследствие получения Им, по самому человечеству Своему, всякой власти на небеси и на земли (Мф. 28:18; Рим.

1:4), получил полную возможность быть, и, на самом деле, стал всегдашним их помощником и на земном трудном пути их к царствию небесному (Евр. 2:18). Так, по вознесении Своим на небо и восседении одесную Бога Отца, Он, согласно обетованию Своему (Ин. 16:7), ниспослал на, оставшихся на земле Апостолов, Св. Духа (Деян. 2:4), с тем, чтобы Он, как с ними, так и с их последователями пребыл вовек (Ин. 14:16), наставляя их на всяку истину (Ин. 16:13) и раздавая им на пользу разные Свои дарования (1Кор. 12:7, 11). Но, тем не менее, и Сам Он не прерывал, не прерывает и никогда не прервет Своих самых внутренних, а, вместе с тем, и самых животворных отношений к Своей, созданной Им на земле, Церкви, всегда оставаясь ее невидимой Главой (Еф. 5:23:27). Потому что *подобает Ему царствовать, дóндеже положит вся враги под ногама своими* (1Кор. 15:25).

Учение об искупительном деле Христовом Церковно-отеческое

§98. Общее замечание

Согласно с откровенным учением, и Церковь всю спасительность и благотворность искупительных дел Христовых всегда поставляла во внутреннюю зависимость их от самого достоинства Лица Искупителя, не как человека только, а как истинного Богочеловека, т. е. воплотившегося Сына Божия, отчего, собственно, они получили и получают такое животворное и широкое значение. Таковая мысль Церкви об искупительных делах Христовых уже ясно выразилась в символах, как древнейших частных Церквей, так и во Вселенском Никеоцареградском Символе, где всегда прежде – исповедовался Иисус Христос, сошедшим с небес и, воплотившимся нас ради, Сыном Божиим, и, уже только вслед за сим, перечислились главнейшие из Его искупительных действий, которые, понятно, должны были поэтому быть относимы к Нему, не как к человеку только, а как к Богочеловеку²²⁷. Еще яснее выразилась она в древнеотеческом сотеорологическом учении, которое всегда проникалось живой и глубокой верой в Искупителя мира, как Богочеловека, около нее вращалось и в ней сосредоточивалось. Этим, между прочим, объясняется и то особенное обстоятельство, что древние Отцы и Учители, а также церковные писатели, когда касались искупительного дела Христова, большей частью, ограничивались одним только благоговейным изображением той или другой фактической его стороны, но мало и редко занимались уяснением внутренней его стороны, а, именно, уяснением, как того, почему нужно было совершить дело искупления, именно, Сыну Божию, так и того, почему таковое искупление оказалось и оказывается спасительным для всех людей. Это, как кажется, происходило, главным образом, от того, что, по их представлению, вся сущность и важность искупительного дела заключалась, именно, в том, что принял на Себя совершить и совершил его Сам Сын Божий, а потому, признавалось вполне достаточным только знать и уверовать, что нас искупил, нашего ради спасения, вочеловечившийся и

пострадавший Сын Божий, чтобы надлежаще понять и оценить, как необходимость и целесообразность, так необъятную благотворность такого искупления. И это было совершенно верно. Потому что, если мы уверены в том, что действительно Сам, воплотившийся Сын Божий, искупил нас и искупил Своей самоуничтоженной и страдальческой жизнью, а также смертью, воскресением, вознесением на небо и селением одесную Отца, то, вместе с тем, не можем не быть уверенными и в том, что такой, именно, а не иной способ искупления нашего и оказывался нужным и пригодным или, что то же, вполне отвечающим, с одной стороны, требованиям премудрости, благодати и правды Божией, а с другой – потребностям, нуждающегося в искуплении человечества. Равным образом, если мы убеждены в том, что Сын Божий воплотился и пострадал не для того только, чтобы искупить одного, ипостасно воспринятого Им, человека, а, чтобы искупить и всех людей, то, вместе с тем, не можем не быть убеждены и в том, что совершенное Им искупление должно было быть и было такого всеобщего свойства, что простиралось и простирается на всех способных к спасению людей, и на всех их простирает свою спасительную силу. Но, тем не менее, у древних Учителей можно немало встретить, хотя большей частью отрывочно и мимоходом высказываемых, и, такого рода, мыслей, которые проливают некоторый свет на таинственную и сокровенную сторону в откровенном учении о тайне искупления Христом всего рода человеческого. На это и обратим нужное внимание при кратком обозрении самого их нижеследующего учения.

§99. Учение мужей апостольских

В учении мужей апостольских замечается та особенность, что свое, почти исключительное, внимание они останавливают на первосвященническом служении Христовом, или принесении Им Себя Самого через страдания и смерть в жертву за грехи мира, что объясняется, отчасти, самым существом предмета, так как страдания и смерть Христовы составляют срединный и даже средоточный пункт во всей искупительной Его деятельности, частью же тем, что при этом могло иметься в виду отстранение ложных (евионейских и докетических) мнений, придававших значение одному только учительскому служению Христову. Изображая же страдания Христовы и Его смерть, они, как сейчас увидим, с особеннейшей ясностью и силой учат, как о том, что их претерпел Христос не как человек, а и Сын Божий, так и о том, что они имели не одно только нравственное значение, а значение, действительно, искупляющей или, вместо других, заступающей жертвы, принесшей, в свою очередь, людям не мнимое, а действительное искупление грехов и начало новой, благодатной во Христе, жизни. Но почему только такая жертва нужна была и каким образом она могла произвести столь спасительные действия, об этом они прямо не говорят, хотя дают ясно понять, что означенная жертва вполне согласна была с волей Божией и ей благоугодна, а потому могла и должна была иметь такие искупительные и спасительные последствия.

Так, по учению ап. Варнавы, «Сам Господь предал тело Свое на смерть... и восхотел пострадать за нашу душу; несмотря на то, что был Господь вселенной, Которому, прежде устройства веков, Отец говорил: *«сотворим человека, по образу и по подобию нашему»* (Быт. 1:26)²²⁸, – восхотел потому, «что Сам Он за наши грехи имел принести в жертву сосуд Своего Духа»²²⁹, согласно с тем, как об этом наперед открыто и обещано было через пророков Богом²³⁰, а также ясно было прообразовано в жертвоприношении Авраамом Исаака²³¹. Для чего же Он пострадал и сосуд Духа Своего принес в жертву,

подобно тому, как Авраамом принесен был Исаак? – Для того, отвечает св. Варнава, чтобы мы получили отпущение грехов и освятились, именно, через окропление кровью Его²³². Вслед же за сим, изобразивши дальнейшие плоды искупления людей кровью Христовой, а, именно, их обновление и воссоздание в новую тварь²³³, он в форме вывода верующим преподает следующее весьма замечательное наставление: «Если, – говорит он, – Сын Божий, Господь, имеющий судить живых и мертвых, пострадал для того, чтобы Его раны оживотворили нас, то будем веровать, что Сын Божий не мог пострадать, как разве только для нас»²³⁴.

Трудно и желать большей ясности и убедительности, с какой ап. Варнава учил о том, что Сам Сын Божий пострадал, и пострадал не за кого-либо иного, как за нас, и не для чего-либо иного, как для отпущения наших грехов и нашего возрождения, во что и должны мы веровать. Но, что касается того, почему, именно, Сыну Божию нужно было пострадать за людей, и каким образом эта Его жертва могла дать им искупление, об этом прямо он ничего не говорит, хотя у него, как можно видеть из приведенных мест, совершенно необходимо предполагалось, как то, что таковая, именно, жертва, как наперед предопределенная и обетованная Богом, необходима была для искупления людей, так и то, что только она одна могла искуплять, и, как опыт показывает, действительно искупляет и возрождает людей.

В таком же точно смысле учил об искупительном значении страданий Христовых и св. Климент Римский, по словам которого, Господь наш Иисус Христос, несмотря на то, что был жезлом²³⁵ и сиянием величия Божия и, настолько превосходнее ангелов, насколько славнейшее пред ними наследовал имя²³⁶, по любви, какую Он имел к нам, по воле Божией дал кровь Свою за нас и плоть Свою за плоть нашу, и душу Свою за души наши²³⁷. И эта Его пролитая, для нашего спасения, кровь²³⁸, как кровь Господа²³⁹, так была драгоценна пред Богом, что всему миру принесла благодать покаяния²⁴⁰ и искупление всем верующим и уповающим на Бога²⁴¹. Совместно же с сим, Климент, подобно Варнаве, почитает плодом страданий

Христовых и все, относящееся к освящению людей, из чего им, между прочим, указывается на то, что во Христе мы обретаем первосвященника наших приношений, заступника и помощника в немощи нашей, что, посредством Его, взираем мы на высоту неба, и через Него, как бы, в зеркале, видим чистое и пресветлое лицо Бога²⁴², но о всем этом, подобно же Варнаве, учит, вовсе ничего не говоря, как о причинах столь великой плодотворности страданий Христовых и Его смерти, так и о причине необходимости этих самых страданий и смерти.

Между тем, Ерм, столь же ясно уча о том, что Сын Божий для того, чтобы очистить грехи людей, поставил Себя в рабское положение и весьма много потрудился, равно, как и весьма много пострадал²⁴³, к этому присовокупляет стоящую внимания мысль о безусловной необходимости того и другого для спасения людей, хотя она у него больше предполагается, чем прямо высказывается. Объяснив Ерму, что древний камень в башне есть Сын Божий, древнейший всякой твари, а новая в ней дверь есть тот же Сын Божий, только явившийся (во плоти) в последние дни и сделавшийся новой дверью для желающих войти в царствие Божие, Пастырь следующее говорит ему об этой двери: «Никто не войдет в царствие Божие, если не примет имени Сына Божия... Ибо, как в город (огражденный стеной) нельзя войти иначе, как только через ворота его, так и в царствие Божие не может человек войти иначе, как только через имя возлюбленного Сына Божия... Который есть дверь и единственный доступ к Господу»²⁴⁴. В этом месте, что не трудно видеть, с необходимостью предполагается следующая мысль: если один только Сын Божий мог стать, приводящей людей к Богу и в царствие Божие дверью, а также, на самом деле, Он стал и таковой дверью только по явлении Своем в мир и совершении здесь Своего многотрудного и страдальческого подвига, с целью очищения грехов людских, то, понятно, что все это так необходимо было для нашего спасения, что, если бы сего не было, то тогда бы и Сын Божий не стал тем, чем теперь есть для людей, т. е. дверью к Богу и царствию Божию.

Можно думать, что подобные мысли разделял и св. Игнатий, который, уча о Христе, что плотью Своею распялся за

нас²⁴⁵ и за нас умер с тем, чтобы мы, веруя в Его смерть, избежали смерти²⁴⁶, в то же время, называл Его дверью ко Отцу, которой входят Авраам, Исаак, Иаков, Пророки, Апостолы и Церковь²⁴⁷. Кроме того, нужно заметить, что все его христологическое учение проникнуто мыслью о Христе, как главе, объединяющей собою весь организм человечества²⁴⁸, вследствие чего, становится более или менее понятным то, каким образом Христос стал и становится для всех дверью ко Отцу, или каким образом распространил и продолжает распространять на всех Свои искупительные действия.

Подобная мысль, как можно думать, предполагалась также и у св. Поликарпа Смирнского, когда последний об Иисусе Христе, Сыне Божиим и вечном первосвященнике²⁴⁹, учил, что Он, несмотря на то, что не соделал никакого греха и в устах Его не обреталось лжи, грехи наши вознес на Своем теле на древо, все претерпел ради нас, и самую смерть, сделав все это не с иной, а с той, именно, целью, чтобы нам жить в Нем²⁵⁰.

Но, особеннейшего внимания, заслуживает рассуждение об искупительном деле Христовом древнейшего автора послания к Диогнету, который, хотя по примеру мужей апостольских вовсе не пытается уяснить, почему, именно, через страдания и смерть, а не как-либо иначе, нужно было искупить людей Сыну Божию, но, с поражающей ясностью и силой изображает, как безусловную нужду человечества в Божественной помощи, так и то, что, совершенное Иисусом Христом искупление, таким, именно, было делом, которое, от веков быв предоставлено Богом Отцом вместе с Его Сыном, было вполне согласно с их правдой и любовью, и которое неведомым для людей образом имело принести и принесло те, именно, спасительные действия искупления и оправдания, в каких все человечество нуждалось. «Бог, – говорит означенный автор, – принял великое и неизреченное намерение (искупить людей), которое сообщил одному Сыну Своему. Доколе он держал и сохранял в тайне премудрый совет Свой, казалось, что Он оставил нас и не имел о нас попечения. Но после того, как он открыл через возлюбленного Сына Своего и объявил то, что было от века уготовано, даровал нам, вместе, все: и быть участниками Его

благодетей, и видеть Его, и (с Ним) действовать... Впрочем, если Он попустил нам в прежнее время следовать, по собственному нашему произволу, беспорядочным страстям... то не потому, чтобы увеселялся нашими грехами..., а потому, что приготавливал настоящее время праведности (через убеждение нас из наших собственных дел в том, что мы недостойны жизни и сами собой не можем войти в Царствие Божие)... Когда же исполнилась мера нашей неправды и стало совершенно ясным, 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 нашего зла, но с долготерпением снес его и Сам принял на Себя грехи наши. Он предал Сына Своего в искупление за нас, Святого за беззаконных, Невинного за виновных, Праведного за неправедных, Нетленного за тленных, Бессмертного за смертных. Ибо, что другое могло прикрыть грехи наши, как не Его праведность? Через кого мы, беззаконные и нечестивые, могли оправдаться, кроме Сына Божия? О, сладостное изменение, о, непостижимое строительство, о, неожиданные благодеяния! Беззакония многих покрываются одним Праведником, и праведность Одного оправдывает многих беззаконников»²⁵¹.

Приведенное место само в себе настолько ясно, что вовсе не нуждается в каких-либо посторонних объяснениях.

§100. Учение христианских апологетов II и III века

Между тем, христианские апологеты II и III века учение об искупительном деле Христовом излагают, сообразно с потребностями времени, как сейчас увидим, гораздо полнее и обстоятельнее, касаясь не только служения Его первосвященнического, но и пророческого или учительского, а также и царского. Кроме того, обращая свой взгляд на все дело искупления Христова, они, вместе с тем, более или менее уясняют, как то, почему нужно было совершить его, именно, Христу, Сыну Божию, так и то, почему и каким образом оно могло оказаться благотворным и спасительным для всех людей.

По Иустину, Христос, Слово Божие или Сын Божий, потому явился в мир и стал Спасителем людей, что еще прежде веков, предвидевшим их падение²⁵² Богом, положено было спасти их через Свое Слово²⁵³. Через Слово же было положено спасти, потому что Оно всегда было и пребывает единственным органом и посредником, как всех, вообще, Откровений Божиих в мире, так и, в частности, особеннейшего Его Откровения, относящегося к домостроительству спасения рода человеческого²⁵⁴. Потому-то Слово, Сын Божий, хотя бестелесно, но часто и многообразно открывало Себя в течение всего Ветхого Завета в роде человеческом, подготавливая через это, как иудеев, так и лучших из язычников к Своему пришествию²⁵⁵, а, наконец, и в самой плоти человеческой явилось, сделав все это, отнюдь, не потому, чтобы в том имело нужду, а, единственно, для того, чтобы спасти людей²⁵⁶.

Что же, по Иустину, сделал для их спасения, пришедший на землю и воплотившийся ради нас, Сын Божий?

Он, прежде всего, людям, находящимся во мраке неведения, даровал свет Своей Божественной истины, не частичный только или тусклый (какой был и у древних лучших философов), а полный²⁵⁷ и, кроме того, животворный, или, такого рода, свет, который «горит и светит сильнее солнца и проходит глубины сердца и ума»²⁵⁸ и потому, понятно, во всех, способных к вере, такое вызывает к себе глубокое и ничем

непоколебимое доверие, какого никогда не заслуживало и не заслужит учение даже, такого рода, авторитетных мыслителей, каков был Сократ²⁵⁹. Потому-то учение Христово вместе с, преподанным Им, законом, одинаково благотворно для всех народов и таковым должно пребыть на все времена. «Нам дарован Закон вечный и совершенный, и Завет верный, это Христос, после Которого нет более ни закона, ни постановления или заповеди»²⁶⁰. Вместе же с сим, Христос, по Иустину, как вечный священник Бога²⁶¹, искупил людей от, лежащего на них, проклятия за их грехи, а также от этих самих грехов, и искупил, именно, Своей самоуниженной жизнью, а также крестными страданиями и кровью. Несмотря на то, что Он был Слово и Самый Бог²⁶², Он, подобно тому, как Иаков служил Лавану за пестрый и многовидный скот, потерпел рабство даже до креста за разнообразных людей из всякого народа, чтобы приобрести их Своей кровью и таинством крестным²⁶³. Несмотря на то, что Сам чужд был вины и проклятия, Он, как Его Отцу было угодно, принял на Себя проклятия всех, за весь род человеческий, чтобы спасти, сделавших достойное проклятия²⁶⁴. Несмотря на то, что был Сыном Божиим, Он претерпел, и, действительно, претерпел страдания и распятие за весь род человеческий²⁶⁵, претерпел, именно, для того, чтобы мы, люди-грешники, исцелились Его язвой²⁶⁶ или очистились от всякого греха²⁶⁷, как об этом было предсказано через пророков, а также символически предуказано через медного змия, которым спасались, укушенные змеями²⁶⁸, через кровь пасхального агнца, спасшую бывших в Египте (евреев), и через червленную веревку, спасшую в Иерихоне блудницу Раав²⁶⁹.

Наконец, по Иустину, Христос, как царь²⁷⁰, смертью и воскресением Своим победил смерть²⁷¹, которой от Адама, через обольщение змиево, подпал весь род человеческий²⁷², а также победил и самого коварствовавшего изначала змия (диавола)²⁷³, разрушив его начальства и власти²⁷⁴, и Сам стал, подобно спасшему людей от потопа Нюю, Главой нового, возрождаемого Им рода²⁷⁵, и, вместе с тем, и всегдашним нашим помощником и спасителем, подающим нам все

потребные силы к спасению в борьбе с его врагами²⁷⁶ и неизменную надежду на жизнь вечную²⁷⁷ и вечное царство²⁷⁸.

Не трудно видеть, что св. Иустин не только, сравнительно с прежним, полнее и обстоятельнее изображает искупительные дела Христовы, как дела Самого воплощенного Слова или Сына Божия, но и, отчасти, уясняет то, почему, именно, Слову или Сыну Божию, а не кому-либо иному, возможно и нужно было совершить искупление человечества, хотя при этом он ничего не говорит о том, почему для искупления людей нужны были самое воплощение и страдания Сына Божия, равно, как не объясняет и того, каким образом спасительность искупительных дел, хотя они были совершены одним Христом, могла и должна была распространиться на всех.

Между тем, эти, именно, стороны в учении об искуплении восполняются и достаточно уясняются св. Иринеем, что и заслуживает особенного нашего внимания.

По Иринею, Бог, от вечности предвидев падение человека и предопределив его искупление²⁷⁹, вместе с тем, предопределил так искупить его, чтобы это, при Его любви и милости, стояло в полнейшем согласии со свойствами и требованиями Его правды. Потому что Бог, хотя всемогущ, и в силу Своего всемогущества все мог бы сделать, чего бы ни восхотел, но всегда и во всех Своих действиях, и даже в действиях, касающихся отступника дьявола, поступает согласно с правдой, дабы и для самого богоотступника было вразумительно, что Он руководится во всем не одной силой Своей, а – вместе, и правдой²⁸⁰.

Что же требовалось правдой Божией для искупления и восстановления падшего человека? Так как, нарушивший заповедь Божию, человек через то сделался пред Богом виновным, что своим неповиновением²⁸¹, а также утратой в себе сходства с Его образом²⁸², оскорбил Его и, вместе с тем, отчуждился от общения и единения с Ним²⁸³, вместо этого, подпавши в рабство дьявола и смерти²⁸⁴, то для искупления его требовалось, как то, чтобы его неповиновение было заглажено соответствующим повиновением, так и то, чтобы в нем восстановлен был образ Божий, причем, только могли быть

восстановлены мир и единение между Богом и человеком, а также необходимо было его отречение и освобождение от рабства диавола и смерти, причем, только он мог сделаться членом царства Божия.

Но, спрашивается далее, кто же мог выполнить все эти требования правды Божией? Этого, по Иринею, не мог сделать сам человек, а мог и имел сделать только Бог, и, притом, опять, что требовалось правдой, не Сам Собою, а вместе с человеком. «Ибо, если бы не человек победил врага человеческого, то враг не был бы побежден законно. И опять, если бы не Бог даровал спасение, то мы не имели бы его прочно»²⁸⁵.

Потому-то Бог Слово, Сын Божий, принявший на Себя по воле Отца, дело спасения людей, после долгих подготовительных Своих Откровений в древнем мире²⁸⁶, нисшел во утробу Св. Девы Марии и, через рождение от Нее, воссоединил с Собою древнее создание – Адама²⁸⁷, чтобы, будучи Богом, стать, вместе, Человеком, будучи Сыном Божиим, стать, вместе, и Сыном человеческим²⁸⁸.

Потому-то, далее, Сын Божий, совершая все потребное для искупления человека, совершает его не как Бог, но и как Человек, вместе. Так, Он тем уже самым восстановил в человеке образ Божий, что соединился воедино с человеком; потому что Слово Божие, по образу Которого был создан, и подобие Которого утратил человек, став плотью, «истинно и действительно показало образ, Само сделавшись тем, что было Его образом, и прочно восстановило подобие, делая человека, через видимое Слово, соподобным невидимому Отцу»²⁸⁹. «Чтобы, далее, разрушилось непослушание человека, бывшее вначале по отношению к дереву, Он был послушен даже до смерти, и смерти крестной, бывшее на древе непослушание, исправляя через послушание на древе крестном»²⁹⁰. Но все это, опять, делал Он не как Бог только или человек, а как Бог и, вместе, Человек. Ибо, тогда как Он, по человечеству, был подвергаем испытаниям, поруганиям, распятию и смерти, соприносящее Ему Слово, Его подкрепляло, выдерживало искушения и побеждало²⁹¹.

Наконец, Искупитель наш, чтобы освободить людей от рабства диавола, Своей непобедимой силой сокрушил и разрушил его власть, опять сделавши это не как Бог только, а и как Человек, вместе, так как враг не был бы побежден справедливо, если бы победивший его не был человеком от жены»²⁹². Как Человек, Он показал его беглецом и преступником закона и отступником от Бога, а потом, как Слово, крепко связал его, как Своего беглеца, и расхитил его сосуды, т. е. людей, коими он владел и несправедливо пользовался²⁹³.

Вместе же с виновником смерти, Христос, не как Бог только, но и как Человек, упразднил и силу смерти, «чтобы, как через человека побежденного, род наш нисшел в смерть, так, опять, через человека победителя мы взошли в жизнь, и, как через человека смерть одержала победу над нами, так, опять, через человека мы получили победу над смертью»²⁹⁴.

Поэтому-то необходимыми следствиями означенных искупительных дел Христовых были: умиловление оскорбленного правосудия Божия, примирение, единение и общение людей с Богом, при отпущении им их грехов²⁹⁵ и освобождение от власти диавола²⁹⁶, а также дарование им новой жизни в Боге²⁹⁷.

На естественный же при сем вопрос: каким образом, совершенное Христом однолично, искупление человека могло относиться ко всем людям и на них распространяться, у св. Иринея находим ответ следующий. По его мысли, Иисус Христос, будучи Богом Словом, тем самым Словом, по образу Которого созданы были все люди²⁹⁸, не был, по человечеству, обыкновенным человеком, а, напротив, был особеннейшим, первообразным и возвышающимся над всеми людьми, или, такого рода Человеком, Который имел отношение к человечеству похожее на то, в каком находился к нему Адам²⁹⁹, и Который поэтому на все человечество мог производить влияние, похожее на то, как на весь организм телесный влияет его глава. А, так как Христос всецело мыслью и задачей Своей посланнической деятельности имел не что иное, как только в Себе и через Себя спасти всех людей, так как Он «дал Свою душу за души наши и Свою плоть за плоти наши», и все, что ни

делал, делал для искупления нашего³⁰⁰, то понятно, что действие и сила Его искупительных дел могли и должны были простираться на всех людей, и, смотря по такой или иной их восприимчивости, так или иначе на них отражаться.

Потому-то, подобно тому, как в первом Адаме мы оскорбили Бога неисполнением Его заповеди, во втором Адаме с Ним примирились, быв послушны даже до смерти³⁰¹, и, подобно тому, как в душевном Адаме все мы умерли, так в духовном все оживились³⁰². «Ибо, как непослушанием одного человека вошел грех и через грех появилась смерть, так через послушание одного человека введенная праведность оплодотворит жизнь людям, бывшим, некогда, мертвыми»³⁰³.

Потому-то Господь, как первородный из мертвых, сделался началом живущих, подобно тому, как Адам сделался началом умирающих; вследствие чего и древних отцов возродил в жизнь Божию³⁰⁴, нисшедши во ад и извлеки из него, после благовестия Своего и отпущения грехов, всех, уповающих на Него, праведников и патриархов³⁰⁵.

Потому-то, наконец, – «Он в Себе Самом образовал начатки воскресения человека, дабы, как глава воскресла из мертвых, так и остальное тело всего человечества, находящегося в (земной) жизни, по исполнении времени осуждения, назначенного за непослушание, воскресло, совокупляемое посредством связей и составов, и укрепляемое приращением Божиим»³⁰⁶. Итак, учение Иринея об искуплении довольно значительно пополняет собою учение Иустиново, а, в связи с последним, что следует заметить, оно является достаточно целостным и полным, и даже настолько полным, что, сравнительно с ним, почти ничего большего не встречается у других Отцов, а также церковных писателей этого периода. Так, например, Тертуллиан³⁰⁷, Климент Александрийский³⁰⁸, св. Киприан³⁰⁹ и Мефодий³¹⁰, только повторяют, и то, большей частью, мимоходом и отрывочно, что было высказано Иустином и Иринеем самого главного и существенного, относительно искупительного служения Христова. Один Ориген не только с достаточной полнотой и обстоятельностью рассматривает учение об искуплении, но и,

при этом, немало высказывает таких мыслей, которые могут служить, в некотором отношении, пополнением или уяснением воззрениям св. Иустина и Иринея, и на которых, поэтому, не лишне остановить наше внимание. Христос, по Оригену, пришедши спасти людей, которые ходили во тьме и жили в стране и сени смертной, первее всего, согласно с предсказанием Исаии (Ис. 9:2), просветил их светом Своей Божественной истины³¹¹. Но, так как одного просвещения с благовестием о спасении столько же недостаточно было для спасения недугующего грехами человечества, сколько недостаточно бывает для тяжело больного одно утешение в возможности выздоровления, без подачи самой врачебной помощи³¹², то Он, вместе с тем, как был Учителем, явился на помощь людям и как истинный духовный их врач³¹³, приуготовивши им врачебную и целительную силу в том самом, где крылся их недуг, т. е. в человеческой природе, которую на Себя воспринял. Врачевство же это состояло в том, что, по самому человечеству Своему, не сотворив никакого греха, и, даже не допустив никакой лести или расположения к чему-либо злему, Он одержал полную победу над грехом и всем греховным, через что в Себе Самом восстановил, утраченную людьми, истинную духовную жизнь, долженствовавшую сделаться источником жизни и обновления для всех, уверовавших в Него, людей³¹⁴.

Но, так как, далее, для того, чтобы люди могли воспринять начатки этой новой, во Христе, жизни, необходимо было их избавление от всех их прежних греховных недугов, которые отчуждали их от Бога и Его живоносной жизни, то Христос совершил для них и это великое дело, став искупляющим, между ними, и Богом посредником, принеся за грехи и вины их пред Богом в Своих добровольных и неповинных страданиях, удовлетворившую правде Божией жертву и, через это, приобрев для них у Бога примирение с Ним, а также прощение и очищение всех их прежних грехов. Пункт же этот, самый важный в учении об искуплении, Ориген объясняет и оправдывает следующими, заслуживающими внимания, мыслями и соображениями. Грехи, согласно с правдой, могут быть

искуплены и очищены не иначе, как только или наказанием самих же согрешающих, или же жертвою кого-либо другого, неповинного в грехах, но добровольно принимающего на себя наказание за грехи других, с целью их искупления, в силу своей невинности. А, так как Бог, по Своему милосердию, не восхотел подвергнуть наказанию всех, согрешивших пред Его правдой людей, то Им и избрано было второе средство к удовлетворению правды за грехи людей, – средство через добровольное принятие на Себя наказаний за грехи людей Его Единородным Сыном, на что предуказания были, между прочим, еще в Ветхом Завете в, установленных там жертвах, за грехи людские³¹⁵.

Согласно же с, предызображенной таким образом, волей Божией, Христос Сын Божий не ради Себя, а ради нас облекается плотию нашей, не ради Себя, а ради нас обрекает Себя на жизнь, полную непрерывных лишений, тяжелых испытаний, огорчений и страданий³¹⁶, не ради Себя, а ради нас обрекает Себя на самые томительные страдания, распятие на кресте и самую смерть³¹⁷, как предсказал Исаия, Он ведется на смерть, яко овча на заклание, ведется на смерть за беззакония людей Своих, за грехи наши, и, таким образом, несет на Себе то наказание, которое должны были понести мы сами, и претерпевает ту смерть, которой должны бы были заслуженно подвергнуться мы сами³¹⁸. Между тем, Он, в то же время, был совершенно невинен и безгрешен, так как Он не сделал никакого греха и не было лжи в устах Его (1Пет. 2:22). А это, именно, и было то, что делало, принесенную им за грехи людей, жертву вполне благоугодной Богу жертвой, такой жертвой, какой никто в мире, кроме Его, не мог принести, ни даже святые, ни самые Апостолы. Потому что только одного того, кто не знал греха, Бог мог сделать за нас жертвой, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом (2Кор. 5:21)³¹⁹. Потому-то один только Христос мог поднять и, действительно, поднял на Себя неизмеримую тяжесть грехов всего мира³²⁰, один только мог омыть и, действительно, омыл и омывает Своей кровью грехи наши³²¹; потому-то Он один мог стать и, на самом деле, стал, и навеки пребудет первосвященником нашим, приносящим

Богу умиловительную жертву о грехах и самой, за нас принесенной жертвой, и очищением, как наших грехов, так и всего мира³²².

Наконец, по Оригену, так как для беспрепятственного и успешного утверждения и распространения в людях новой благодатной жизни необходимо было освобождение из-под рабства и власти диавола, то Искупитель их Христос и это великое для них благодеяние совершил, совершив его, с одной стороны, через основание на земле и распространение, в ущерб владычеству диавола, Своего собственного благодатного царства, а с другой – через сокрушение власти диавола в самом аде, Своим туда, душой нисшествием, и освобождением оттуда, подпавших этой власти, душ, способных к вере. Последнее же обстоятельство Ориген изображает так, что Иисус Христос, именно, ценою души Своей выкупил из-под власти диавола, предавшиеся ему, души³²³, на что считаем не лишним обратить внимание, так как некоторые этот образ представления Оригенов понимали в том смысле, что, будто бы, Христос, по договору с диаволом, как выкуп за пленных, отдал Свою душу, каковою, если не овладел последний, вследствие ее святости, то это была его вина. Но так ли понимал Ориген свой образ представления освобождения душ человеческих из-под власти диавола, посредством выкупа их ценой души Христовой? Не думаем, чтобы это могло быть, потому что Ориген вовсе ничего не говорит об означенном договоре Христа с диаволом и об отдании ему Своей души, а, вместо этого, напротив, изображает Его, подобно Иринее, не как пленника, а как грозного Победителя, Который, хотя является между плененными душами в темнице ада, но проповедует им, несмотря на то, что это не согласовалось с желаниями диавола, благовестие об их свободе, и затем подает таковую свободу не всем, а только тем, именно, душам, которые оказались способными принять и, на самом деле, с верой приняли Его благовестие³²⁴. Думаем же, что Ориген здесь выкуп душ ценой души Христовой понимал в таком же смысле, в каком понимал, вообще, искупление людей, посредством жертвы Христовой от заслуженных ими бедствий, а, именно, в

смысле удовлетворения или отдания за грехи людей должно одной правде Божией, естественным следствием чего должно было быть прекращение, как всех, вообще, доселе допускаемых этой правдой зол человеческих, так и, в частности, одного – самого тяжкого из них – господства над ними диавола. Только сам диавол, по Оригену, долгое время обольщался той мыслью и надеждой, что, по смерти Христа, овладеет Его душой, как богатой добычей, наравне с другими душами человеческими, ввиду чего возбудил против Него народ еврейский и подвинул Иуду к предательству Его на смерть³²⁵, но во всех этих расчетах своих обманулся, так как, совлекаясь тела и нисшедши во ад, душа Христова явилась здесь во всем блеске Своего нравственного величия и силы, и этим – совершенно поразила и сокрушила силу диавола, сильную только над бессильными грешными душами³²⁶. Тем не менее, нельзя не заметить, что, вышеозначенный образ представления об освобождении душ из власти диавола посредством выкупа, выражен был Оригеном довольно неясно и неопределенно, чем, отчасти, объясняется и то, почему те из дальнейших Учителей, которые повторяли этот образ представления, не одинаковый соединяли с ним смысл и значение, что мы увидим в своем месте при изложении отеческого учения в дальнейшем периоде³²⁷.

§101. Учение в дальнейшее время

Отцы же и Учители дальнейшего периода в своем учении об искуплении, как замечалось и прежде, тоже, по преимуществу, ограничиваются одним кратким изображением величия искупительных дел Христовых, всегда ставимых в связи с Божественным величием самого их Виновника. Но, тем не менее, ими высказано было по частям немало относящегося и к возможному уяснению или определению самой внутренней значимости этих дел, в отношении к нашему спасению. Правда, что в сем случае они не идут далее тех пределов, какие давнее намечены были в, вышеизложенном нами, древнецерковном воззрении на сущность искупления св. Иустина и Иринея; но для нас то и важно, что они, строго придерживаясь этого воззрения, в то же время, развивают и изображают его со, сравнительно большей полнотой и определенностью и, кроме того, с присоединением некоторых особенностей, требующих своего особенного изъяснения. А, так как их учение касается, то пророческого, то первосвященнического, а также царского служения Иисуса Христа, то с этих сторон, в возможной краткости, и рассмотрим его.

1. Касаясь учительского служения Христова, они, как было и прежде, Его высокую и исключительную важность и значимость полагают в том, что Христос учил и научил людей истинному Боговедению и Богочтению, не как обыкновенный земной, а как облеченный властью Божественного авторитета Учитель, и, что, кроме того, Он учил и научил не одним словом только, а и самим делом или примером, явив в Себе, чего не замечалось ни в одном земном учителе, живой и воплощенный образец совершеннейшей истины и святости, вследствие чего, понятно, Его учение должно было иметь свою неотразимо-убедительную и благотворную силу для всех народов и всех времен³²⁸.

По св. Афанасию Александрийскому, например, неведение истинного Бога и идолопоклонство настолько были общи и распространены во всем мире, что из людей никто не мог их

поколебать и заменить истинным Боговедением, потому что никто не мог вызвать к Себе доверие и склонить сердца всех, мог же сделать и, действительно, сделал это только Бог – Слово, Который видел душу и ум людей, всем управлял в природе и через нее открывал Отца³²⁹. Эту же мысль повторяют и уясняют св. Кирилл Иерусалимский³³⁰ и Кирилл Александрийский³³¹, уча, что от язвы идолопоклонства мог исцелить, для чего, между прочим, и на землю пришел, один только Сын Божий.

А насколько важным представлялось в учительстве Христовом то, что Он учил не одним словом, а и всей Своей, совершенно согласной со Своим учением, жизнью, для примера, приведем, хоть в кратком извлечении, следующее, заслуживающее внимания, рассуждение по сему поводу известного на Западе церковного писателя Лактанция. С самого начала, как стал мир существовать, по Лактанцию, кто из людей ни являлся учителем добродетели, не мог вызвать в других полного к себе доверия, равно, как и расположить их к бесприкословному следованию, провозвещаемым им, правилам добродетельной жизни. Отчего же оно происходило? Оттого, что люди в делах добродетели больше убеждаются делами, чем словами, почему, тогда как они, в сем случае, могли бы вполне довериться такому учителю, который бы не только учил, но и творил то, чему учит, и, таким образом, сам идет вперед, как бы, держа за руку своего слушателя, наоборот, никак не могли заставить себя питать доверие к, такого рода, учителям, которые не делали того, чему учили, или даже противно этому поступали. А, между тем, таковы и были философы, которые своих слов не подтверждали делами, которые, когда проповедовали другим о преодолении страстей, сами им бесприкословно подвергались, а потому ни в кого не вселяли добродетели и их правилам никто не следовал. Но каким же учителем явился Христос? Он-то, именно, и был тем единственным Учителем, Который не только словом премудрости учил, но и действительной добродетелью подтверждал Свое учение, для чего Он, между прочим, несмотря на то, что был Богом, принял человеческую плоть и

стал человеком, так как без этого нельзя было явить людям живого примера Своей святой и добродетельной жизни. Понятно, что пред голосом этого истинного и праведного Учителя должно умолкнуть всякое сомнение и недоверие людское, равно, как здесь не могут иметь места обычные людские извинения и оправдания своих нравственных недостатков слабостью и немощностью плотской природы, так как Сам Учитель на Своем собственном примере показал, что и в плоти можно побеждать всякий грех и достигнуть Богоподобной святости³³².

Мысль эту, которую по существу разделяли и все древние Учителя, так как все они Иисуса Христа по человечеству признавали святым и безгрешным, Дамаскин, впоследствии в сжатой форме, выразил так, что – «Сын Божий принял наше естество (между прочим) и для того, чтобы через Себя Самого и в Себе Самом возобновить образ (Божий) и подобие и (таким образом) научить нас жизни добродетельной, через Себя Самого соделав ее удободоступной для нас»³³³.

2. Касаясь первосвященнического служения Христова, Отцы и Учителя этого периода, как было и прежде, останавливают свое особеннейшее внимание на том, что было самого важного и выдающегося в этом служении, а, именно, на страданиях и смерти Христовой, и, видя в них, по преимуществу, принесенную Христом, Богу за грехи всех людей, жертву, для большей ясности, обыкновенно, представляют последнюю в виде уплаты правосудию Божию человеческого долга, уплаты, оказавшейся вполне достаточной, как потому, что она заключалась в добровольной и непорочной жертве, так, главным образом, потому, что эта жертва принесена была не от лица человека только, а совместно и Сына Божия.

Так, например, по учению св. Афанасия Александрийского, тогда, как человек сам собой не мог искупить себя, так как для этого требовалось, чего он не мог выполнить, не одно покаяние в совершенных грехах, а и уничтожение в себе смерти и вкоренение новой жизни, это великое дело принял на Себя Сам Сын Божий, как потому, что Он один только мог его исполнить, так и потому, что, по слову Апостола, подобало начальником

спасения сделаться, именно, Ему, Его же ради всяческая и Им же всяческая (Евр. 2:10). Но, как же Он мог совершить его? Для того, чтобы милостью Божией не была нарушена Его правда, требовалась со стороны Икупителя людей полная уплата их долга правосудию Божию. А, так как на людях, между прочим, лежал тот долг, что они за свои грехи повинны были закону смерти, то и Икупителю необходимо было умереть, чтобы Своей смертью заплатить за смерть всех, повинных смерти. Потому-то Христос, пришедши на землю для искупления людей, не в солнце или звезды облекся, а воспринял от Пресв. Девы непорочную плоть человеческую, вочеловечившись же, пострадал и умер не иной, а крестной смертью, с тем, чтобы, став вместо нас клятвою, понести на Себе заслуженное нашими грехами проклятие и, тем самым, искупить нас от него. Смерть же Христова явилась вполне искупительной смертью за других потому, что Он понес ее не за Себя, а за других совершенно добровольно, будучи Сам невинен и безгрешен, в особенности же, потому, что при этом, Он был Бог-Слово и силой Своего Божества имел воскресить Свое умершее тело и таким образом самой Своей смертью упразднить смерть, открывая в ней для всех верующих источник и начало новой вечной жизни³³⁴.

Точно также учил св. Кирилл Иерусалимский. По его словам, «мы были врагами Богу по причине греха, и Бог определил смерть грешнику». «Чему же, – спрашивает он, – из двух надлежало быть: по правосудию ли надлежало умертвить, или по человеколюбию нарушить определение», – и на это отвечает следующим: «Примечай премудрость Божию, Бог сохранил (здесь) и истину определения, и силу человеколюбия. Вознес Христос грехи на теле на древо, да смертью Его мы от грех избавимся, правдою поживем» (1Петр. 2:24)³³⁵. На вопрос же, каким образом смерть Христова могла произвести такое, необъятно великое, искупительное действие, вот какой дает он ответ: «Не мало важен был умерший за нас, не чувственный был агнец, не простой был человек; не ангел только был, но вочеловечившийся Бог. Не столь было важно беззаконие грешников, сколь была важна правда умершего за них. Не столько мы согрешили, сколько сделал правды положивший

душу Свою³³⁶. Не удивляйся (поэтому) тому, что мир весь искуплен... Если, первосозданный из земли, нанес всемирную смерть, то, Создавший его из земли, не мог ли принести жизни вечной, Сам будучи жизнь? Если Финеес, умертвивший в ревности блудодействовавшего человека, прекратил гнев Божий, то Иисус, не другого предав смерти, но, Самого Себя принеся в искупительную цену, ужели не мог утолить гнева (Божия) на людей?»³³⁷

Эту же самую мысль с подобной ясностью и силой раскрывали св. Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст. По св. Василию, тогда, как никто из людей, по слову Писания, не мог дать Богу измены за ся и цену избавления души своей (Пс. 48:8), чтобы умиловать Бога, потому что все сами повинны были греху, таковой изменой и ценой избавления за души всех явилась, равноценная всем людям, святая и многоценная за них пролитая кровь Господа нашего Иисуса Христа. Почему же? Потому что Он не простой был человек, а, превосходящий людей, естеством, Богочеловек, и, кроме того, по самому человечеству Своему был совершенно безгрешен, почему не имел нужды в том, чтобы давать Богу выкуп за избавление Своей души, а Сам мог дать и, действительно, дал таковой за других, являясь, по слову Апостола, *архиереем преподобным, незлобивым, безскверным и отлученным от грешник... иже не имать по вся дни нужды, якоже первосвященницы, прежде о своих гресех жертвы приносить, потом же о людских невежествах* (Евр. 7:26,27; 9:7)³³⁸. По Григорию же Богослову, – «Им за каждый долг наш воздано особо... Для сего Иисус постился, был искушаем и побеждал победившего; для сего древо за древо и руки за руку, – руки, мужественно распростерты за руку, невоздержно простертую, руки, пригвожденные за руку своевольную, руки, совокупляющие воедино концы мира, за руку, извергшую Адама; для сего вознесение на крест за падение, желчь за вкушение, терновый венец за худое владычество, смерть за смерть... и погребение за возвращение в землю»³³⁹. А по Златоусту, Христос заплатил даже больше, чем сколько мы были должны,

так что Его уплата, в сравнении с долгом, составляет то же, что безмерное море в сравнении с малой каплей³⁴⁰.

Подобным же образом, учили об искупительном значении первосвященнического учения Христова св. Иларий³⁴¹, Ефрем Сирин³⁴², Амвросий³⁴³, Епифаний³⁴⁴, Кирилл Александрийский³⁴⁵, Августин³⁴⁶ и другие³⁴⁷, а также св. Иоанн Дамаскин, который главные мысли о сем, предшествовавших пастырей, в такой форме выразил: «Господь наш Иисус Христос, как безгрешный (*ибо греха не сотвори* (1Петр. 2:22), *ниже обретется лесть во устех Его* (Ис. 53:9), не подлежал смерти, потому что смерть вошла в мир через грех. Но Он умирает, приемля за нас смерть, и за нас приносит Себя в жертву Отцу; ибо мы согрешили пред Отцом, и Ему надлежало принять цену искупления за нас, чтобы, таким образом, нам освободиться от осуждения»³⁴⁸.

3. Что касается, наконец, царского служения Христова, то Учители этого периода, как и им предшествовавшие, первым и самым существенным его делом почитали упразднение смертью Христовой, имущего державу смерти и, вместе с тем, освобождение из-под его власти плененных им душ человеческих. Но в образе представления о самом способе совершения этого великого искупительного дела усматривается у некоторых из них нижеследующая особенность, которая обращает на себя внимание и требует нужного разъяснения.

Как мы знаем, еще св. Ириней избавление людей от рабства диавола и смерти представлял под формой выкупа их, ценой крови Христовой, но ему совершенно чужда была, при этом, мысль о каком бы ни было договоре Христа с диаволом или о, сделанном со стороны Христа, и заключающемся в Его смерти выкупном предложении, которое диавол мог принять и не принять. Правда, св. Ириней, касаясь сего предмета, выразился вот каким, по-видимому, благоприятным для вышеозначенной мысли образом. «Поелику, – говорит он, – отступничество несправедливо возобладаало нами и нас, по природе составляющих достояние всемогущего Бога, противоестественно отчуждило (от Него) и сделало нас своими

собственными учениками, то Слово Божие всемогущее, но не скудное в Своем правосудии, праведно обратилось против самого отступничества и искупило от него Свое достояние, не силой, как то (отступничество) возобладало над нами, ненасытно похищая чужое, но убеждением, как подобает Богу, убеждая, а не насилуя получать, что Ему угодно»³⁴⁹. Но под убеждением, о котором здесь речь, св. Ириней, как должно полагать, вовсе не разумел убеждения в смысле склонения Христом диавола к принятию взамен за, находящихся в его плену человеческих душ, Своей собственной души, а, скорее, напротив, разумел убеждение в смысле разоблачения или обличения Искупителем диавола в его незаконном и преступном захвате не принадлежащих ему по праву душ, – что, между прочим, подтверждается и другим, более ясным и определенным местом, где так представляется дело, что Спаситель, вступив из-за искупления людей, в борьбу с диаволом, «как человек, показал его беглецом и преступником закона и отступником от Бога, а потом – как Слово – крепко связал его, как Своего беглеца, и расхитил его сосуды, т. е. людей, коими он владел и несправедливо пользовался»³⁵⁰.

И Ориген, как мы видели, также, освобождение Христом людей из-под власти диавола и смерти представлял под видом выкупа их из плена ценой Своей души, но с этим, вовсе, не соединял мысли о том, будто бы, выкупная за души человеческие цена была предложена не Богу, а диаволу, хотя, в то же время, он допускал, что сам диавол рассчитывал, действительно, через предание смерти Иисуса приобрести в Его душе богатую для себя добычу, в чем, однако ж, совершенно обманулся, оказавшись не в силах удержать ее в своей власти, и, совместно с сим, потерял власть и над другими душами человеческими»³⁵¹.

Между тем, некоторые из учителей этого периода, став повторять прежний образ представления об освобождении людей от виновника греха и смерти, посредством выкупа, ценой смерти Христовой, вместе с тем, стали привмешивать в него некоторые, совершенно новые, свои собственные мнения, а, именно: что, будто бы, выкуп за, находящихся в плену у

дьявола душ, дан был Христом в Его телесной смерти, по взаимному соглашению, самому дьяволу, признавшему в Нем необычайного человека, но не подозревавшему в Нем прикрытого человечеством Божества, и что, будто бы, это должно было быть сделано, с одной стороны, для того, чтобы соблюсти справедливость, которую требовалось за свободу пленных душ их обладателю дать соответствующий выкуп, а, с другой – для того, чтобы через эту обманчивую приманку смерти тела Христова, скрывавшего под собой Его Божество, побудить дьявола невольно приблизиться и прикоснуться к Самому Божеству, следствием чего, должно было быть сокрушение его власти и свобода всех, доселе подвластных ему, неповинных человеческих душ.

По Кириллу Иерусалимскому, «Господу надлежало пострадать за нас. Но дьявол не осмелился бы приступить к Нему, если бы знал Его. Поэтому-то, преданное на смерть Его тело, сделалось приманкой для змия с тем, чтобы он, решившись поглотить его, вместе с ним, изблевал и, прежде им поглощенных»³⁵². По Василию же Великому, «для изведения нашего на свободу, которую мы утеряли, быв побеждены насилием дьявола, нужна была искупительная цена. Потому что дьявол, взяв нас в рабство, не освободил бы от своего мучительства, если бы не пожелал обменять нас, побужденный к тому каким-либо драгоценным выкупом. А потому, и, предложенное ему в выкуп, должно было быть не однородно с поработченными, а в значительной мере превышать их ценность, чтобы добровольно склонить дьявола к освобождению от рабства пленников»³⁵³. А Григорий Нисский этот исключительный образ воззрения на выкуп людей из рабства дьявола вот какими пополняет мыслями и соображениями. По его представлению, если некоторые из людей кому-либо продают самих себя вместе со своей свободой, то они всеми признаются рабами своего покупателя, хотя бы были и высокого происхождения, и никто не сочтет делом позволительным и законным, если бы кто захотел их исхитить из рабства их властителя, тогда как, наоборот, всякий признает вполне законным и справедливым, если бы кто для

изъятия таковых из рабства вступил в соглашение с их обладателем и, согласно с желанием последнего, предложил ему за их свободу равноценный им или даже превышающий их ценность выкуп. Потому-то и Икупителем нашим для освобождения нас от диавола, под власть которого мы через грех себя продали, употреблено не насильственное, а такое средство, против справедливости которого ничего не мог возразить сам диавол, а, именно, Им, взамен находящихся во власти диавола людей, предложена была Своя собственная плоть человеческая, под которой сокрыто было Божество и которая, обнаруживая себя в необычайных действиях, ту внушила диаволу мысль, что через приобретение ее, взамен за содержащихся в его власти душ, не только ничего не потеряет, но и еще получит больше. Но, между тем, тогда, как враг наш, подобно жадной рыбе, бросился на приманку плоти, вместе с тем, им увлечена была и уда Божества. Следствием же сего, было то, что по водворении жизни на место смерти и появлении света на место тьмы, само собой уничтожилось то, что было противоположно свету и жизни. Потому что нет возможности и тьме оставаться в присутствии света, и быть смерти, когда действует жизнь. Правда, присовокупляет к сему Григорий, в сем случае допущен был некоторый, в отношении к диаволу, обман, но тому, кто обманул человека приманкой удовольствия, и самому надлежало обмануться человеческим видом Божества и, тем, невольно послужить к явлению премудрости и правды Божией, что должен бы был сознать и сам диавол, если бы только в состоянии был восчувствовать силу тех спасительных благодеяний, какие Икупителем через это поданы были людям³⁵⁴.

Но спрашивается, как такой образ представления нужно понимать? Мы не думаем, чтобы означенные Учители все в этом образе принимали в собственном или буквальном смысле, а, именно, что, будто бы, действительно было соглашение между Христом и диаволом относительно условий выкупа, находившихся в плену у последнего, всех человеческих душ, и, что, будто бы, в силу этого, действительно, Христос с той целью предал Себя на смерть, чтобы в душе Своей представить

дьяволу нужный, за другие души, выкуп, без чего последний имел бы полное право не отпустить их на свободу, как их полновластный обладатель. Не думаем же так потому, что, как мы видели, они, согласно с другими, совершенно ясно учили тому, что пострадавший и умерший за нас Христос, принес Себя в жертву не кому-либо иному, как Самому Богу Отцу, и не для чего-либо иного, как для уплаты вместо нас должного нами, или удовлетворения правде Божией, а, вместе с тем, и для избавления нас, как от всех, вообще, заслуженных нами зол, так и, в частности, от рабства смерти и дьявола. Сам Григорий Нисский, который, собственно, до своего рода крайности и развил теорию выкупа, совершенно прямо и без всяких колебаний учил, что «Первосвященник и посланник нашего исповедания, преподобный, незлобивый, нескверный, непричастный нечистоте или какому-либо (греховному) помышлению, телесно принесся Богу и Отцу за всех людей... как священник по чину Мелхиседекову, Он Самого Себя принес Отцу в выкуп, не за одного Израиля, но за все народы»³⁵⁵. Кроме того, означенные Учители вовсе не считали дьявола вполне самостоятельным и законным обладателем человеческих душ, но почитали его, согласно с другими Учителями, ставшим таковым только вследствие попущения на то Божия, а также, вследствие добровольного подчинения его насильственной власти, пораженных грехом, самих же человеческих душ, почему, что само собой понятно, они не могли признать за дьяволом вполне законного права, как на освобождение по своему усмотрению поработившихся ему душ, так и на заключение с кем-либо по сему предмету какого-либо выкупного договора. Потому-то нам представляется совершенно уместным предположить, не понимали ль они, предложенный дьяволу, за плененных им людей, выкуп в том смысле, что, хотя таковой, собственно, относился к Богу и к одному Богу, потому что все люди оказывались пред Ним одним виновными должниками, и, если подпали под плен и рабство дьявола, то только с Его на то соизволения, наподобие того, как, согласно с волей царя-заимодавца, должник попадает во власть его тюремщика, но, в то же время, он, в некотором роде,

относился и к диаволу, так как по воле Божией происходил в области и, так сказать, на глазах имеющего державу смерти диавола, только, присовокупляем, относился к нему не как какой-либо договорный с ним акт, а как акт правосудного и милостивого приговора Божия, в силу которого он должен был отпустить на свободу пленных грешников, наподобие того, как по предъявлении царского указа о суде и помиловании, тюремщик не считает себя уже вправе удерживать в темнице заключенных преступников, а, напротив, почитает себя обязанным тотчас выпустить их из темницы на свободу. В таком, по крайней мере, смысле, данный Христом за людей выкуп, понят был св. Иоанном Златоустом, который Бога, попустившего, виновных пред Ним людей, подпасть под рабство диавола, сравнивал с тем заимодавцем, который должного ему десятью оwoлами должника с женою, детьми и слугами ввергнул в темницу, а Христа Искупителя – с тем благотворителем, который вместо должника не только возвратил десять оwoлов, но еще приложил к сему десять тысяч талантов залога, вследствие чего, не только освободил должника из темницы, но и ввел его в царский дворец и удостоил царских почестей³⁵⁶.

Но, тем не менее, такого рода понимание выкупа не высказывалось прямо и ясно вышеозначенными Учителями, а потому, их образ представления о сем предмете, как сам по себе неточный и в частности неверный, не мог не вызвать в Церкви некоторых недоумений и возражений. По сему поводу, св. Григорий Богослов вот, между прочим, что писал: «Кому (спрашивается) и для чего пролита излиянная за нас кровь, кровь великая и преславная, кровь Бога и Архиерея, и жертвы? Если цена искупления дается не иному кому, как содержащему во власти, то спрашиваю, кому и по какой причине принесена такая цена? Если – лукавому, то как это оскорбительно! Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но Самого Бога, за свое мучительство берет такую безмерную плату... А, если – Отцу, то, во-первых – почему это, когда мы не у Него были в плену, а, во-вторых – ради чего кровь Единородного приятна была Отцу, когда Он не принял и Исаака,

принесенного отцом, но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы приняв овна? Или (наконец) не открывается ли отсюда, что приемлет Отец 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 силой, и возвел нас к Себе через Сына – посредника, все устрояющего в честь Отца, Которому Он во всем покорен? Таковы дела Христовы, большее же сего, да будет почтено молчанием»³⁵⁷.

Такое, столь прямое и строгое суждение уважаемейшего в Церкви Богослова, направленное им против крайностей в вышеозначенной теории выкупа, не могло остаться без своих благих последствий. Так, у бл. Августина эта теория появилась уже в следующем, существенно измененном виде. По представлению Августина, подобно тому, как победитель приобретает право властвования не только над одними побежденными, но и над их потомками, и диавол, одержавши, через грехопадение, победу над первыми людьми, вместе с тем, по допущению Божию, приобрел, в некотором отношении, законное право власти и над всеми их, поработившими себя греху, потомками. Между тем, этим диавол не ограничился, а задумал подчинить своей власти и подвергнуть смерти безгрешного и ни в чем не повинного Иисуса Христа, Сына Божия. Но это, понятно, было преступным насилием, противным закону и правде, а потому, навлекло на него праведную кару Божию, следствием чего, была потеря им власти не только над Христом, но и над, уверовавшими во Христа всеми, прежде поработенными ему людьми³⁵⁸. В подобном виде представляли искупление Христом людей от власти диавола св. Лев Великий³⁵⁹ и Григорий Великий³⁶⁰. А, между тем, другие из Учителей, как, например, Златоуст³⁶¹ и Феодорит³⁶², согласно с более древним образом представления св. Ириней, предпочитали изображать его в виде брани Искупителя с поработителем человечества – диаволом – брани, кончившейся победой первого над последним, следствием чего, было сокрушение власти диавола и дарование свободы, уверовавшим во Христа, узникам. Иоанн же Дамаскин, вот как

изображает эту самую победу, которой одной, по его словам, доставлена была людям свобода от рабства диавола, а, отнюдь, не тем, что, будто бы, последнему была (в виде выкупа) принесена кровь Господа, принесенная Христом одному Богу Отцу. «Смерть, – говорит он, – приступив и поглотив тело Господне, как приманку, пронзилась Божеством, как удою, и, вкусив бессмертного и животворящего тела, сама погибла и возвратила всех, поглощенных ею прежде. Потому что, как с явлением света исчезает тьма, так и прикосновением жизни было прогнано тление и для всех настала жизнь, и для губителя – гибель»³⁶³.

Дальнейшим же последствием победы над смертью и адом царственным делом Христовым, Учители этого периода, как и прежние, почитали воскресение Христово, вместе с тем, видя в нем самую важную и многознаменательную ступень в искуплении человечества и возведении его от смерти к жизни, от тления к нетлению и бессмертию, так как, по их представлению, собственно, через Воскресение Христово, явлена была Его полная победа над смертью, а также положено было начало и дан был несомненный залог нетления и вечной жизни для всех искупленных людей. В этом отношении заслуживает внимания нижеследующее рассуждение св. Афанасия, который, касаясь сего предмета, вот что говорит: «Господь, особеннейшей целью Своего домостроительства, имел то, чтобы явить воскресение Своего тела; в нем хотел Он явить всем знамение победы над смертью и уверить всех, что через Него истреблено тление и даровано людям нетление... А, что смерть сокрушена, что крест сделался победой над нею, что она не имеет уже более силы, соделавшись мертвой, сему немаловажным признаком и ясным удостоверением служит то, что она пренебрегается всеми учениками Христовыми, все, не боясь, выступают на нее и крестным знаменем с верой попирают ее, как мертвую. Прежде, пока не наступило Божественное Спасителево пришествие, страшна была смерть и самым святым, и всякого умирающего оплакивали, как погибшего. Теперь же, поскольку Спаситель воскресил тело, смерть уже не страшна, но все верующие во Христа попирают

ее, как ничтожную, и, скорее, решаются умереть, нежели отречься от веры во Христа. Потому что, несомненно знают, что умирающие не погибают, но остаются живы и, через воскресение, соделаются нетленными»³⁶⁴. Подобным же образом, о высоком и необъятном значении Воскресения Христова, учили и другие Отцы Церкви, как, например, св. Кирилл Иерусалимский³⁶⁵, Григорий Богослов³⁶⁶, Иоанн Златоуст³⁶⁷ и Дамаскин³⁶⁸.

Касаясь, наконец, того, что составляет, как бы, вершину или возглавление царского служения Христова, а, именно, Вознесения Христова и восседения одесную Бога Отца, Учители рассматриваемого нами периода, прежде всего, определяют, какого рода та царская власть над небом и землею, какая дана была Иисусу Христу по Его вознесении на небо и восседении одесную Бога Отца, а, вслед за сим, отчасти, уясняют и то, каким образом эта власть – власть Единого, может распространять и, действительно, распространяет свои искупительные действия на все нуждающееся в искуплении человечество. Так, под означенной властью, они разумеют не ту, чисто Божественную власть, какую Христос по одному Своему Божеству всегда имел над миром и каковая никогда не прекратится, а ту особеннейшую духовно-благодатную власть, или власть по домостроительству спасения людей, какая была приобретена Им Его искупительными заслугами, как Богочеловека, и какая продолжится только до окончательной победы над грехом и смертью³⁶⁹. А, что касается того, каким образом спасающая сила этой власти простирается на всех людей, то это они, согласно с древнейшими Учителями, большей частью объясняют тем особеннейшим и внутреннейшим соотношением, в какое к людям, наподобие Адама, стал Искупитель наш, быв не только, по безгрешности, единственным человеком, но, вместе, Богом, а потому, имея полную возможность распространить Свое всемогущее и живоносное влияние и действие на всех, кто только оказывается, к восприятию их, способным. Если, по Кириллу Иерусалимскому, единаго прегрешением смерть царствова в мире, то не паче ли правдою единаго воцарится жизнь (Рим.

5:17)? Если, первозданный из земли, принес всемирную смерть, то не принесет ли вечную жизнь Создавший человека из земли, когда Сам Он есть жизнь?³⁷⁰ По Афанасию же Александрийскому, Сын Божий, сделавшись, через воплощение, соприсушим всем нам, этим самым уже помогает нам в делах нашего спасения и избавляет нас от всех наветов вражеских, подобно тому, как какой-либо славный земной царь, поселившись в каком-либо городе, этим самым уже охраняет благоденствие его жителей и отстраняет от них всякие опасения от нападения со стороны их врагов³⁷¹. А другие Учители, как, например, Григорий Нисский³⁷², Григорий Богослов³⁷³, Златоуст³⁷⁴ и Августин³⁷⁵, Иисуса Христа в Его внутреннем отношении к духовно-благодатному царству, обыкновенно, сравнивают с главою, в ее отношении к телесному организму, которого все члены, пока не прерывают своей связи с главою, и ее жизненной силой, одинаково проникаются, оживотворяются и сохраняются.

Нужно, впрочем, заметить, что означенные Учители всеобщность искупительных действий Христовых понимали не в смысле безусловном, а ограничительном, и, именно, только в смысле их общегодности и предназначимости для общего спасения, хотя на деле не все ими должным образом пользуются и спасаются. По Златоусту, например, «Христос, со своей стороны, умер за всех, чтобы спасти всех, и эта смерть вполне соответствовала гибели всех, но не всех истребила грехи, потому что сами того не хотели»³⁷⁶. Феодорит же, по поводу слов ап. Павла: послушанием единого праведни будут мнози (Рим. 5:19), замечает следующее: «Весьма кстати Апостол употребил здесь слово: многие. Потому что после пришествия Спасителя не все получают спасение..., а только верующие в Него и живущие по Его Божественным законам»³⁷⁷.

§102. Замечания о дальнейшей судьбе догмата на Востоке и Западе, с критическим суждением о, противных ему, учениях

Относительно же дальнейшей судьбы рассматриваемого нами догмата, следует, прежде всего, заметить, что Восточная Церковь соблюла и соблюдает его во всей неизменной целостности и силе, почитая в нем, согласно с древнейшей Церковью, самым главным и, как бы, средоточным то, что Иисус Христос, несмотря на то, что был Сыном Божиим и человеком совершенно безгрешным и неповинным, добровольно пострадал и умер, с тем, чтобы, принеся Себя Богу в жертву за грехи всех людей, приобрести им помилование и прощение, после же смерти воскресши, вознесшись и воссевши одесную Бога Отца, стать вечным их, пред Ним, ходатаем и предстателем. Таковое верование Восточной Церкви, между прочим, с ясностью выразилось в Послании Восточных патриархов³⁷⁸ и в Православном исповедании католической и апостольской Церкви Восточной³⁷⁹.

То же самое можно сказать и, относительно, Западной Церкви, в которой тоже в целостности соблюли означенный догмат, хотя не без борьбы с немалочисленными, противными ему, мнениями. А, так как принятая здесь его формулировка в главном и существенном была выработана Ансельмом Кентерберийским, то мы считаем не лишним, вкратце, изложить самое учение об искуплении этого знаменитого схоластического богослова. По его воззрению, первый человек через свое грехопадение бесконечно оскорбил Бога, поступив против Его воли не только благой и премудрой, но и праведной и святой, а также, не воздав подобающей Ему чести, что оказывалось тем преступнее и виновнее, что сопровождалось порчей не только самого падшего человека, но и всех его потомков, а также всей твари. А, так как всякий грех, по тому самому, что есть грех, должен быть или, соответственно своей виновности наказан, или же, соответствующим удовлетворением искуплен, то вышеозначенный грех, вследствие своей безграничной

виновности, должен быть или наказан вечной гибелью и смертью, или же искуплен такого рода удовлетворением или жертвой, которая имела бы безграничное значение. Но Богу не благоугодно было допустить первое, а потому, должно было иметь место последнее. Но кто же, спрашивается, мог принести Богу удовлетворение, или жертву, вполне соответствовавшую бесконечной вине человека? Такой жертвы не мог принести ни сам человек, как конечный и виновный пред Богом, ни другое какое-либо созданное существо, ни сам ангел, потому что все они конечны, мог же сделать это один, стоящий превыше твари, бесконечный Бог. А так как, далее, жертва удовлетворения за грехи людей, естественно, должна была быть принесенной от лица человека, и, притом, человека безгрешного, иначе она не могла быть Богоугодной жертвой, то, приносящий ее, должен был быть не только Богом, но, вместе, и человеком, и, притом, совершенно невинным и безгрешным человеком, почему должен был непорочно родиться от непорочной девы. Между тем, таким, именно, и явился Искупителем наш Господь Иисус Христос. Будучи Сыном Божиим, Он стал человеком, родившись бессеменно от Духа Святого и пренепорочной Девы Марии, стал человеком для того, чтобы искупить людей, принеся Себя за них в жертву, для удовлетворения оскорбленному правосудию Божию. Несмотря на то, что был Сыном Божиим, а, также, человеком совершенно безгрешным, Он принял на Себя грехи всех людей и за них пострадал и умер, каковая жертва, как жертва Богочеловека, и жертва совершенно невинная и добровольная, не могла не быть благоугодною Богу и не послужить полным удовлетворением за грехи всего мира³⁸⁰.

Эта теория, при крайней своей схоластичности, не заключающая в себе ничего несогласного с мыслью древней Вселенской Церкви, как известно, была принята и заняла господствующее положение в Западной Церкви. Правда, в непродолжительном времени после ее появления, восстал против нее Петр Абелярд, противопоставив ей свою собственную теорию, теорию не искупительного, а только чисто морального значения смерти Христовой, которая, будто бы, потому только была благотворна, что осязательно выразила

любовь Божию к людям, и через то и в них самих стала возжигать спасительную любовь к Богу³⁸¹. Но это учение Абельярдово, на первых же порах с негодованием было встречено и со всей силой отвергнуто Бернардом Кляревийским³⁸², которым, вместе с тем, защищено и подтверждено учение Ансельмово. В непродолжительном же времени то же было повторено Петром Ломбардом³⁸³, а, впоследствии, и знаменитым Фомаю Аквинским³⁸⁴, благодаря чему, учение Ансельмово, несмотря на частые, не всегда благоприятствовавшие ему схоластико-богословские споры³⁸⁵, вошло в силу и стало общепринятым в Западной Церкви.

Между тем, следует заметить, что оно и в протестантстве на первых порах было принято во всей своей полноте и силе, быв утверждено Аугсбургским Исповеданием, признавшим удовлетворительное значение за смертью Иисуса Христа, а также Формулой Согласия (*formula concordiae*), усвоившей такое же значение и всей проникнутой всецелым послушанием Богу-Отцу земной жизни Христовой (*obedientia activa*)³⁸⁶. Но, к сожалению, на почве того же протестантства, впоследствии времени, вместе с рационализмом, возникли и совершенно противоположные учения, низведшие, как земную жизнь, так и смерть Иисуса Христа до значения только чисто морального или примеро-назидательного. Таковому лжехристианскому воззрению начало положил Социн, противопоставив учению Ансельмову нижеследующие возражения, на которые нам не лишне обратить внимание, так как ввиду их и дальнейшими рационалистическими теологами отвергаемо было означенное учение, как будто бы, заключающее в себе противоречия. По Социну, удовлетворение оскорбленному правосудию за грехи людей и прощение таковых в силу милости Божией – два несовместимых представления, потому что, кто требует себе удовлетворения и принимает его, тот не прощает, равно, как и, наоборот, кто прощает, тот не нуждается в удовлетворении. Кроме того, по Социну, несовместно с правдой Божией – и принимать такого рода удовлетворение за виновных, которое состоит в наказании невинного, что не допускается и правым судом человеческим. А, наконец, смерть Христова, хотя бы и

была смертью неповинного, ни в каком случае не могла бы быть полным удовлетворением правде Божией за смерть других, так как смерть одного, и, притом, временная, далеко не может равняться смерти всех людей, и, притом, заслуженной и вечной их смерти, почему, по Социну, всего уместнее за смертью Христовой признать одно только чисто нравственное значение, а, именно, значение залога несомненной уверенности в том, что каждый христианин может получить прощение грехов и жизнь вечную под тем условием, если только во всем будет подражать возвышеннейшему примеру Его самоотверженной и добродетельной жизни³⁸⁷.

Но, спрашивается, есть ли что-либо христианского в подобном воззрении на значение страданий и смерти Христовой? Не есть ли оно, напротив, целиком воспроизведение того древнего лжехристианского воззрения на лицо Иисуса Христа и Его служение, какого держались древние евионеи, гностики и ариане, и какое совершенно было отвергнуто Церковью, как нехристианское? Ничего, поэтому, нет удивительного в том, что Социн и его сторонники, рассуждая о значении смерти Христовой, не знают и не хотят знать, откровенного об этом, учения и видят противоречия там, где их вовсе нет? Так, они находят противоречие в том, что Бог, с одной стороны, прощает грешных людей, а с другой – требует удовлетворения Своему правосудию и таковое принимает. Но не значит ли это – рассуждать о Боге по примеру древних гностиков, допускавших двух противоположных богов – грозно-правосудного Ветхозаветного и, безусловно, милостивого Новозаветного, ввиду чего древними Учителями противопоставлена была та несомненная истина, что истинный Бог должен быть, вместе, правосуден и милостив, так как ни правда без милости не есть истинная правда, ни милость без правды не есть истинная милость? Или же во имя бесстрастности Бога представлять Его совершенно чуждым всяких оскорблений грехами людскими, не значит ли это представлять Его совершенно безразличным к добру и злу? Между тем, нужно заметить, что учением об удовлетворении, за грехи людей, оскорбленной правды Божией предполагалось не

иное какое-либо оскорбление в Боге, а только оскорбление, вследствие нарушения людьми составляющего одно, с Его природой, и долженствовавшего быть всегдашним, для человека, идеалом нравственного закона, равно, как и требовалось удовлетворение не чему-либо иному, как тому же нравственному закону, что, между прочим, и было выяснено, ввиду возражений социнианских, арменианином Гроцием³⁸⁸.

Далее, означенные мыслители указывают на то, что несообразно даже с судом человеческим наказывать невинного вместо виновного с тем, чтобы только последнему дать прощение. Но, спрашивается, почему же они не знают и не хотят знать того, что Иисус Христос, чему и Сам ясно учил, не по насилию какому-либо или принуждению, а Сам Собою, Себя Самого добровольно обрек и предал на страдания и смерть с тем, чтобы отдать душу Свою во избавление за всех? А, между тем, никаким судом человеческим не может быть сочтено преступным то, если бы какой-либо судья, судя виновного, с участием выслушал и принял во внимание ходатайство о нем такого сердобольного ходатая, который бы сам, будучи совершенно безупречен и неповинен, в то же время, так глубоко сокрушался и умолял о прощении виновного, что готов бы был сам вместо него потерпеть и выстрадать, все им заслуженное. Не может, также, никем быть признано преступным и то, если бы означенный судья не только оказал возможное снисхождение, но даже совершенно простил виновного, когда бы нашел, довлеющее к тому, основание в таком ходатайстве, например, несомненный залог всецелого раскаяния и исправления виновного. Что же несоответственного с законом или правдой заключается в том, что Иисус Христос, будучи Сам невинен и безгрешен, по беспредельной любви Своей к грешным людям, принес в лице Своем за них ходатайственную Богу жертву, и эта жертва принесла виновным людям прощение, быв с благоволением принята Богом, быв так потому принята, что в ней заключалось все, довлеющее к прощению людей, и, между другим, и зачаток залога всецелого их раскаяния и новой, во Христе, жизни?

Наконец, социниане и, подобные им, рационалистические мыслители почитают немислимым то, чтобы искупительная жертва Иисуса Христа, как только одного, могла простирать свое искупительное значение на людей всех, хотя бы и, действительно, заключала в себе такое значение. Но ничего нет удивительного в том, что они не могут понять этого, видя во Христе одного возвышеннейшего, в нравственном отношении, человека. Пусть уверуют во Христа, как истинного Сына Божия или, как Богочеловека, тогда без затруднения поймут то, что, само по себе, ясно и осязательно для каждого верующего христианина. А пока, пусть знают, что один пример высокосамоотверженной жизни и смерти Иисуса Христа, как человека, за какового они Его принимают, никогда не спасет их, подобно тому, как никого не спасали подобные идеально-нравственные примеры, бывшие и до пришествия Христова. Мы, впрочем, этим вовсе не отрицаем своего значения и плодотворного примера за жизнью и страданиями Христовыми, а только утверждаем, что Он Сам Собой не спасал и не спасает людей. Если в христианстве течет новая, совершеннейшая, по образцу жизни Христовой, жизнь, то главная причина этому заключается не в чем-либо ином, а в том, что Сам Иисус Христос, ставши Исккупителем людей, в силу Своих искупительных заслуг, распространяет и поддерживает в них Свою новую истинную жизнь, подавая, верующим в Него, все нужные к тому силы и средства. А каким образом, в частности, совершается это великое дело, об этом у нас будет речь в дальнейшем нашем трактате.

Член 3. О Боге-раздаятеле людям спасения, или Освятителе

§103. Переход к учению о Боге-Освятителе и его разделение

Пострадавши, умерши, воскресши, вознесшись на небо и восседши одесную Бога-Отца, Господь наш Иисус Христос стал через все это, поистине, искупителем людей, и, притом, всех людей. Стал же Он таковым, во-первых, потому, что Своей смертью приобрел прощение грехов и мир с Богом для всех людей, далее же, потому, что через Свое Воскресение открыл для всех в Самом Себе начаток и источник новой нескончаемой жизни, а, наконец, потому, что через Свое вознесение на небо и восседение одесную Бога Отца, тоже, для всех людей, стяжал в лице Своем право и возможность быть чадами Божиими и наследниками царствия Христова. Но это еще не значит, чтобы после совершения Иисусом Христом означенных искупительных дел, все люди стали уже, на самом деле, спасенными и оправданными. Таковыми же им можно сделаться не иначе, как только под условием свободного принятия и действительного усвоения тех спасительных плодов искупления, какие для них были приобретены и сосредоточены в лице их Искупителя. Хотя Иисусом Христом, как духовным врачом, приготовлен был неистощимый запас врачебных средств для уврачевания недугов греховных, но, чтобы получить таковое врачевство, каждому необходимо было самому воспринять означенные врачебные средства и надлежаще воспользоваться ими. Хотя во Христе, как главе Новозаветного человечества, в таком преизбытке заключены были духовно-благодатные живоносные силы, что они в состоянии были дать и сохранить новую, во Христе, жизнь всем и, всех времен, людям, но, чтобы на самом деле проникнуться и жить этой жизнью, каждому в отдельности необходимо было самому, посредством веры, внутренне привиться к духовно-благодатному телу Христову и стать его живым и всегдашним членом. Хотя, наконец, Иисус Христос, как ставший Царем и Владыкой всего, всем даровал право быть чадами Божиими и наследниками Его царствия, однако же, опять, чтобы, на самом деле, каждый в отдельности мог

воспользоваться сим высоким правом, требовалось, чтобы каждый, при участии своей веры, на самом деле, духовно возродился и стал по духу чадом Божиим, когда только и мог соделаться истинным сонаследником Христовым.

Но спрашивается, мог ли и может ли сам собою человек надлежаще воспользоваться всеми означенными плодами совершенного Иисусом Христом искупления? Конечно, нет. Как не мог он сам собою приготовить для себя искупительные средства, так, точно, не мог и не может сам собою употребить в свое спасение приготовленные для сего, Исккупителем нашим, средства, не могши, по слову ап. Павла, сам собою даже только назвать Господом Иисуса (1Кор. 12:3) с истинной и живой верой. Потому-то Христос не ограничил Своего домостроительства о спасении людей одним уготовлением для них Своих искупительных средств, а распростер и распростирает его и на самое применение их к каждому из людей в отдельности, хотя это великое дело усвоения людям Своего искупления, обыкновенно, носящее наименование освящения, Он совершил и совершает уже не Сам Собою, а через исходатайствованного Им у Отца Св. Духа, Который, быв Им ниспослан Апостолам, пребывает с Его последователями вовек. Для этой же цели Он создал на земле и Свою Церковь, положил в ней все необходимые к освящению людей средства.

Переходя, поэтому, к учению об освящении человека, нам следует сперва сказать о сущности самого освящения и, производящих его причинах, или деятелях, а затем, о Церкви, как посреднице в деле освящения, и, находящихся в ней, освящающих средствах.

I. Об освящении человека и производящих его причинах

§104. О существе освящения человека

Что же такое освящение человека, о котором нам теперь нужно говорить? Чтобы определить его с нужной точностью, нам необходимо взять при этом во внимание, более других могущие помочь сему, нижеследующие места Св. Писания. Так, ап. Павел, изображая, то, сравнительно с прежним, новое оправданное состояние, в котором после своего обращения поставлены были коринфяне, говорит им, между прочим, следующее: *и сими*, т. е. повинными, подобно не-христианам, во всевозможных преступлениях, *убо неции бесте, но омыстеся, но освятитеся, но оправдистеся именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего* (1Кор. 6:11). Из приведенных слов, совершенно ясно, что Апостол, соединенное с омытием (в крещении), и, совершаемое во имя Иисуса Христа Духом Божиим освящение и оправдание верующих, полагал, с одной стороны, в их освобождении от их прежних грехов, а с другой – во вновь приобретенной ими праведности и святости, и, подобно тому, как под освобождением от грехов понимал здесь не внешнее только их прощение или невменение, а действительное и внутреннее очищение, так и, под противопоставляемой им прежней порочной жизни верующих, праведностью и святостью, разумел, конечно, не мнимую только и совне объявленную, а действительную и внутреннюю их праведность и святость.

Тот же Апостол, в послании к Галатам, освящение человека, получаемое через крещение, называет облечением во Христа, выразившись так: *елицы во Христа креститеся, во Христа облекостеся* (Гал. 3:27). Но, здесь же, он с совершенной ясностью показывает, что под облечением во Христа нужно разуметь не какое-либо только внешнее соприкосновение, к верующему, Христа, прикрывающего его Своими заслугами, а, напротив, чисто внутреннее отображение Христа в его обновленной душе или, что то же, воспроизведение новой, во Христе, жизни в его собственной жизни; так как Апостол в предыдущем же стихе к верующим,

крестившимся во Христа, говорит: *еси бо вы сынови Божи*
есте верую о Христе Иисусе (Гал. 3:26), а в следующей главе
обращается к ним с такой речью: *чадца моя, ими же паки*
болезную, дбндеже вообразится Христос в вас (Гал. 4:19). Эту
же мысль повторяет и полнее раскрывает ап. Павел в послании
к Римлянам, где, касаясь тех, которые крестились во Христа,
так объясняет сущность и значение воспринятого ими крещения,
что через него они спогреблись Христу и умерли для греха с
тем, чтобы впредь не работать ему, а, вместо этого, ходить в
обновленной жизни и жить для Бога во Христе Иисусе Господе
нашем (Рим. 6:3–11).

Но еще прямее и определеннее свою мысль об освящении
выражает тот же Апостол в послании к Титу, где он, изображая
искупительные действия Спасителя нашего Бога, говорит, что
Он, *не от дел праведных, ихже сотворихом мы, но по Своей*
Его милости, спасе нас банею пакибытия и обновления Духа
Святаго (банею возрождения и обновления Св. Духом), *Егоже*
излия на нас обильно Иисус Христом спасителем нашим, да
оправдившися благодатью Его, наследницы будем по
упованию жизни вечныя (Тит. 3:5–7). Здесь, что не трудно
видеть, спасение человека, соединенное с его оправданием,
прямо и положительно поставляется не в чем-либо ином, как
только во внутреннем и благодатном возрождении и
обновлении, делающем человека не по виду только, а по
самому внутреннему его состоянию правым пред Богом, а,
потому, и имеющим право упования на наследие жизни вечной.

Подобный же смысл заключают в себе и те места Св.
Писания, в которых возрожденный и оправданный во Христе
называется то *новою тварью* (Гал. 6:15; 2Кор. 5:17), то *членом*
тела Христова от плоти Его и от костей Его (Еф. 5:30), то
человеком духовным (Гал. 6:1), и, притом, таким человеком,
который постоянно и постепенно внутренне возрастает и
преспеваает, *пока не придет в зрелость мужа и в меру полного*
возраста Христова (Еф. 4:13).

Итак, освящение человека, как оно изображается в
Откровении, не есть одно только чисто внешнее прощение
человеку или невменение прежних его грехов, а есть

действительное и внутреннее их очищение или врачевание. Не есть, также, одно чисто внешнее оправдание или только прикрытие праведностью Христовой порочной души оправдываемого, а есть, напротив, внутренне, благодатное его возрождение к новой, во Христе, жизни, а также возрастание и преснеяние в сей жизни, делающее ее по самому существу правой пред Богом.

В таком, а не ином смысле понимали благодатное освящение человека и все древние Отцы и Учители Церкви, что совершенно ясно уже из того одного, что они, обыкновенно, его называли то духовным омытием или очищением и исцелением от всех греховных скверн и недугов³⁸⁹, то духовным возрождением или воссозданием для новой, во Христе, жизни³⁹⁰, то восстановлением в душе человека помраченного образа Божия³⁹¹, или воображением в ней Христа³⁹², то просвещением и просветлением души, в силу чего она, освобождаясь от всякой тьмы, как бы, вся становится и светом, и видящим глазом³⁹³, то, наконец, особенным благодатным одухотворением, в силу которого человек из душевного становится духовным³⁹⁴.

Как же совершается это великое дело освящения человека, дело его внутреннего возрождения и преобразования для новой во Христе жизни? Главным и преимущественным деятелем, как можно уже из вышесказанного видеть, является здесь, обильно изливаемая на верующих Св. Духом, в силу заслуг Христовых, Его благодать, но она, в то же время, как ясно учит то же Откровение, совершается не иначе, как только при ответственном участии со стороны человека, а, именно, при его участии, посредством своей веры. Так, Сам Спаситель веру почитал необходимым условием как, вообще, для принятия благодати Духа Святого, так и, в частности, для принятия благодати крещения, когда учил: *веруй в Мя, якоже рече писание, от чрева его истекут воды живы* (что сказал о Духе, Которого имели принять верующие в Него) (Ин. 7:38, 39), и *уже веру имет и крестится, спасен будет, а уже не имет веры, осужден будет* (Мк. 16:16). И ап. Павел, как спасающую человека благодать, так и самое спасение везде поставляет в,

известного рода, условную зависимость от веры, уча, например, таким образом, что мы спасены *благодатью через веру* (Еф. 2:8), или: *мыслим убо верою оправдаться человеку* (Рим. 3:28), *правда же Божия верою Иисус Христовою* (через веру в Иисуса Христа) *во всех и на всех верующих* (Рим. 3:22), *оправдившиеся убо верою, мир имамы*, (Рим. 5:1), *праведный от веры жив будет* (Рим. 1:17) и т. п. Освящение человека, поэтому, есть дело совместного и гармонического действия двух начал, Божеского и человеческого, спасающей благодати и воспринимающей спасение веры, последствием чего является в христианине новая его жизнь во Христе, представляющая собою нечто аналогичное с жизнью Самого Иисуса Христа, как Богочеловека.

А потому, чтобы иметь более полное и определенное о нем представление, нам необходимо подробнее сказать: а) о благодати, как главном и деятельном начале в освящении человека, и б) о вере, как начале более восприимчивом и подчиненном в том же великом деле.

О благодати, как главном и деятельном начале в освящении человека

§105. Учение откровенное

Сам Иисус Христос, уча о безусловной для всех необходимости родиться свыше (Ин. 1:13), или от Бога (Ин. 3:7), чтобы войти в царствие Божие, с совершенной ясностью показал, как то, что сами по себе люди, в сем случае, оказываются совершенно бессильными, не могли ничего творить без Него (Ин. 15:5), так и то, что главным деятелем здесь имел быть никто иной, как Св. Дух, с Его вседействующей и животворящей силой или благодатью. *Аще кто, – говорит Он, – не родится водою и Духом, не может внити в царствие Божие. Рожденное от плоти плоть есть, и рожденное от Духа дух есть... Дух, идеже хочет, дышет, и глас Его слышиши, но не веши, откуда приходит, и камо идет; тако есть всяк человек рожденный от Духа* (Ин. 3:5–8).

А потому, Спаситель, всем верующим в Него, открыл, по Своем прославлении, обильный и неоскудеваемый источник животворной благодати Св. Духа (Ин. 7:37–39), а также, незадолго пред Своей смертью, и Апостолам обещал умолить Своего Отца дать им другого Утешителя т. е. Духа истины, чтобы Он пребыл с ними вовек (Ин. 14:16, 17), не в лице, конечно, их одних, так как они должны были скоро оставить свое земное поприще, а в лице всех их дальнейших преемников и учеников, имевших вместе с Христовой Церковью существовать до скончания веков (Мф. 16:18).

И на самом деле, по прославлении Христовом с вознесением на небо, излился Дух Святый, как на Апостолов, так и на всех верующих (Деян. 2:4, 17), и отселе стал пребывать и выну пребывает с ними и в них, живя в каждом, как Своем храме (1Кор. 3:16), так что, если кто Его не имеет, тот и не Христов (Рим. 8:9), а, вместе с тем, стал устроить и выну устроит спасение каждого (Еф. 2:5), разделяя властью коемуждо, якоже хочет, свои разнообразные благодатные дары (1Кор. 12:11).

Так, Он через баню пакибытия возрождает верующих к новой жизни (Тит. 3:5), напоет их Собою (1Кор. 12:13),

способствует им в их немощех (Рим. 8:26) и водительствоует ими, приводя их ко Отцу (Еф. 2:18) и делая сынами Божиими (Рим. 8:14), а также жилищем Божиим (Еф. 2:22) и членами единого тела Христова (1Кор. 12:13). Вместе же с сим, Он подает им веру (1Кор. 12:9), обогащает их надеждой (Рим. 15:13), изливает в сердце их любовь (Рим. 5:5) и крепко утверждает их во внутреннем человеке (Еф. 3:16), а также подает нужные им силы к тому, чтобы они, взирая на славу Господню, и сами в тот же образ преобразались от славы в славу (2Кор. 3:18).

Понятно поэтому, что благодать Св. Духа, как Божественная сила, возрождающая, укрепляющая и совершенствующая духовную жизнь человека, есть главная действующая и правящая сила в освящении человека, и, притом, сила, действующая не совне, а внутри самого человека, или во внутреннем единстве с его духовной природой, чем существенно она и отличается от других, вовне человека являющихся Божественных сил или действий, например, видимых сверхъестественных откровений или чудесных знамений и действий.

На уместный же и естественный здесь вопрос: в каком отношении стоит освящающая благодать к свободе человека, Откровение не дает прямого ответа, относя благодатные действия Св. Духа к неведомым, хотя и спасительным для человека тайнам, что засвидетельствовал и Сам Спаситель, сравнивавший возрождающего Духа с действиями ветра, хотя неизвестно откуда приходящего, но каждому дающего ощущать свои действия (Ин. 3:8). Тем не менее, из того же Откровения совершенно ясно то, что освящающей благодатью Духа Святого во всех видах ее действий не только не исключается и не устраняется, но, напротив, везде необходимо предполагается свободное участие или содействие со стороны воли человека, хотя, само собой, понятно, что воля здесь, как сила низшая, должна всегда занимать в отношении к благодати, как силе высшей, второстепенное и подчиненное место.

Так, ап. Иоанн, благодатное начало, возрождающее и утверждающее новую духовную жизнь в верующем, называет

семенем Божиим, которое в нем пребывает (1Ин. 3:9). Если же есть семя, то, понятно, что оно не сразу является тем, чем есть по своему существу, но только постепенно развивается и разрастается, конечно, не иначе, как только при участии и содействии самой духовной природы человеческой, подобно тому, как и всякое растительное семя развивается и растет не иначе, как только при соучастии и содействии той почвы, в которую оно положено. Если, далее, оно есть семя, в своем развитии зависящее от такого или иного свойства свободноразумной природы человеческой, то, понятно, что оно, смотря по тому, какие находит здесь для себя благоприятные или неблагоприятные условия, быстрее или медленнее развивается и возрастает, или даже вовсе не развивается и гложет, наподобие того, как бывает и с растительным семенем, встречающим в своей почве более или менее для себя благоприятные или же вовсе неблагоприятные условия.

В таких, именно, чертах и на самом деле представляются Откровением действия благодати в отношении их к свободе человека. Так, по его изображению, тогда как одни, на первых же порах, с умилением и всецелой покорностью принимают подаваемую им благодать Св. Духа (Деян. 2:37, 38), другие, наоборот, непрерывно ей противятся (Деян. 7:51) и от нее удаляются (Гал. 5:4). Тогда как, далее, одни не напрасно принимают благодать Божию, делая из нее спасительное для себя применение (1Кор. 15:10; 2Кор. 6:1), другие, наоборот, не только понапрасну ее принимают, но еще оскорбляют (Еф. 4:30) и ею злоупотребляют, обращая ее в случай к распутству (Иуд. 1:4). Тогда как, наконец, одни, полученную ими благодать Божию, возгревают (2Тим. 1:6), возвращают (2Пет. 3:18) и приумножают (2Пет. 1:2), другие, наоборот, ее угашают или вовсе утрачивают (1Сол. 5:19). Ясно, поэтому, что, по мысли Откровения, то соотношение между Божественной благодатью и человеческой свободой, какое должно быть предметом желаний и стремлений каждого верующего и какое, на самом деле, многими, по мере сил, более или менее достигается, заключается не в чем ином, как в, возможно всегдашнем и внутренне-гармоническом, или органическом единстве, и

взаимодействии этих двух начал – Божеского и человеческого, под господственным влиянием первого и при свободном подчинении ему последнего. Высочайший же образец такого, именно, а не иного гармонического единства и взаимодействия означенных начал представил нам в своем собственном лице ап. Павел, который вот в каких знаменательных чертах изображает это, осуществившееся в его духовно-благодатной жизни, единство: *благодатью Божиею есмь, еже есмь, и благодать Его, яже во мне, не тща бысть, но паче всех их (Апостолов) потрудихся, не аз же, но благодать Божия, яже со мною (1Кор. 15:10).*

§106. Учение церковно-отеческое

Согласно с сим, о существе освящающей благодати и ее отношении к свободе человека, учили, прежде всего, мужи апостольские, а, вслед за ними, и дальнейшие Отцы и Учители, как Востока, так и Запада, по крайней мере, до возникновения здесь пелагианских споров из-за благодати. Все они, освящающую благодать, одинаково почитали сверхъестественной Божественной силой Духа Святого, и, притом, силой, таинственно действующей не совне, а внутри души человеческой, и столь же таинственно производящей в ней не какое-либо внешнее видоизменение, а чисто внутреннее обновление или новую, во Христе, жизнь. Почитая же, такого рода действия благодати, глубокотаинственными и для разума непонятными и неуловимыми, они, по этому самому, не только не находили необходимым, но даже считали не вполне удобным и уместным пытаться определить здесь с точностью то, что, именно, должно быть отнесено к благодати и что – к человеческой свободе. Но, тем не менее, у всех их, как вскоре увидим, всегда в сем случае предполагалось совместное и гармоническое участие и действие, как благодати, без которой, по их представлению, вовсе немыслимо было бы возникновение и преспеяние новой благодатной, в человеке, жизни, так и свободы, без участия которой представлялось немыслимым воспринятое, и обращение в собственное достояние человека этой самой жизни. Оттого-то все, хотя иногда, ввиду особенных случаев, находили нужным преимущественное, или даже, исключительное внимание обращать на благодать, как существенно необходимую силу в деле освящения человека, но всегда при этом предполагали, как несомненное, своего рода участие и содействие и со стороны свободы человеческой, равно, как и наоборот, хотя иногда поставляемы были в необходимость с особенной силой отстаивать и оправдывать здесь значение свободы человеческой, но, при этом, всегда они предполагали, и по другим случаям прямо высказывали, как неоспоримую, ту

истину, что благодать, безусловно, необходима для спасения человека и, что без нее оно не может ни начаться, ни достигнуть своего конца. Вообще, можно сказать, что никем из них, в чем сейчас будем иметь случай убедиться, не представлялось дело освящения человека ни исключительным делом одной только благодати, ни одной только свободы, а, напротив, оно всегда ими считалось плодом внутренне-гармонического объединения и взаимодействия этих двух начал, Божеского и человеческого, при господственном положении первого и неисключении последнего.

§107. Учение мужей апостольских

Так, св. Варнава, касаясь духовного возрождения и освящения человека, то и другое, по-видимому, поставляет в исключительную зависимость от одной благодати Божией, выражаясь об этом таким образом: «Господь обрезал уши наши, чтобы мы слушали слово Его и веровали»³⁹⁵, или: «Так как Господь обновил нас отпущением грехов, то дал нам новый образ, так что мы имеем младенческую душу, как воссозданные духовно»³⁹⁶, а также, вместо сердец каменных вложил в нас сердца плотяные, соделал их Своим собственным храмом³⁹⁷.

Но, с другой стороны, касаясь и того, что здесь зависит и от самого человека, вот что говорит он: «Все время нашей жизни и веры не доставит нам никакой пользы, если не будем ненавидеть неправды... Сколько может зависеть от нас, будем размышлять о страхе Божиим и подвизаться в соблюдении заповедей Господних... Каждый получит мзду по своим делам»³⁹⁸.

По представлению св. Ерма, благодать, которая подается Богом, способным к покаянию³⁹⁹, в верующем составляет то же, что в растении живой и здоровый корень, соками которого питаются и возрастают ветви, и без чего они засыхают⁴⁰⁰. Но, для того, чтобы спастись, получившему в крещении благодать отпущения грехов, не должно более грешить, а жить в чистоте, согрешивши же, необходимо опять приносить покаяние, хотя при этом нужно помнить, что при частом падении во грехи, сопровождающемся и покаянием, все труднее и труднее будет жить в Боге⁴⁰¹. На вопрос же Ерма: есть ли какая возможность человеку соблюсти все, данные Богом заповеди, которые так трудны, Пастырь дал ему следующий, весьма замечательный ответ: «Эти заповеди ты легко соблюдешь, и не будут они трудны, если будешь убежден, что их можно соблюсти... Если человек есть владыка тварей Божиих и над всем господствует, то ужели он не может господствовать и над этими заповедями? Все это возможно для человека, только бы он имел Господа в сердце своем»⁴⁰².

Не трудно видеть, что св. Ерм, насколько признает существенно важным и необходимым в деле освящения человека внутреннее действие на него и в нем животворящей благодати, настолько находит уместным и необходимым здесь участие и содействие и самой свободы человеческой, прямо предполагая при этом, что она должна стоять в полной и непосредственной зависимости от благодати, и что от этого она не только не должна утрачиваться, а, напротив, еще большую приобретать силу и крепость, нужные к ее нравственному преспеянию.

Такое же представление о силе благодати и ее отношении к свободе было и у св. Климента Римского, а также, Игнатия Богоносца, из коих первый, указывая коринфянам на то, что на всех их излит был один и тот же Дух благодати⁴⁰³, этим самым располагал их к единодушным усилиям в искании и делании угодного Богу⁴⁰⁴, а последний, поставляя на вид верующим, что они, по участию в благодати, Богоносцы, Христоносцы и святоносцы, этим побуждал их к тому, чтобы они старались во всем быть подражателями Господу⁴⁰⁵.

То же самое следует сказать и, относительно, автора послания к Диогнету, который, уча о благодати, как такой силе, которая одна дает возможность войти в царствие Божие, чего сами собою мы не могли достигнуть⁴⁰⁶, и которая дарует разум и открывает тайны⁴⁰⁷ и в сердцах людей напечатлевает небесную истину⁴⁰⁸, к этому присовокуплял, что Бог в сем случае не принуждает человека, так как это Ему вовсе несвойственно⁴⁰⁹, и, что от самого человека зависит захотеть стать подражателем Божиим⁴¹⁰.

§108. Учение Отцов и Учителей II и III века

Между тем, дальнейшие Отцы и Учители, а также писатели церковные еще прямее и решительнее учат о значении свободы в деле духовного преспеяния и совершенствования человека, быв к тому вызваны лжеучением языческих философов-фаталистов, а также гностиков, производивших, как добро, так и зло не из свободы, а подчинения закону необходимости природы. Но, отстаивая нравственное значение за свободой человеческой, они, отнюдь, не думали этим подрывать столь же важного в нравственном отношении значения и благодати, а потому, как увидим, столь же ясно и решительно учили и о безусловной необходимости, в деле спасения, благодати, хотя при этом всегда предполагали, что благодать не иначе может приносить свою спасительность, как только при участии и содействии со стороны человеческой свободы.

Так, св. Иустин настолько признает свободу важным и необходимым условием в нравственности, что не будь ее, не было бы выбора между добрым и злым, не было бы самого добра и зла, равно, как наград и наказаний⁴¹¹. А потому, он в самом первом шаге, делаемом человеком на пути ко спасению, в обращении к вере, допускает известную долю участия со стороны человеческой свободы. Так как, касаясь этого, он говорит следующее: «Что мы сотворены вначале, это было не наше дело; но, чтобы мы избирали следовать тому, что Богу приятно, Он, посредством дарованных нам разумных способностей, убеждает нас и ведет к вере»⁴¹².

Но из этого же места видно и то, что, по Иустину, и в сем случае, Бог не предоставляет человека себе самому, а, напротив, неведомым образом действует на его душу и располагает ее к вере. Между тем, и в других многих местах Иустин веру поставляет в прямой зависимости от благодати, когда утверждает, что одна благодать подает истинное разумение того, что содержится в Писаниях⁴¹³. В такую же зависимость от благодати он ставит и всю жизнь христианина, когда, касаясь новокрещенного, между прочим,

говорит, что «после того, как омоется таким образом уверовавший и давший свое согласие, мы ведем его к, так называемым, братьям в общее собрание для того, чтобы со всем усердием совершить общие молитвы, как о себе, так и о просвещенном и о всех других, повсюду находящихся, дабы удостоиться нам, познавши истину, явиться и по делам добрыми гражданами, и исполнителями заповедей, для получения вечного спасения»⁴¹⁴.

И св. Иринеи, подобно Иустину, с особенной силой и твердостью отстаивал против гностиков высокое значение свободы, как такого дара Божия, который составляет неотъемлемое и преимущественное достояние в вещественном мире одного человека⁴¹⁵, а также, условие всякого добра, равно, как и, заслуживаемых им, наград⁴¹⁶. Но, в то же время, он с такой же силой и решительностью учит о безусловной необходимости, для человека, Божественной благодати, вместе с тем, что весьма важно для нас, с возможной ясностью определяя и ее отношение к человеческой свободе. По Иринею, человек без благодати то же, что сухая и бесплодная земля, не получающая влаги⁴¹⁷, или дикая, не приносящая добрых плодов, маслина⁴¹⁸. Человек же, через веру получивший благодать Св. Духа, – это, орошаемое водной влагой, и плодоносящее дерево, это, хотя сперва дикая, но после, вследствие прививки, ставшая приносить добрые плоды, маслина⁴¹⁹. На естественный же здесь вопрос, остаются ли при этом целыми и неприкосновенными свобода и личность человека, дается следующий, весьма замечательный ответ: «Подобно тому, как дикая маслина не теряет существа дерева, но изменяет качество плодов и получает другое название, и есть, и называется уже не дикая, но добрая маслина, так и человек, верою привившийся и принявший Духа Святого, не теряет существа плоти, но изменяет качество плодов – дел и получает другое название, означающее его перемену на лучшее, и уже есть и называется не плоть и кровь, а человек духовный»⁴²⁰.

Признавая, таким образом, и в человеке благодатствованном, неприкосновенность и целостность

свободы, св. Иринеи, вместе с тем, достаточно ясно определяет и ее отношение к благодати, а, именно, так определяет, что свобода в сем случае добровольно поставляет себя в должную зависимость от благодати, как высшей Божественной силы, чем, собственно, и обуславливается животворное действие последней и без чего таковым оно не может быть. «Не искусство Божие, – говорит св. Иринеи, – недостаточно, потому что Он (Бог) может из камней воздвигнуть чад Авраама, но тот, кто не покоряется Ему, сам есть причина своего несовершенства. Не свет оскудевает для тех, кто сами себя ослепили, но тогда, как он остается каков есть, сами они, ослепшие по своей вине, находятся во мраке. Потому что свет никого не поработывает насильно, точно также и Бог не принуждает, если кто не хочет принять на себя Его художества»⁴²¹. В другом же месте, противопоставляя людей необлагодатствованных облагодатствованным, так характеризует тех и других, что тогда, как первые, именно, потому, что не покоряются Богу, живут без Духа небесного в ветхости плоти, другие, напротив, по тому самому, что повинуются Богу, получают Духа и ходят в новой жизни⁴²², становясь духовными, потому что Дух Божий живет в них⁴²³. А потому, наконец, св. Иринеи считает возможным, согласно с ап. Павлом, и лишиться Св. Духа по Его получении, почему увещевает верующих соблюдать Его верной и чистой жизнью, дабы не потерять царствия небесного⁴²⁴.

Подобным образом мыслил о благодати и Тертуллиан, который на возражение гностиков, ссылавшихся, между прочим, в подтверждение своего фаталистического учения на слова Спасителя, что тогда, как всякое дерево доброе приносит плоды добрые, худое дерево приносит плоды худые, и, что с терновника не собирают винограда, и с репейника смокв, отвечал, что худое дерево действительно не приносит добрых плодов, если оно остается само по себе без прививки к доброму дереву, но, если оно к нему привьется, тогда станет приносить и плоды добрые. Так точно, по Тертуллиану, и худые люди становятся способными приносить добрые плоды покаяния, если соделаются причастниками Божественной благодати, которая могущественнее природы⁴²⁵.

Между тем, даже Александрийские учителя, несмотря на то, что более, чем кто-либо, вынуждены были вести жаркую и упорную борьбу с фатализмом и, вместе с тем, твердо отстаивать нравственную значимость человеческой свободы, вовсе не думали при этом исключать или подрывать высокое значение христианской благодати, но только находили нужным дать подле нее подобающее место и человеческой свободе. По Клименту Александрийскому, Бог хочет, чтобы человек сам желал и достигал спасения⁴²⁶, и от воли человека зависит, как верить, так и творить доброе, равно, как и делать противное⁴²⁷. Но, тем не менее, человек при осуществлении величайшего добра, к которому обязан непрестанно и неослабно стремиться⁴²⁸, вследствие непрерывных и неодолимых к оному препятствий, имеет постоянную нужду в другой, высшей помощи⁴²⁹, каковую и составляет Божественная благодать, которая, быв подана стремящимся к добру, внушает им добрые мысли, настраивает к добру волю и сообщает ей бодрость и силу к достижению святости⁴³⁰. Потому-то, по Клименту, со стремлением к добродетели всегда необходимо соединить молитву о благодати, способствующей к тому, чтобы достигать, сравнительно высшей степени нравственного совершенства, или истинный гностик никогда не должен престаивать молиться о том, чтобы благодать его не оставляла⁴³¹.

И, по Оригену, хотя все нравственное в человеке обуславливается его свободой⁴³², но, для нравственного его преспеяния необходима Божественная благодать, так – необходима, как для плодоносящей земли необходим дождь и солнечный свет, хотя, с другой стороны, большее или меньшее действие оживотворяющей благодати, в свою очередь, зависит от такого или иного отношения к ней свободы, наподобие того, как и дождь, смотря по тому, какого рода бывает вспашка земли, такой или иной производит в ней плод, или же, как солнечный свет, смотря по тому, на какого рода действует вещество, производит в нем или размягчение (как в воске), или отверждение (как в глине)⁴³³. Находя же нужную восприимчивость в душе человеческой, благодать производит в

ней такого рода внутреннее и глубокое возрождение ее замерших сил, что оно имеет в себе много похожего на чудесное воскресение Лазаря⁴³⁴. Но, возвращая человеку потерянные им, через падение, силы, благодать делает это, отнюдь, не для того, чтобы эти силы оставались бездейственными и опять пришли в состояние усыпления или омертвления, а, напротив, для того, чтобы человек с надлежащим умением и энергией воспользовался ими во благо себе, к своему собственному духовно-нравственному усовершенствованию и спасению. Облагодатствованный человек, поэтому, быв вспомоществуем всегда благодатью, и сам не только не должен оставаться беспечен и небрежен в отношении к своей духовно-благодатной жизни, но, напротив, должен, ввиду высокого своего предназначения, с сугубыми усилиями и рвением подвизаться в ней, подобно тому, как строитель города после молитвенного обращения о помощи к Богу и чувства в себе прилива высшей силы, с усиленной энергией начинает и продолжает свою строительную работу, или, как земледельцы, по испрошении и чувстве подобной же помощи стараются наилучшим образом засеять и запахать землю, или же, наконец, как застигнутые бурей пловцы на море, вместе с мольбами к Богу и подаваемой от Него помощью, напрягают и сами все свои силы, чтобы доплыть до спасительного берега⁴³⁵. Вообще, по Оригену, все, что ни относится к устроению нашего спасения, не совершается ни одной нашей волей без участия благодати, ни одной благодатью, без участия воли, но той и другой совместно и взаимодейственно⁴³⁶. Подобные мысли о, возрождающей человека благодати, и ее отношении к свободе, хотя в более отрывочном виде, встречаем и у св. Киприана. По учению Киприана, «подобно тому, как солнце само собой светит, ручей сам собою течет, дождь сам собою орошает, так сам собою проливается небесный Дух⁴³⁷, но мы столько получаем от избытка благодати, сколько имеем веры, способной к ее принятию»⁴³⁸, и, чтобы не лишиться ее, должны всячески избегать нерадения и стараться пребывать тем, чем быть начали, утверждаясь в Боге всеми силами и всем сердцем, и, с

непреткновенной твердостью, держась пути непорочности и правды⁴³⁹.

Григорий же Чудотворец, свою и древнецерковную веру в Бога-Освятителя, и Его всемогущую благодать, так изображает в следующих, хотя сжатых, но многосодержательных выражениях своего общепринятого символа: «Един Дух Святой, от Бога исходящий, посредством Сына явившийся людям, – жизнь и начало жизни для живущих, святой источник, самая святость и виновник освящения»⁴⁴⁰.

§109. Учение – в IV веке

Этой же верой одушевлялась и руководилась Церковь и в IV веке, выразив ее в самом Вселенском Символе своим словами: (верую) и в Духа Святаго Господа животворящего, в чем сжато было заключено, как то верование, что податель для верующих духовно благодатной животворной силы есть Дух Господь, так и то, что эта сила не есть какая-либо естественная и обыкновенная сила, а есть, именно, особеннейшая Божественная сила Св. Духа⁴⁴¹.

Между тем, это же самое учение Отцы этого периода продолжали раскрывать еще обстоятельнее и подробнее, и, как увидим, продолжали раскрывать в том же духе и смысле, в каком оно было раскрываемо и прежде. А, именно, признавая благодать Св. Духа силой Божественной и, притом, безусловно необходимой для духовного возрождения и преспеяния человека, они, в то же время, не считали ее такой силой, которая не только восстанавливает и укрепляет, но и совершенно заменяет собой волю человеческую. А потому, при всех действиях на человека освящающей благодати, находили возможным и нужным допустить свою долю участия и со стороны человеческой свободы, чем, между прочим, и объясняется, как то, почему, готовая ко всем прийти на помощь благодать, не всеми принимается, так и то, почему из, принимающих благодать, в одних она является плодотворной более, а в других менее, одними приумножается, а другими умалется или вовсе утрачивается.

Так, например, по учению св. Кирилла Иерусалимского, обетованный всем Дух Святой не имеет лицеприятия, так как ищет не достоинств, но душевного благоговения, – чтобы только каждый уготовал себя к принятию небесной благодати⁴⁴². «Подобно тому, как свет одним своим лучом все озаряет, так и Св. Дух просвещает, имеющих очи, почему, если кто, слепотствуя, не бывает сподоблен благодати, то пусть укоряет в этом не Духа, а свое неверие»⁴⁴³. Если же, по Кириллу, и при первоначальном действии благодати необходимо, по крайней

мере, не противодейственное участие со стороны человеческой свободы, то тем уместнее и нужнее это участие после духовно-благодатного возрождения человека, или, как он выражается, духовного его привития ко святой лозе. «Если, – говорит он, – пребудешь на лозе, то возрастешь, как ветвь плодовая, а, если не пребудешь, истреблен будешь огнем... Божие дело насаждать и напоевать, а твое приносить плод; Божие дело – даровать, а твое – принять и соблюсти⁴⁴⁴. Будь прилежен к службам Божиим и по принятии благодати; если хорошо это, пока ты не приял, то ужели перестанет быть хорошим после даяния? Если, пока ты не был правым, полезно было для тебя орошение и возделывание, то не гораздо ли полезнее это будет по насаждении»⁴⁴⁵.

И по Василию Великому, «хотя Дух Святой, без Которого ничье не возможно освящение⁴⁴⁶, все наполняет Своей силой, однако же, сообщается одним достойным, и не в одной мере приемлется ими, но Свое действие разделяет Он по мере веры... или соответственно собственной приемлемости каждого⁴⁴⁷... равно, как и на сердцах помышления пишет более или менее, смотря по мере широты сердца, и явственнее или незаметнее, соответственно мере предуготовительной чистоты»⁴⁴⁸. От свободы человека, также, по Василию, зависит, как сохранение и приумножение, так и потеря благодати. Потому что, по его словам, те, которые, быв запечатлены в день избрания Духом Святым, сохранили чистым и целым принятый ими начаток Духа, услышат (от Господа): *добре, рабе благий и верный, о мале Ми был еси верен, над многими тя поставлю* (Мф. 25:21), тогда как, наоборот, те, которые огорчили Духа Святого лукавством начинаний своих или ничего не приобрели к данному, будут лишены и того, что получили, а благодать отдается другим⁴⁴⁹.

То же самое, можно сказать, даже прямее и определеннее, повторяют далее св. Григорий Богослов и св. Иоанн Златоуст. По Григорию Богослову, хотя Сам Дух Святой призывает нас (в крещении) для новой во Христе жизни⁴⁵⁰, и, хотя самое призвание к ней и ее пожелание и, затем, утверждение и преспеяние в ней зависят от Божией помощи, но, тем не менее,

не оказывается безучастной во всем этом и человеческая свобода, со стороны которой потребны, как расположение к принятию благодатной жизни, так и усилия к ее сохранению и приумножению. Одним словом, «надлежит, чтобы дело спасения зависело, как от нас, так и от Бога»⁴⁵¹. Потому-то, между прочим, св. Григорий слова ап. Павла к римлянам: *ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога* (Рим. 9:16), объясняет в таком смысле: ни хотящаго, то есть не одного хотящего, ни текущаго только, но милующаго Бога⁴⁵². Потому-то он, сравнивая возроденного, то с исцеленной хананеянкой кровоточивой, то с исцеленным расслабленным, то с воскрешенным Лазарем и очищенными прокаженными, дает следующие наставления: «Храни же очищение, чтобы опять не стать кровоточивой... Ты взят от одра, или, лучше, сам взял одр, бойся же опять слечь на одр, а иди, помня заповедь: *се здрав еси, ктому не согрешай, да не горше что ти будет* (Ин. 5:14)... *Лазаре, гряди вон* (Ин. 11:43), сказано было тебе, лежавшему во гробе... и ты вышел, не четырехдневный, но многодневный, не омертвей же снова, не пребывай с живущими в гробах, и не связывай себя пленицами собственных грехов, так как неизвестно, восстанешь ли опять из гроба... Если ты доселе покрыт был проказою, т. е. безобразием порочной жизни, а теперь, очистившись от гнойного вещества, принял вид здоровый... то остерегайся, чтобы опять не поразиться проказою, и чтобы в теле твоём не произошло неизлечимого расстройства»⁴⁵³. Потому-то св. Григорий и, сказанные Спасителем по поводу просьбы матери сынов Зеведеев, слова: *еже сести одесную Мене и ошуюю Мене, несть Мое дати, но имже дано есть* (Мф. 20:23), так изъясняет: «К словам – имже дано есть, присовокупи: то есть достойным, а то, чтобы стать достойными, не только получили они от Отца, но и сами себе дали»⁴⁵⁴.

И по Златоусту, хотя все, что человек ни имеет и ни делает доброго, не исключая и самой веры, зависит от благодати Божией⁴⁵⁵, но, с другой стороны, оно же зависит и от самой его воли, без стремления к добру которой и при лености ее, и дремоте ничего подобного быть не может,— потому что, хотя Бог

хочет, чтобы все спаслись, но Он никого к тому не принуждает⁴⁵⁶. С этой стороны, и все спасение не есть дело одного милующего Бога, но, в некоторой доле, хотящего и текущего человека⁴⁵⁷. В этом отношении и от воли самого человека зависит, как вера⁴⁵⁸, пожелание и избрание доброго, так и самое совершение последнего при помощи благодати. Если, по словам Златоуста, все в деле спасения приписывается Богу, то это объясняется тем же, почему, например, иногда, архитектору приписывают постройку дома, несмотря на то, что при этой постройке трудились многие рабочие и сам давал для этого материалы хозяин. Бог не восхотел, чтобы все в спасении зависело от Него одного, дабы не оказалось, что Он награждает без причины, но не восхотел, также, и того, чтобы все зависело от нас, дабы мы не впали в гордость⁴⁵⁹.

Но особеннейшего, заслуживает, внимания учение пр. Макария Египетского, как о необходимости в деле спасения человека благодати, так и личного участия его свободы. По учению Макария, падший человек такой неисцельной поражен был болезнью, что от нее мог быть уврачеван только силой небесного и Божеского естества, или даром Духа Святого⁴⁶⁰, почему, если не сподобимся всыновления высшей помощью, то всеу будем трудиться, как далеко отстоящие от силы Божией⁴⁶¹. Но это, по Макарию, вовсе не значит, чтобы человек настолько был поврежден в своих силах, чтобы не мог даже пожелать и принять Божественной помощи, а, напротив, он может и должен это делать, иначе останется навсегда не исцелен.

«Некоторые, – говорит он, – быв введены лжеучением в обман, несправедливо утверждают, что, будто бы, человек совершенно умер (нравственно), так что ровно ничего не может делать доброго. Хотя младенец бессилен сам что-либо сделать и не может на своих ногах подойти к матери, однако же, он, ища матери, движется, кричит и плачет. И этим мать сжимается над ним и бывает рада тому, что он с таким усилием и воплем ищет ее. А, так как младенец не может прийти к ней, то сама мать, преодолеваемая за долгое его искание любовью, подходит к нему, и с большой нежностью берет, ласкает и

кормит его. То же самое делает и человеколюбивый Бог с душою, которая приходит и взыскует Его»⁴⁶².

«Как жена (хананеянка), – в другом месте говорит св. Макарий, – хотя не могла исцелиться и оставалась язвенною, однако же, имела ноги, чтобы прийти ко Господу, и, пришедши, получить исцеление, а также, подобно тому, как (иерихонский) слепец, хотя не мог прийти и приступить ко Господу, вследствие своей слепоты, однако же, послал к Нему, потекший быстрее вестников, свой вопль: *сыне Давидов, помилуй мя* (Мк. 10:47), и через таковую веру получил от, пришедшего к Нему и даровавшего прозрение Господа, исцеление; так и душа, хотя изъязвлена язвами постыдных страстей, хотя отемнена греховною тьмою, однако же, имеет волю возопить ко Иисусу и призывать Его, чтобы пришел Он и сотворил душе вечное избавление. И, как тот слепец, если бы не возопил, и та кровоточивая, если бы не пришла ко Господу, не получили бы исцеления, так и, если кто по собственной воле и со всецелым расположением не приступит ко Господу и не будет умолять Его с несомненной верой, то не получит (духовного) исцеления»⁴⁶³.

Причина, следовательно, и вина тому, почему не каждый человек надлежаще пользуется благодатью, заключается не в Боге, Который и независимо от искания Его человеком и Сам со, свойственной Ему, любовью и благостью всегда побуждается и располагается к тому, чтобы прилепиться к его душе и быть с ней един дух⁴⁶⁴, а в самом же человеке, в его свободной, к избранию доброго или худого, воле. Потому что «природа наша удобоприемлема и для добра, и для зла, и для Божией благодати, и для сокровенной силы; но она не может быть приневоливаема»⁴⁶⁵.

От свободы же человека, по Макарию, зависит и сохранение, и преспеяние, равно, как ослабление и утрата духовно-благодатной жизни. Потому что, по его словам, тогда как те души, которые, по получении благодати, еще с большей алчностью и с большим усилием взыскуют небесного, сподобляются свободы от страстей и достигают полного благодатного единения с Богом, души ленивые и не терпящие трудов, наоборот, в своей благодатной жизни мало-помалу

окрадываются пороком, и даже лишаются той благодати, какой сподобились⁴⁶⁶.

Так учили, как о необходимости в спасении благодати, так и об отношении ее к человеческой свободе, с предположением, при этом, ее всеобщности или для всех общедоступности, и западные Отцы и Учители Церкви св. Иларий⁴⁶⁷, св. Амвросий⁴⁶⁸, а также бл. Иероним⁴⁶⁹.

§110. Учение после IV века на Западе

Так учил до борьбы своей с Пелагием по вопросу о благодати и бл. Августин. Но впоследствии, увлеченный этой борьбой, он много изменил свой взгляд на отношение благодати к свободе человека, что осталось не без вредных последствий, если не на Востоке, то на Западе. Пелагий, как известно, руководясь тем опасением, что излишняя надежда на благодать Божию может служить поводом к нравственной беспечности и развращенности, поставил для себя задачей возвысить в деле спасения человека значение его нравственной свободы и самодеятельности. Но, в преследовании этой цели, он зашел слишком далеко, ставши утверждать, что не только в каждом человеке есть способность и силы к добру, но, что эта способность и силы нисколько (прародительским грехом) не повреждены, а, напротив, находятся в таком здоровом или нормальном состоянии, что человек не только сам собою может творить доброе, но даже может достигать совершенной святости, лишь бы только твердо и решительно захотел того и навсегда оставался непреклонным в своем решении⁴⁷⁰. Вслед же за сим, Пелагий, если не безусловно отверг всякую нужду для человека в благодати, то оставил за ней только значение вспомогательного или, облегчающего труд человека, пособия, и то, пособия более внешнего, чем внутреннего. Так как под благодатью Пелагий с своими сторонниками разумел, то возбуждающий к добру откровенный закон, учение Христово и Его пример⁴⁷¹, то даруемое во Христе всем прощение грехов, состоящее в одном их невменении⁴⁷², то, заслуживаемое человеком и сообщаемое Богом разнообразными способами, просвещение его ума⁴⁷³.

Все это, понятно, было новым и совершенно несогласным с учением древней Церкви лжеучением. А потому, для его ниспровержения требовалось одно, – с непоколебимой твердостью и решительностью противопоставить ему древнецерковное учение, как о наследственной порче и, отсюда, слабости сил природы человеческой, так и

необходимости для человека благодати, как туне подаваемой Богом сверхъестественной и внутренне-возрождающей силы, что, именно, и сделано было Поместным Карфагенским Собором (418 г.), вместе с тем, осудившим и самую ересь Пелагия с его сторонниками⁴⁷⁴.

Но бл. Августин этим не ограничился в своем опровержении пелагианства и в защите церковного учения о благодати, а перешел далеко за пределы справедливого и должного со стороны поборника церковной веры. Чтобы всецело защитить и оправдать необходимость благодати, он в своем учении о следствиях греховной наследственной порчи допустил ту, ничем не оправдываемую крайность, что стал утверждать, будто бы, падший человек настолько поврежден, что в нем не только воля сделалась более склонной ко злу, чем к добру, но даже вовсе потерялась в воле всякая способность к добру, при одном неотразимом влечении ко злу⁴⁷⁵. Вслед за сим, Августин, естественно, должен был допустить и то, что, если человек может быть спасен, то не иначе как одной только, без его свободного участия, действующей благодатью и, что поэтому, если кому подается благодать, то она действует в нем сама собой непреодолимо, производя в нем, сперва, самую добрую волю, а затем, веру, добрые дела и все нужное для его спасения⁴⁷⁶. А, так как непреодолимо действующая благодать Божия необходимо должна спасать тех, которым подается, а, между тем, как показывает опыт, весьма многие не спасаются, то Августин, наконец, вынужден был допустить и то, что благодать Божия дается не всем людям, а только одним избранным, или только тем, которых Бог, единственно, по Своей милости еще от вечности предопределил спасти, вместе с тем, остальных определив предоставить их собственной, заслуженной их греховностью, участи⁴⁷⁷.

Такого рода столь крайние воззрения Августиновы на благодать и свободу, хотя могли быть объясняемы и, отчасти, извиняемы его увлечением в борьбе с пелагианами, но ни в каком случае не могли быть вполне оправдываемы, так как стояли в совершенном противоречии с учением откровенным и древнецерковным. Тем не менее, время от времени появлялись

на Западе и такие строгие приверженцы учения Августина, которые готовы были, и на самом деле принимались защищать и оправдывать все означенные его мнения, но они всякий раз встречали равносильных себе противников, вследствие чего, само собой понятно, учение Августина о благодати в своем настоящем виде не могло получить господственного значения в Западной Церкви. Так, на первых же порах против этого учения с особенной силой восстали, так называемые, полупелагиане (из монастырей адрументского и южногалликанских), которые, почитая несообразностью, как одним только избранным подаваемую, так и непреодолимо действующую благодать, твердо настаивали, как на общедоступности для всех благодати, так и на необходимости совместного с действиями благодати живого и деятельного участия свободы на всех ступенях духовно-благодатной жизни, к которой первый шаг, обыкновенно, приписывали решению воли⁴⁷⁸.

На защиту же учения Августина выступили, между другими, Проспер, Фульгенций и Люцид. Но первые два, поставляя на вид своим противникам, что они неправильно понимают это учение, и, сами передавая его в значительно смягченном виде, этим самым уже обнаруживали его несостоятельность. Последний же, когда стал защищать и отстаивать учение Августина во всей его силе и со всеми крайними его выводами, возбудил против себя самую упорную и ожесточенную полемику со стороны Викентия Лиринского, Геннадия и Фавста, которая окончилась только низложением его лжеучения на Арелатском соборе⁴⁷⁹. Этим же впоследствии (в IX в.) покончили и попытки Готшалка восстановить во всей чистоте и силе учение Августина, как о безусловном предопределении, так, совместно с сим, и о партикулярной и непреодолимой благодати⁴⁸⁰.

Между тем, и более выдающиеся схоластические богословы, большей частью не разделяли крайних воззрений Августиновых на отношение благодати к свободе, хотя некоторые из них очень мало оставляли здесь места для свободы. Так, например, Ансельм⁴⁸¹, Бернард⁴⁸² и Альберт Великий⁴⁸³, признавая безусловную необходимость, в деле

спасения, благодати, в то же время, находили нужным сохранить здесь некоторую долю участия и за человеческой свободой. Гюго же (Сент-Виктор), хотя волю человеческую в ее отношении к благодати сравнивал с игральным инструментом, который вначале, когда артист его настраивает, является совершенно бездейственным, и только когда артист станет на нем играть, выражает некоторое свое содействие через издавание звуков, но в других местах, по-видимому, предоставлял за ней более деятельное участие⁴⁸⁴. Подобным образом, еще более склоняясь в пользу воззрения Августинова, учил о благодати Петр Ломбард⁴⁸⁵, а Фома Аквинский почти всецело воспроизвел это воззрение в своем учении, как о безусловном предопределении, так и непреодолимой благодати⁴⁸⁶, но его учение встретило для себя сильный протест и отпор в Дунс-Скоте, который, хотя и сам не избежал крайности, ставши утверждать, что каждый человек, как вследствие падения не потерявший целостности своих естественных сил (*pura naturalia*), а только утративший сверхъестественную праведность, может и должен творить все естественно доброе и этим заслуживать себе благодать, а также, что благодать только так относится к человеческой воле, как ездовик с уздами к, правимой им, дикой лошади⁴⁸⁷, однако же, не маловажную для Западной Церкви услугу оказал тем, что положил твердую преграду к распространению здесь еще более крайнего воззрения своего противника.

Только в протестантстве, и то на первых порах, вполне сочувственно и во всей строгости и силе принято было, вместе с учением о безусловном предопределении, учение о, подаваемой одним предопределенным и непреодолимо спасающей, благодати. Вскоре же, вслед за отложившимся от него Меланхтоном, число приверженцев его настолько сократилось, что успело из себя организовать только, сравнительно, небольшое общество, получившее название общества реформатского.

§111. Учение после IV века на Востоке

Между тем, на Востоке, как в V, так и в дальнейших веках, никаких не поднималось недоумений и споров по вопросу о благодати, и даже в западных, по сему предмету, спорах восточные пастыри почти никакого не принимали участия. Тем не менее, по вызову обстоятельств они и об этом высказывали свои суждения, строго, в сем случае, держась прямого и определенного древнецерковного учения о благодати.

Так, на Третьем Вселенском Соборе они, как можно видеть из соборного послания⁴⁸⁸, вместе с заблуждением Несториевым, осудили, между прочим, и лжемудрование Целестиево, каковое осуждение должно было косвенно касаться и самого Пелагия, которого Целестий был учеником и распространителем его лжеучения. Но еще прямее и яснее они выразили свой суд над лжеучением Пелагиевым, относительно благодати на Шестом Вселенском (Трульском) Соборе⁴⁸⁹, приняв на нем, между другими постановлениями 9-го Поместного Карфагенского Собора, и, направленные прямо против Пелагия, вероопределения, относительно, как безусловной необходимости, для спасения, благодати, так и самого понятия благодати, не как силы только внешней и сообщающей одно внешнее благо – прощение или невменение грехов, а, как особеннейшей сверхъестественной силы, действующей на всю внутренность души, не только на ум, но и на волю, и потому, дающей душе не одно прощение грехов, а, производящей в ней, действительное от них очищение, а, вместе с тем, и внутреннее обновление или возрождение.

Между тем, что касается до вопроса об отношении благодати к свободе, то они по-прежнему, признавая невозможным спасение человека, как собственной волей человека, так и одной благодатью без участия человека, с прежней ясностью и определенностью учили о необходимости совместного участия и действия, как благодати, так и свободы человека на всех путях спасения и степенях духовной жизни, почему были совершенно чужды мнения о возможности, как

партикулярной, так и непреодолимой благодати. Так, например, по св. Кириллу Александрийскому (отчасти, современнику Августина), хотя благодать, безусловно, необходима для немощного человека и Богом ему подается, но она не действует необходимо, потому что, хотя Бог желал бы не допускать нас ни до чего злого, но это случается тогда, когда мы, прогневая Его, сами собой, по своей вине, подвергаемся злу⁴⁹⁰, так как мы имеем возможность по произволению избирать и делать угодное (Богу) и в состоянии сохранить свободную и непринужденную склонность в ту и другую сторону, т. е. ко злу или к добру⁴⁹¹.

И по Феодориту, хотя только при помощи благодати можно подвизаться, победить и сподобиться похвал о Христе⁴⁹², но Бог никого не доводит до необходимости преуспевать в добродетели, равно, как и делать зло⁴⁹³.

Но особенного внимания заслуживает учение св. Исидора Пелусиота, об отношении благодати к свободе человека. По Исидору Пелусиоту, хотя человеческая природа зла, но зла не всецело⁴⁹⁴, хотя есть ожесточенные сердцем и противящиеся своему собственному спасению, но они не лишены возможности или способности воспользоваться предлагаемым им от Бога врачевством. Потому-то, несмотря на ожесточение и противление некоторых, благодать Божия призывает их ко спасению и, тотчас, приходит к ним со своим врачевством на помощь, лишь только в них замечается хоть какая-либо к тому расположенность и готовность, и только тогда оставляет их совершенно, когда ничего подобного в них не находит⁴⁹⁵. На вопрос пресвитера Афродисия: по какой причине благодать Божия нисходит не на всех, св. Исидор отвечал ему следующим: «Знай же, что это бывает потому, что она испытывает, сперва, произволение, а потом нисходит. Потому что, хотя она и благодать, но изливается не беспричинно, а соразмеряясь с приемлющими, – и истекает в такой мере, в какой найдет вместительным представленный ей сосуд веры. Если бы же она не требовала, сперва, зависящего от нас, то нисходила бы на всех. Но, так как она испытывает произволение и после этого уже приходит, как было и со

Всеславным Павлом, о котором сказано: сосуд Ми избран есть сей (Деян. 9:15), то на одних нисходит и пребывает на них, от других же отступает, а на иных не нисходит и первоначально»⁴⁹⁶. В письме же к Сирону он пишет: «И люди, обыкновенно, оказывают свое внимание и помощь тем, которых видят не спящими и не ленивыми, но готовыми, расположенными и желающими делать все нужное. Как же ты, который непробудно спишь и не заботишься о своем спасении, просишь себе какого-то неодолимого споборения и огорчаешься, его не получая. Пусть предшествует, – что – в твоих силах, тогда последует и зависящее от Божественной помощи... Потому что эта, воздвигающая спящих и побуждающая нехотящих, помощь не оставит тех, которые сами собою избрали добродетель, а еще поможет им, и преспеяние их приведет к счастливому концу»⁴⁹⁷. Одним словом, по Исидору, благодать не сама собою спасает человека, а спасает, как бы, «срастворяясь с человеческим усердием»⁴⁹⁸.

И по Дамаскину, хотя благодать необходима, но она подается верующему, по мере его веры и предварительного очищения⁴⁹⁹ и действует в нем не сама по себе, а совместно с его волей, так что «выбор добрых дел зависит от нас, а конец их от Божия содействия»⁵⁰⁰, причем, нерушимо сохраняется свобода, и добродетель является непринужденной⁵⁰¹.

Подобным воззрением на отношение благодати к свободе руководились и позднейшие восточные Пастыри и Учители, что яснее всего можно видеть из, состоявшегося на Иерусалимском Соборе в 1672 году, исповедания веры (получившего название Послания восточных патриархов), в котором, между прочим, относительно благодати, читаем следующее: «Хотя человек и прежде возрождения может по природе быть склонным к добру, избирать и делать нравственное добро, но, чтобы, возродившись, он мог делать добро духовное, для сего нужно, чтобы благодать предваряла (его) и предводила (им)...⁵⁰² Бог (поэтому) предварительно подает просвещающую благодать... но не уничтожая свободной воли человека, а предоставляя ей повиноваться или не повиноваться ее действию... (Потому-то) желающие свободно покоряться ей и исполнять ее повеления,

необходимо нужные, получают и особенную благодать, которая, содействуя, укрепляя и постоянно совершенствуя их в любви Божией..., оправдывает и делает (ко блаженству) предопределенными, те же, напротив, которые не хотят повиноваться и следовать благодати и потому не соблюдают заповедей Божиих, но, следуя внушениям сатаны, злоупотребляют своей свободой, данной им от Бога, с тем, чтобы они произвольно делали добро, предаются вечному осуждению»⁵⁰³.

О вере, как подчиненном и восприимчивательном начале в освящении человека

§112. Учение откровенное

Таким образом, освящающая благодать, как мы сейчас видели, и по учению Откровения и Церкви ничуть не исключает собою личного участия со стороны человека в деле его освящения, а, напротив, его необходимо предполагает и требует. Какое же, именно, требуется здесь со стороны человека участие, и в каких формах или видах оно может и должно выражаться и осуществляться? Это участие, как оно изображается в Писании, по своему существу, есть ничто иное как вера, которая, хотя здесь признается и даром или делом Божиим, потому что ей вспомоществует и Сам Бог (Ин. 6:43; Флп. 1:29; Еф. 2:8; 1Кор. 12:3), но, в то же время, везде изображается и, как лично свободное дело самого человека, точно также, вполне зависящее от него, как и неверие, а потому, она всегда требуется от него, как необходимое условие и признак его свободного участия на всем пути его освящения и спасения, так что без этого представляется немислимым истинный христианин, а также, возникновение и применение в нем духовно-благодатной жизни.

Так, Сам Иисус Христос, хотя по поводу исповедания Петром веры в Него, как Сына Бога живаго, выразился, *что это открыли ему не плоть и кровь, а Его Отец, сущий на небесах* (Мф. 16:16, 17), но, в то же время, с совершенной ясностью таковую, в других, веру признавал, при Своем к тому содействии, и их собственным делом, вполне зависящим от их личной свободы. На вопрос иудеев: что нам делать, чтобы мы могли творить дела Божии, Он так отвечал: *се есть дело Божие, да веруете в Того, егже посла Отец* (Ин. 6:28, 29), т. е. такое дело, которое они сами, действительно, могут совершить, если только, поистине, решились творить дела Божии. Уча же, что Он сошел с небеси не для того, чтобы творить Свою волю, а волю пославшего Его Отца, и, что воля пославшего Его Отца в том, именно, заключалась, *да всяк видяй Сына и веруяй в Него, имать живот вечный* (Ин. 6:38–40), вот какой произнес Он приговор о тех, которые не уверовали в Него и

пославшего Его: *аще не бых пришел и глаголах им, греха не быша имели, ныне же не имут вины о гресе своем* (Ин. 15:22). Если же, по слову Спасителя, так неизвинительно были виновны те, которые, видев Его, не уверовали в Него, то, понятно, что таковое ожесточенное неверие зависело не от кого-либо иного, как от них самих, равно, как от них же самих всецело зависело, подобно другим, уверовать в Него, чего, однако ж, они не захотели сделать.

Такой, а не иной, смысл заключают в себе и сказанные Иисусом Христом Никодиму слова: *веруяй в Онъ (Сына) не будет осужден, а не веруяй уже осужден есть, яко не верова во имя едиnorodнаго Сына Божия* (Ин. 3:18. Сравн. ст. 36).

Между тем, Иисус Христос и прямо требовал от Своих последователей не иной какой-либо, а чисто свободной и искренней веры, как для вступления в Свое царствие, так и для получения здесь спасения. *Приблизися царствие Божие*, – так учил Он, – *покайтесь и веруйте во Евангелие* (Мк. 1:15), *аще не покаетесь, погибнете* (Лк. 13:3). Требуемая в сем случае Спасителем, соединенная с покаянием, вера, что само собой понятно, должна была быть ничем иным, как делом свободного избрания и решения, вполне зависевшим от человеческой воли. Уча затем о необходимости приятия верующими, имевшего оживотворить их жизнь, Духа Святого и, вместе с тем, о вере, как необходимом условии к Его приятию, Христос вот в каких чертах образно представил эту веру, ясно указав на полную ее свободу: *аще кто жаждет, да приидет ко Мне и пьет; веруяй в Мя, якоже рече писание, реки от чрева его истекут воды живы* (Ин. 7:37–39). В таких же точно чертах Он изобразил ту веру, какая имела потребоваться для спасения, от всех народов, когда, посылая учеников Своих на проповедь, так сказал им: *шедше в мир весь, проповедите евангелие всей твари. Иже веру имет и крестится, спасен будет; а иже не имет веры, осужден будет* (Мк. 16:16).

Так учили о вере и Апостолы, признавая ее не только даром Божиим, но и делом личной свободы человека, хотя, по ап. Павлу, вера – от слышания, а слышание от слова Божия, но причина тому, почему одни уверовали, а другие – нет,

заклучалась в воле человеческой, по которой первые послушались благовествования, а последние не послушались, о чем предсказал еще Исаия, так говоря: *Господи, кто верова слуху нашему* (Рим. 10:16, 17; Ис. 53:1), *одебеле бо сердце людей сих, и ушима тяжко слышаша, и очи свои смежиша, да не како увидят очима, и ушима услышат, и сердцем уразумеют и обратятся* (Деян. 28:24, 27; Ис. 9:9, 10). Тот же Апостол, по учению которого вера, безусловно, необходима, как вначале, так и во все продолжение дела освящения человека, так как мы ею и оправдываемся или получаем очищение от грехов (Рим. 5:1; 3:25), и получаем доступ к благодати (Рим. 5:2), сподобляясь Духа Святого (Гал. 3:2, 5), и постепенно возрастаем в духовной жизни (Рим. 1:17; Еф. 4:29), эту самую веру признавал собственным достоянием верующих (1Сол. 3:7, 10), почему и наставлял их, чтобы они дорожили этим своим приобретением, чтобы бодрствовали и стояли в вере (1Кор. 1:13), и не только в ней не изнемогали (Рим. 14:1), а, напротив, превозмогали и возрастали (2Сол. 1:3; 2Кор. 10:15; 13:5).

Но, что же такое, по своему существу, вера, как изображается она в учении Христовом и апостольском?

Прежде всего, она есть, соединенное с доверием, принятие за истину того, что открыто было Христом, как, вообще, о Боге, так, в особенности, о Нем Самом, как посланном Отцом Его Сыне и Искупителе мира. Такое, именно, главным образом, соединялось понятие с верою, когда, например, Иисус Христос требовал от иудеев веры в Себя, как посланного Отцом Сына Божия, во что одни из них веровали, тогда как другие не веровали (Ин. 3:5–8), или, когда впоследствии, посылая Своих учеников в мир с заповедью научить все народы тому, чему Сам их учил, к этому присовокупил: *уже веру имет... спасен будет, а уже не имет веры, осужден будет* (Мк. 16:16. Мф. 28:20). Такое же, конечно, по преимуществу, соединялось понятие с верою, когда и Апостолы тех из иудеев и язычников, которые с полным доверием принимали их благовестие, называли и признавали уверовавшими, тогда как, наоборот, противящихся их слову считали неверующими (Деян. 4:4; 8:12–13, 37; 9:42; 11:21; 13:12, 48; 15:7), или, когда св. Иоанн, написав свое

Евангелие, так объяснил его цель: *сия же написана быша, да веруете, яко Иисус есть Христос Сын Божий (Ин. 20:31)*, или же, когда ап. Павел так учил, между прочим, о вере: *вера от слуха, слух же глаголом Божиим (Рим. 10:17)*, *есть же вера уповаемых извещение, вещей обличение невидимых (Евр. 11:1)*.

Но, вышеозначенное понятие веры, далеко еще не обнимает и не определяет собою всей ее сущности и силы. Оно определяет более внешнюю и случайную сторону веры, чем сторону ее внутреннюю и первоосновную, а, между тем, последняя и составляет самое главное и существенное в вере, без чего она и не может быть признана самой верой, конечно, в истинном смысле сего слова. Так как, по словам Самого Спасителя, сказанным в изъяснение притчи о сеятеле, можно, услышавши слово Божие, с радостью его принимать без имения для него в себе корня, а потому, веровать только временно, до какого-либо искушения, когда таковая вера сама собой должна исчезнуть (Лк. 8:13. Сравни. Ин. 12:42). Что же, спрашивается, составляет внутреннюю сторону веры, и где ее должен быть корень? Ответ на это находим в той же притче Спасителя о сеятеле, где Он, объясняя, что такое означает семя, упавшее на добрую землю, говорит, что это суть те, которые, услышав слово, хранят его в добром и чистом сердце (Лк. 8:15). По точному смыслу заключающейся здесь мысли, не та истинная и плодотворная вера, которая ограничивается одним чисто внешним и поверхностным принятием слова Божия, а та, которая, принимая слово Божие, в то же время, углубляет и вкореняет его в сердце, давая ему через это возможность проникнуть всю душу человека до самых глубоких ее основ.

Потому-то и Апостолы, располагая своей проповедью слушателей к вере Христовой, всегда предполагали, а, иногда, и прямо высказывали, что эта вера должна быть верованием от всего сердца (Деян. 8:37), а не заключаться в одном наружном и холодном согласии разума. Касаясь сего, апостол Павел писал: *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 исповедуется во спасение (Рим. 10:9, 10)*.

Итак, вера, как изображается в Откровении, будучи всецелым принятием открытого Сыном Божиим о Боге и о Нем Самом, есть, вместе с тем, нераздельно и глубоко сердечное его принятие и усвоение. Но, будучи таковой, по своему существу, верой, она есть, далее, совместно с сим, всецелое влечение и устремление верующей души к высочайшему предмету своей веры – Богу или, что то же, любовь к Нему, возводящая ее до внутреннего и живого, с Ним, общения и единения. Потому что, по учению ап. Иуды, вера служит основанием, на котором должна созидаться и сохраняться любовь Божия (Иуд. ст. 20 и 21), а по ап. Павлу, она служит тем средством, при помощи которого верующий прививается к святому, духовноблагодатному корню и, подобно ветви, стоит на нем, почерпая, конечно, при этом из него нужную для себя жизненность и силу (Рим. 11:16–20).

Итак, спасающая или оправдывающая вера, как она изображается в Откровении, не есть что-либо, мимолетно проходящее мимо души и касающееся только ее поверхности, а есть, напротив, постоянно пребывающее и, притом, глубоко внутреннее настроение души, обнимающее собою и проникающее все ее существо, и, следовательно, не только ум, но и сердце, и волю, а потому, она заключается не в одном только согласном с Богооткровенной истиной мыслительном процессе, а во, всегда настроенной, согласно с открывшейся волей Божией, всей внутренней душевной жизнедеятельности, почему, всегда необходимо выражается вовне в соответственных действиях или добрых делах, так что без этого и не мыслима истинная вера, и таковой не может быть признана.

Так, по слову Самого Господа, те только истинно верующие, которые, слыша слово Божие, хранят его в добром и чистом сердце и, подобно семени, посеянному на доброй земле, приносят плод в терпении (Лк. 8:15). Потому-то Он от Своих последователей вместе с верой требовал покаяния (Мк. 1:15), самоотвержения (Мф. 16:24) и любви (Мф. 10:37), потому-то Он, тогда как всякого, слышащего и исполняющего Его слово, уподоблял благоразумному мужу, построевавшему свой дом на

камне, наоборот, всякого, слышащего Его слово и не исполняющего его, сравнивал с безрассудным человеком, создающим дом свой на песке (Мф. 7:24–27), и, еще прямее и яснее выражая Свою мысль, так учил о сем: *не всяк глаголяй Ми, Господи, Господи, внидет в царствие небесное, но творяй волю Отца Моего, Иже есть на небесех* (Мф. 7:21).

Эту же мысль о вере ап. Иоанн передает в следующих своих выразительных изречениях: *глаголяй, яко познал Бога, и заповеди Его не соблюдает, ложь есть, и в сем истины несть* (1Ин. 2:4), *не любяй не позна Бога, яко Бог любви есть* (1Ин. 4:8).

Если же ап. Павел учил: *мыслим убо верую оправдаться человеку, без дел закона* (Рим. 3:28; Гал. 2:16), то, в сем случае, он противопоставляет вере только такого рода дела, которые совершались без веры и которыми одними думали оправдаться иудеи, независимо от веры, но дел веры или, такого рода, дел, которые имели проистекать от веры, он не только не отрицал, но считал их необходимой принадлежностью веры, признаваемой им не за одно только чисто внешнее или историческое принятие истины, а за живое и деятельное начало новой духовно-благодатной жизни. Потому-то Он так учил о верующих и Себе Самом: *вси бо вы сынове Божии есте верую о Христе Иисусе* (Гал. 3:26), *живу же не ктому аз, но живет во мне Христос, а еже ныне живу во плоти, верую живу Сына Божия, возлюбившаго мене и предавшаго Себе по мне* (Гал. 2:20). Потому-то о самой вере он так учил: *о Христе Иисусе ни обрезание что может, ни необрезание, но вера любовию споспешествуема* (Гал. 5:6); *аще имам всю веру, яко и горы престаиваю, любви же не имам, ничтоже есмь* (1Кор. 13:2).

Апостол же Иаков, как бы, продолжает и, вместе с тем, еще яснее раскрывает и точнее определяет учение Павлово об оправдывающей вере, как о живом и деятельном, а не безжизненном и бесплодном христианском начале. По его воззрению, истинная и оправдывающая человека пред судом Божиим вера – не та, которая заключается в одних словах и не переходит в дела, а та, которая содействует делам и в делах сама достигает своего преспеяния или совершенства (Иак.

2:22). Только такая вера представляет собою внутренне-жизненное органическое единство, похожее на то, какое представляет из себя телесный, душою одушевляемый, человеческий организм, *вера же без дел* (конечно, дел, долженствующих истекать из веры) *мертва есть, якоже тело без духа мертво есть* (Иак. 2:26).

§113. Учение древнеотеческое

Так учили о вере в ее отношении к освящению человека, начиная с мужей апостольских, и все древние Отцы и Учители Церкви. И они под истинной спасающей верой разумели не одно только внешнее принятие учения Христова, но, главным образом, соединенное с ним искреннее и постоянное влечение души к Богу при соответствующем, конечно, воздействии на нее со стороны Самого Бога. А потому, совместно с сим, смотрели на веру, как на дело благодати Божией и участие личной свободы человеческой, и признавали ее таким жизнедеятельным началом, которое, собою проникая и оплодотворяя всю душу человека, естественно и необходимо должно, насколько представляется к тому возможность, вынашиваться и в добродетельной или Богоугодной жизни, чего, если бы не было, то это было бы ясным признаком отсутствия в верующем истинной Христовой веры.

Так, например, св. Варнава, приписывая вере, как посреднице благодати Духа Святого, такую зиждительную силу, что она воссозидает собою верующего в храм Божий⁵⁰⁴, в то же время, довольно здесь места предоставлял и личному, живому и деятельному участию со стороны человека, вследствие чего, между прочим, так учил: «Будем внимательны к последним дням. Ибо все время нашей жизни и веры не доставит нам никакой пользы, если не будем ненавидеть неправды... Не отделяйтесь от других, как будто бы, вы были уже оправданы, а напротив, собираясь в одно место, исследуйте, что прилично и полезно всем возлюбленным вообще... Каждый получит мзду по своим делам»⁵⁰⁵.

И, по учению Ерма, вера составляет первое и главное, что необходимо для вступления в Церковь Христову⁵⁰⁶, но, при посредстве ее, те только делаются истинными и живыми членами Церкви, в которых она производит из себя, как мать, разные христианские добродетели⁵⁰⁷, те же, которые имеют Господа только на устах, а в сердце не имеют, представляют

собою то же, что в дереве – завядшие и сухие ветви, и потому должны остаться вне Церкви Христовой⁵⁰⁸.

Но, особенного внимания, заслуживает рассуждение по сему предмету св. Климента Римского, который, пояснив коринфянам, что христиане оправдываются не сами собою, не своею мудростью или разумом, не своим благочестием или делами, в святости сердца совершаемыми, а посредством веры, которою Вседержитель Бог всех от века оправдывал, так продолжает свою речь: «Итак, что нам делать, братия? Не отстать ли от добродетели и любви? Отнюдь нет, не дай Господь, чтобы это случилось с нами, напротив, со всем усилием и готовностью поспешим совершать всякое доброе дело... Добрый работник смело получает хлеб за труд свой; ленивый же и беспечный не смеет и взглянуть на того, кто дал ему работу. Так и нам надлежит быть ревностными в делании добра»⁵⁰⁹. И в другом месте: «Не будем довольствоваться тем, чтобы называть Христа Господом, это не спасет нас. Ибо Он говорит: *не всякий, кто говорит Мне: Господи, Господи, спасется, но делающие правду (Мф. 7:21)*. Поэтому, братья, будем исповедовать Его добрыми делами»⁵¹⁰. Такое же точно представление о вере было у св. Игнатия Богоносца и Поликарпа Смирнского.

По Игнатию, тогда, как вера составляет начало духовной жизни, любовь есть ее конец⁵¹¹, тогда, как вера влечет верующего на высоту, любовь служит путем, возводящим его к Богу⁵¹², а потому, вера и любовь должны составлять одно нераздельное, как плоть Господа и кровь Иисуса Христа⁵¹³, и вера истинная должна обнаруживаться в добрых делах, так как дерево познается по плоду своему⁵¹⁴. И по Поликарпу, истинная вера должна быть внутренне соединена с добрыми делами, почему он, убеждая смирнян быть твердыми и непоколебимыми в вере, в то же время, требовал от них, чтобы они твердо стояли в добродетелях и, следуя примеру Господа, вели жизнь вполне безупречную, дабы, таким образом, получить похвалу за свои добрые дела, и имя Господне не подвергнуть из-за себя хулению⁵¹⁵.

Не иначе учили о вере Отцы и Учители, и церковные писатели II и III веков, как, например, св. Иустин⁵¹⁶, Иринея⁵¹⁷, Киприан⁵¹⁸, Климент Александрийский⁵¹⁹ и Ориген⁵²⁰. Все они, с одной стороны, оправдывающую веру, противопоставляли делам естественной нравственности, как истекающим от нечистого источника, а потому, не имеющим цены пред Богом, а с другой – при той же оправдывающей вере, всегда требовали добрых дел, но только дел, естественно и необходимо проистекающих из чистого источника веры, и потому, благоугодных Богу. По Иринею, человек, через веру привившийся ко Христу, естественно, приносит новые, более совершенные духовные плоды, подобно тому, как и привитая дикая маслина по привитии приносит другие лучшие плоды⁵²¹. «Кто, – по Киприану, – имеет истинную веру, тот хранит страх Божий, а кто хранит страх Божий, тот, милосердя о нищих, помышляет о Боге, он творит добрые дела, потому что верует, потому что сознает истину возвещенного в слове Божиим и непреложном Божественном Писании, в котором сказано, что бесплодные деревья, т. е. люди немилосердные, посекаются и в огонь ввергаются»⁵²². А по Оригену, вера – это, зародившийся в глубине души под действием благодати и, полный жизни, корень, из которого, при нужном со стороны верующего попечении, естественно и необходимо происходят отпрыски, в свое время приносящие богатые плоды добрых дел, так что, если этого не бывает, то и вера не бывает истинной и живой верой⁵²³.

§114. С IV века – на Востоке

С IV века в учении о вере та замечается особенность, что, вследствие почти непрерывной и самой упорной борьбы с ересями, сравнительно с прежним, стало, по-видимому, больше значения усвояться ее догматической или исторической стороне, так как для того, чтобы принадлежать Церкви, требовалось, прежде всего, непременно иметь правую или православную веру, почему все, не удовлетворившие сему условию, без всяких колебаний совершенно от нее отсекались, подвергаясь анафеме. Но это, как сейчас увидим, вовсе не изменяло прежнего взгляда на существо оправдывающей веры. Если, прежде всего, от верующего требовалась правая, во Христа, вера, то она требовалась не по иной какой-либо, а по той причине, что, как пояснил еще св. Киприан, верующий ложному, не может получить истинного или, лучше сказать, таковой по ложной вере своей получит одно ложное и нечестивое⁵²⁴. Потому-то, Отцы и Учители этого периода, хотя от верующих для их спасения требовали правой догматической веры, но, вместе с тем, при ней по-прежнему требовали, как единственно спасительной и оправдывающей, веры сердечной, живой и деятельной, естественно и необходимо выражающейся в добрых делах.

Вот, что, например, пишет по сему поводу св. Кирилл Иерусалимский: «Образ Богопочтения заключается в сих двух вещах, в точном познании догматов благочестия и в добрых делах. Догматы без добрых дел не благоприятны Богу, не приемлет Он и добрых дел, если они основаны не на догматах благочестия. Ибо, что за польза знать хорошо учение о Боге и постыдно любодействовать? С другой стороны, что за польза быть, как следует, воздержну и нечестиво богохульствовать?»⁵²⁵. В другом же месте, он говорит: «Если мы соблюдаем веру сию, то не будем осуждены и украсимся всякого рода добродетелями⁵²⁶. Если мало трудишься, то мало и приемлешь, а, если сделаешь много, то велика и награда»⁵²⁷.

Так же точно учили о вере, между другими восточными Отцами и Учителями, Василий Великий⁵²⁸, Григорий Богослов⁵²⁹, Григорий Нисский⁵³⁰, Иоанн Златоуст⁵³¹, Макарий Великий⁵³², Кирилл Александрийский⁵³³, Феодорит Кирский⁵³⁴, Исидор Пелусиот⁵³⁵ и Иоанн Дамаскин⁵³⁶. Для примера же, остановимся на Григории Богослове, Иоанне Златоусте, Исидоре Пелусиоте и Иоанне Дамаскине. Св. Григорий Богослов пишет: «Как дело без веры не приемлется, потому что многие делают доброе ради славы, а не по естественному расположению, так и вера без дел мертва... Итак, покажите веру от дел, покажите плодородие земли вашей: точно ли не напрасно я сеял... кто приносит плод во сто крат, кто в шестьдесят и кто, наконец, в тридцать?»⁵³⁷

Эту же мысль о вере Златоуст выражает еще тверже и сильнее, с такой речью обращаясь к слушателям своим: «Умоляю вас, будем прилагать всякое старание о том, чтобы нам пребывать твердыми в истинной вере и вести жизнь добродетельную. Ибо, если мы с верой не соединим достойной жизни, то подвергнемся жесточайшему наказанию⁵³⁸... Ни крещение, ни отпущение грехов, ни знание, ни приобщение Тайн, ни священная трапеза, ни вкушение тела Господня, ни приобщение крови и ничто другое не может принести нам никакой пользы, если мы не будем вести жизнь честную, строгую и чуждую всякого греха⁵³⁹. Вера без дел есть то же, что призрак без жизни»⁵⁴⁰. Исидор же Пелусиот, по поводу веры в отношении к добрым делам, преподал следующее, весьма замечательное наставление: «Не думай, что вера, если только надобно назвать верой твою веру, обличаемую делами, возможет спасти тебя. Потому что вера, оправдавшая вначале, требует согласных с нею дел, без которых спастись невозможно. Приятый по благодати, по справедливости должен изобиловать собственными своими преимуществами, чтобы не быть, иначе, уличенным в неблагодарности»⁵⁴¹. А Дамаскин, так, вкратце, выражает главную мысль всех древних Отцов и Учителей о вере: без веры невозможно спастись, потому что на вере основывается все, как человеческое, так и духовное. Но вера не иначе приходит в совершенство, как через исполнение всего

узаконенного Христом. Без дел же вера мертва, равно, как и дела без веры. Истинная вера показывается в делах⁵⁴².

§115. На Западе

Так точно учили об оправдывающей вере в начале, рассматриваемого нами периода, и западные Отцы и Учители, как, например, Иларий⁵⁴³, Амвросий⁵⁴⁴, Иероним⁵⁴⁵ и, до борьбы с Пелагием, – Августин. Но, так как в учении первых, совершенно согласном с учением восточных Отцов, не представляется ничего особенного, то мы прямо обратимся к, заслуживающему внимания, учению Августинову.

До борьбы своей с Пелагием, Августин, согласно со всеми древними Учителями о вере, учил, что, хотя она, с одной стороны, есть дар благодати Божией, но, с другой – есть дело и личной свободы человеческой, долженствующей необходимо участвовать в принятии и усвоении сего дара, и, что поэтому она, если только есть истинная и Богоугодная вера, необходимо должна быть соединена с любовью и добрыми делами, без чего будет одной мертвой и дьявольской верой⁵⁴⁶. Но, в жаркой борьбе с Пелагием, он совершенно изменил свой взгляд на веру. Тогда как Пелагий, отвергши всякое повреждение человеческой природы, твердо стоял на том, что человек сам собой, имея полную возможность совершать добрые дела, может достигать праведности и, что, в сем случае, если имеет нужду в благодати, то разве только, как в пособии, и, притом, пособии, только заслуживаемого добродетельной жизнью, Августин, наоборот, признав в человеке совершенную низвращенность природы, до потери в ней самой воли к добру, стал утверждать, что человек сам собой не только не может производить добрых дел, но и пожелать чего-либо доброго, и, что поэтому, и самая вера его не есть его дело, а есть одно дело благодати Божией, которая в нем, как все доброе, так и самую волю добрую производит, независимо от ее на то согласия или участия⁵⁴⁷. После сего, вера, по Августину, естественно, должна была утратить всякое значение свое, как лично свободного, живого и деятельного начала, могущего и долженствующего при известном содействии со стороны благодати вынашивать себя в Богоугодных и ценных пред

Богом делах, вместо этого, напротив, она должна была быть одним только чисто пассивным в человеке сознанием того, что все нужное для его спасения должна делать и действительно делает вместо него сама благодать, производя в нем и благие пожелания, и добрые действия, независимо от его собственной воли.

Но не трудно было понять, что подобное воззрение Августиново на веру, было крайностью, вызванной запальчивой борьбой с Пелагием. А потому, его не разделяли не только восточные, но и западные Учители, исключая только немногих строгих предестинациан. Не говорим уже о том, что совершенно против него были, так называемые, полупелагиане, которые с особенной силой отстаивали за верой, и в самом ее первоначальном зарождении, значение свободно-личного, живого и деятельного начала. Но даже и такие приверженцы и читатели Августиновы, каков, например, был Фульгенций Руспенский⁵⁴⁸, предпочитали придерживаться того воззрения на веру, какого держался Августин на первых порах – до своей борьбы с пелагианством.

Между тем, и знаменитейшие схоластические богословы, как, например, Ансельм⁵⁴⁹, Гюго Сент-Виктор⁵⁵⁰ и Петр Ломбард⁵⁵¹, твердо держались того воззрения на веру, что она, если только есть истинная вера, должна заключаться не в одном признании за истину преподанного нам Христом, а и в точном ему следовании или, что то же, в любви и добрых делах. Дальнейшие же из них мало того, что при вере требовали добрых дел, как естественного выражения и свидетельства ее истинности и искренности, но, вместе с тем, такое преувеличенное значение стали приписывать добрым делам, что могло казаться, будто бы, последние и сами по себе, независимо от веры, могут иметь цену и заслугу пред Богом, и, притом, тем большую, чем больше их будет сделано. Фома Аквинский, например, хотя добрые дела поставлял во внутреннюю зависимость от веры, воспроизводимой благодатью⁵⁵², но значение заслуг пред Богом (*merita de congruo*) усвоял, собственно, одним добрым делам; допустивши же между последними не только добрые дела должные

(состоящие в исполнении заповедей), а и сверхдолжные (закключающиеся в исполнении евангельских советов), он, вместе с тем, что само собой понятно, одним из них должен был усвоить значение только необходимых, а другим – заслуг сверхдолжных или преизбыточествующих⁵⁵³.

Александр же Гальский, присовокупив к сему, что избыточествующими заслугами одних могут, при посредстве Церкви, восполняться недостающие заслуги у других, довел позднейшее римское учение о добрых делах до той полноты, а, вместе с тем, и крайности, к какой оно, быв вызываемо исканиями опоры для оправдания индульгенций, неудержимо стремилось и на которой, наконец, остановилось со своей причудливой теорией сверхдолжных дел и, находящейся в распоряжении Церкви, сокровищницы преизбыточествующих заслуг⁵⁵⁴.

Между тем, эта крайность в учении Римской Церкви о значении добрых дел, как известно, вызвала в протестантстве другую, совершенно противоположную ей, крайность, а, именно, крайность, похожую на ту, какая в бл. Августине вызвана была его борьбою с пелагианством. Восставши против учения Римской Церкви о крайне преувеличенном значении добрых дел, Лютер, на первых порах, по-видимому, думал ограничиться одним только восстановлением истинного учения об оправдывающей вере, как первом, главном и существенном начале в оправдании человека, причем, если какое значение должно быть приписано добрым делам, то не более, как настолько, насколько они служат естественным и необходимым отображением или свидетельством действительной и живой веры⁵⁵⁵. Но, вскоре, он совершенно изменил свой взгляд, как на добрые дела, так и на самую веру. Признавая, согласно с Августином, всецелую поврежденность человеческой природы до потери всякой способности ее к добру и, вследствие сего, все в деле оправдания человека предоставивши одной, безусловно и неодолимо действующей, благодати, он, понятно, должен был отвергнуть и на самом деле отверг не только всякое значение, но и самую возможность добрых дел, как дел, истекающих от известного участия свободы и, потому,

имеющих свою цену или заслугу пред Богом, а вслед за сим, что естественно вытекало одно из другого, и у самой веры отнял ее жизненное и нравственно-деятельное значение, ставши требовать от нее одного только, чтобы она внушала человеку глубокое сознание своей греховности и бессилия, а также возбуждала в нем постоянную и твердую уверенность в том, что Христос умер за него и Один может спасти его, каковая вера, собственно, и вменяется ему в правду, или дарует ему оправдание⁵⁵⁶. Этот взгляд на веру, всецело принятый кальвинистами, был несколько умерен последователями Меланхтона (синергистами), отказавшимися от учения о безусловном предопределении и такой же благодати, но и последними очень многое из него удержано⁵⁵⁷.

Между тем, Церковь во всей строгости и чистоте сохранила древнее учение о вере, и ее архипастыри, собравшись в 1672 г. на Иерусалимском Соборе, вот какое изрекли осуждение и определение, ввиду вышеозначенного лжеучения: «Веруем, что человек оправдывается не просто одной верой, но верой, споспешествуемой любовью, т. е., через веру и дела. Признаем совершенно нечестивой мысль, будто, вера заменяет дела, приобретает оправдание о Христе: ибо вера в таком смысле могла бы приличествовать каждому, и не было бы ни одного не спасающегося, 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 деятельной и могут, по Божественному обетованию, доставать каждому заслуженную мзду, добрую или худую, смотря по тому, что он соделал с телом своим» (Послан. восточн. патр. чл. 13).

II. О Церкви, как посреднице в освящении человека

§116. Общие замечания о значении и необходимости в деле освящения Церкви и переход к учению о ней

Итак, для освящения человека безусловно необходимы, как Божественная благодать Св. Духа со стороны Бога, так и вера со стороны самого человека, и, притом, вера истинная и живая. Но спрашивается, каким же образом человек может сподобляться благодати Божией или, что то же, каким образом имела сообщаться ему благодать, совершенно ли внутренне и независимо от всяких внешних, видимых средств, или же, наоборот – в своего рода, зависимости от них, или в связи с ними? А с другой стороны, каким образом в душе человека может возникнуть, созреть и принести свой плод вера? Достаточно ли здесь одной собственной внутренней работы со стороны человека, или необходимы здесь и внешние, сторонние пособия и руководство? На вопрос первый мы находим более всего уместным ответить следующими, весьма простыми и, вместе, выразительными словами св. Иоанна Златоустого: «Если бы ты был бестелесен, то Бог преподал бы тебе дары Свои в их наготе; но поскольку душа наша соединена с телом, то и подаются тебе дары сии в чувственных видах»⁵⁵⁸. По поводу же второго, считаем достаточным привести на память следующие слова ап. Павла: *како убо призовут, в Негоже не вероваша; како же уверуют, егоже не услышаша; како же услышат без проповедающего (Рим. 10:14)?*

Но, важнее всего здесь то, что, именно, признал в сем случае нужным для спасаемых людей, пришедший их спасти, Сам Иисус Христос. Христос же, как мы знаем, хотя ясно и прямо учил о том, что, по Его прославлении, все, в Него верующие, имеют изобильно сподобляться Св. Духа (Ин. 7:39), но, в то же время, Он обетовал ниспослать (Ин. 16:7), и на самом деле в день Пятидесятницы ниспослал Его, вначале, на одних только Апостолов (Деян. 2:1–4). А это, в свою очередь, сделано Им было с той целью, чтобы Апостолы, сами первыми исполнившись Св. Духа, вместе с тем, послужили органами и посредниками в низведении Его и на остальных верующих,

почему, между прочим, им одним дано было Спасителем и право совершать те священнодействия или таинства, через которые имела верующим сообщаться благодать св. Духа; как, например, крещение (Мф. 28:19) и покаяние (Ин. 20:22, 23). Христос же, хотя учил, что, когда обещанный Апостолам Дух Святый приидет, то наставит их на всякую истину (Ин. 16:13), и, что подобным образом, конечно, будут наставляемы и другие верующие, сподобившиеся Его причастия (Ин. 7:37, 38), но, в то же время, в течение всего Своего земного служения непрерывно и даже предпочтительно пред другими поучал Апостолов тайнам царствия Божия (Лк. 6:10), а, по Своем воскресении, дал им Свою положительную заповедь, чтобы они и все народы научили тому, чему Он Сам их научил и что им заповедал (Мф. 28:19), чем ясно показал, как нужно и необходимо в деле веры видимое учительство и руководство.

Но, мало того, что Иисус Христос в самом начале такой установил, в освящении людей, порядок, чтобы сему великому делу стали посредниками Апостолы, явившись строителями тайн Божиих, а также учителями и руководителями верующих, – в Его прямых намерениях и целях было – и навсегда этот порядок поддержать и сохранить, что совершенно ясно из того, что Он, обещая Апостолам дать иного Утешителя, т. е. Св. Духа, к этому присовокупил: *да будет с вами в век* (Ин. 14:16), а также из того, что, преподав им заповедь о научении и крещении всех народов, вместе с тем, обещал им: *и се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века* (Мф. 28:20).

А, так как это, при настоящих условиях земного существования, не иначе могло осуществиться, как только через непрерывную и последовательную передачу власти и средств освящения от Апостолов к их ближайшим и отдаленнейшим преемникам, то Христос, как известно, основал из верующих в Него Свое особое общество или Церковь, и основал с той, именно, целью, чтобы оно, начав с Апостолов, существовало до скончания веков и, чтобы в нем до скончания веков неоскудно и непрерывно существовали, как Богоучрежденные органы и посредники для освящения людей, так и самые освящающие средства.

После же сего, само собой понятно, что не может и не должно быть и речи о возможности освящения человека вне Богоучрежденного видимого посредничества и посредствования или, что то же, вне видимой, для такого, именно, посредствования, учрежденной Христом, Его Церкви, к учению о которой мы и переходим.

Откровенное учение о Церкви

§117. Учение Самого Иисуса Христа

Начинаем с учения о Церкви Самого Основателя ее, Иисуса Христа. Свою волю о ней Он, прежде всего, прямо и ясно выразил в следующих своих, обращенных, как ко всем Апостолам, так, в особенности, к, исповедавшему Его от лица всех Апостолов Сыном Бога живого, Петру, многозначительных словах: *созижду церковь Мою, и врата ада не одолеют ей. И дам ти ключи царства небеснаго, и еже аще свяжеш на земли, будет связано на небесех: и еже аще разрешиши на земли, будет разрешено на небесех* (Мф. 16:18, 19). Спустя же немного после того, как это сказано было, Христос, по поводу речи Своей о согрешающем брате, опять напомнил Апостолам о Церкви, и, именно, напомнил о ней, как о таком высшем духовно-нравственном судилище, к которому нужно будет обращаться после безуспешности одноличных и при двух или трех свидетелях увещаний согрешающего брата, и, которого, если последний не послушает, то должен быть уже признаваем, как язычник и мытарь. А, вслед за сим, обратясь к самим Апостолам, которым имела быть дана власть подобного суда, Он сказал всем им, как прежде одному Петру, следующее: *аминь бо глаголю вам, елика аще свяжете на земли, будут связана на небеси, и елика аще разрешите на земли, будут разрешена на небесех* (Мф. 18:18).

Из приведенных мест совершенно ясно, что Иисусом Христом неизменно положено было создать на земле Свою Церковь, или, такого рода, Церковь, которая бы состояла из верующих в Него, подобно ап. Петру, как в Сына Бога живого, с тем, чтобы она, несмотря ни на какие вражеские действия, существовала непрерывно до скончания веков. Отсюда, также, ясно и то, что назначение имеющей быть созданной Христом Церкви должно было состоять не в чем-либо ином, как в том, чтобы людей через веру и духовно-нравственное преспеяние готовить к небу и приводить в царство небесное. Наконец, не трудно видеть отсюда и то, что посредниками и руководителями в сем важном деле предназначались Христом

не иные какие-либо лица, а одни Апостолы, имевшие быть облеченными властью вязать и разрешать, и правом пользования средствами, ведущими в царство небесное.

Между тем, это же самое Иисус Христос еще яснее и нагляднее выразил в Своих распоряжениях и действиях, касающихся основания и устройства Его Церкви.

Так, Он Сам, будучи небесным Учителем и приобретши, через Свое учение, немалое число последователей, этой же Божественной властью, учительства, как мы знаем, облек и избранных Им из среды их Апостолов, которых посылая на всемирную проповедь, между прочим, сказал им: *яко же посла Мя Отец, и Аз посылаю вы (Ин. 20:21), дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли, шедше убо научите вся языки (Мф. 28:18, 19)*. А это, понятно, было Им сделано не для чего иного, как для того, чтобы через это умножилось число верующих в Него, а, вместе с тем, умножилось и число членов основанной Им Церкви.

Далее, Иисус Христос, Сам будучи Великим Первосвященником (Евр. 4:14), этой же властью священства облек и Апостолов (Ин. 20:22), преподав им право и обязанность совершать между другими, установленными Им священнодействиями, таинство Крещения (Мф. 28:19) и Евхаристии (Лк. 22:19), из коих первое – имело верующих возрождать и вводить в царствие Божие (Ин. 3:5), а второе – имело их сподоблять причастия и внутреннего единения с Самим Царем этого царства, Иисусом Христом (Ин. 6:56). Следствием же сего, должно было быть то, что верующие, проникаясь и объединяясь одной духовно-благодатной силой и жизнью, естественно, должны были, совместно с сим, становиться и живыми членами одного и того же духовно-благодатного царства Христова или Его Церкви. Наконец, Иисус Христос Сам, будучи Пастырем Добрым, душу Свою полагаящим за овец (Ин. 10:11), этой же властью пастырства облек и Апостолов, преподав им заповедь блюсти, чтобы ни один из верующих не погиб, и потому, согрешающего брата дотоле терпеливо и снисходительно вразумлять, пока он, ничем не вразумляясь, не послушает и самой Церкви (Мф. 18:10–17).

А естественным следствием всего, должно было быть то, что, находящиеся под духовно-нравственным наблюдением Апостолов верующие, должны были образовать и собою представлять такого рода единство, лучшим символом которого может служить единство стада, находящегося под наблюдением доброго пастыря.

Между тем, передавая такого рода власть и распоряжения Апостолам, Иисус Христос, вместе с тем, ясно выразил и ту Свою волю, чтобы все это сохранилось и продлилось до скончания века, так как Он им, относительно имеющего прийти Св. Духа, обещал: *да будет с вами в век* (Ин. 14:16) а, относительно Себя: *се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века* (Мф. 28:20), и, кроме того, о Своей Церкви прямо сказал, *что и врата ада не одолеют ей* (Мф. 16:18). А потому, с несомненностью должно полагать, что Он, вместе с властью учительства, священничества и пастырства, передал Апостолам и полномочие на непрерывную передачу этой власти их преемникам, что, как вскоре из практики и учения Апостолов увидим, и на самом деле совершалось, и совершалось, конечно, не по чему-либо иному, как только по, данному им на сие, распоряжению Христову.

Но, прежде чем приступим к учению апостольскому о Церкви, считаем не лишим отыскать в учении Христовом ответ на уместный здесь вопрос: где по мысли Основателя Церкви должно было заключаться высшее средоточие той власти, какая Им была преподана всем Апостолам, что могло оказаться весьма немаловажным, особенно, при значительном распространении Церкви?

На это, прежде всего, заметим, что, хотя Христос передал видимую власть над Церковью Апостолам, но, в то же время, Он совершенно ясно дал им знать, что невидимым правителем Церкви не перестанет быть Сам, так как Сам обещал с ними и, конечно, с их преемниками пребыть до скончания века (Мф. 28:20), а также учил, что Ему, как Пастырю Доброму, надлежит привести во двор овчий и тех овец, которые не суть от двора сего (т. е. не из израильского народа), чтобы было едино стадо и один Пастырь (Ин. 10:16). За сим, мы должны прямо сказать,

что Христос ни одному из Апостолов не преподавал преимущественной власти, сравнительно с другими, а, напротив, прямо всех их отклонял от подобной мысли. Так, когда мать Иакова и Иоанна, сынов Зеведеевых, обратилась к Нему с просьбой о том, чтобы в царствии Своем дать им подле Себя, предпочтительно пред другими Апостолами, место, Он на это вот чем отвечал всем Своим Апостолам: *весте, яко князи язык господствуют ими... Не тако же будет в вас; но иже аще хочет в вас вящий быти, да будет вам слуга, и иже аще хочет в вас быти первый, буди вам раб* (Мф. 20:20–27). Если же, однажды Иисус Христос, по поводу исповедания ап. Петром Его Сыном Бога живого, по-видимому, ему только одному обещал власть в Церкви в следующих Своих словах: *и дам ти ключи царства небеснаго, и еже аще свяжеш на земли, будет связано на небесех, и еже аще разрешиши на земли, будет разрешено на небесех* (Мф. 16:19), то, при этом, не нужно опускать из виду того, что Он, спустя некоторое время, когда вел Свою беседу о согрешающем брате, эту же самую власть без всяких ограничений обетовал и всем Апостолам, сказав им следующее: *елика аще свяжете на земли, будут связана на небеси, и елика аще разрешите на земли, будут разрешена на небесех* (Мф. 18, 18)⁵⁵⁹. Кроме того, когда Иисус Христос, по Своем воскресении, на самом деле преподавал власть над Своей Церковью, какую прежде только обещал дать, преподал ее всем им совершенно одинаково и равно. Так как всем им совместно Он сказал: *дадеса Ми всяка власть на небеси и на земли; шедше убо научите вся языки крестяще их во имя Отца и Сына и Св. Духа, учаще их блюсти вся, елика заповедах вам* (Мф. 28:18–20); *якоже посла Мя Отец, и Аз посылаю вы, и сие рек, дуну и глагола им: приимите Дух Свят, имже отпустите грехи, отпустятся им, и имже держите, держатся* (Ин. 20:21–23).

Между тем, тогда как Христос всем Апостолам преподал совершенно одинаковую власть пастырства в Церкви, Он не оставил их без указания и на то, где могла и должна была, когда бы оказалось нужным, находить для себя высшее средоточие и объединяющее начало эта их, в отдельности и порознь

существующая, власть. Так Он, преподавая им наставления, как поступать с согрешающим братом, учил, что в сем случае, прежде всего, нужно его обличить или вразумить наедине с собой, когда же это останется без действия на него, тогда то же самое нужно сделать при одном или двух свидетелях, а, когда и это окажется недействительным, тогда нужно обратиться уже к Церкви, если же согрешающий брат и Церкви не послушает, то после сего он должен считаться уже мытарем и язычником. Кого же в сем случае Христос разумел под Церковью, долженствовавшею составлять, в отношении к согрешающим братьям, высшее и последнее судилище? Конечно тех, которые имели власть представительства и суда в Церкви. Если же принять во внимание, что Христос, указав на Церковь, как на высшее для людей судилище, вслед за сим, обратился ко всем Апостолам и сказал им: *аминь бо глаголю вам, елика аще свяжете на земли, будут связана на небеси, и елика аще разрешите на земли, будут разрешена на небесех* (Мф. 18:18), то совершенно ясно будет, что Он здесь, по преимуществу, разумел самих же всех, в совокупности взятых, Апостолов, которым, между прочим, имела быть дана власть вязать и разрешать. Совокупный, следовательно, или соборный голос и суд всех Апостолов – вот то, что по мысли Иисуса Христа могло и должно было служить высшим средоточным и объединяющим началом, при одинаковой власти каждого в отдельности из Апостолов по управлению Его Церковью.

§118. Учение апостолов

Что так, именно, а не иначе понимали все означенные распоряжения Христовы, относительно Церкви, и сами Апостолы, это совершенно ясно видно как из их, относящихся к устройству Церкви, действий, так и из их учения, напоминающего и поясняющего сии действия.

Так, они, после нисшествия на них Св. Духа и облечения силой свыше (Деян. 2:4; Лк. 24:49), стали, согласно с заповедью Спасителя, учить, начав с Иерусалима, все народы (Мф. 28:19; Мк. 16:20), и это учительство свое признавали Своей исключительной, от Самого Бога возложенной на них обязанностью, почему, когда со стороны тогдашних властей встречали себе противодействие, так им говорили: *«Судите сами, справедливо ли пред Богом вас слушать более, нежели Бога»* (Деян. 4:18, 19; 5:29, 38 и 41).

Вместе с тем, Апостолы, для сподобления верующих благодати Св. Духа, совершали крещение (Деян. 2:41; 19:5), руковозложение (или миропомазание) (Деян. 8, 17; 19, 6), а также евхаристию (Деян. 2, 42; 20 7), и право совершать сии таинства опять почитали своим исключительным и Богодарованным правом, что, между прочим, видно из того, что, тогда, как они, по своему благоусмотрению, одним из верующих, например, Филиппу диакону (Деян. 8, 12), предоставляли, при известных условиях, некоторое участие в этом праве, другим наоборот, как, например, Симону волхву (Деян. 8, 19–27), не смотря на их желание, вовсе в этом отказывали.

Уча же и совершая таинства и через это соединяя верующих в одно внутренне объединенное духовно-нравственное и благодатное общество (Деян. 4, 32), Апостолы этим не ограничивали своих к ним отношений, а еще почитали своим правом и обязанностью и по вступлении их в Церковь непрерывно блюсти за их нравственным преспеянием, в каковых целях они обращали свое неусыпное внимание на все их духовные нужды, для ознакомления с которыми предпринимали частые путешествия (Деян. 9:32; 15:36), и на них

всегда отвечали, то словом своего наставления (Деян. 11:26; 14:22), то соответствующими пастырскими распоряжениями (Деян. 15:4–23), то иногда, в случае крайности, и строгими, но всегда клонящимися ко благу верующих мерами (Деян. 4:35–37; 5:1–12).

Между тем, Апостолы не сами только пользовались Богодарованной им властью учительства, священничества и пастырства, а передавали ее и другим, из избраннейших своих учеников, с тем, чтобы они непрерывно продолжали существовать в Церкви, вместе с тем, непрерывно продолжая и самое дело освящения людей. Так, когда в Листре, Икони и Антиохии умножилось число верующих, апостолы Павел и Варнава поставили им в каждой Церкви пресвитеров, или, особеннейших, облеченных, подобно им, преимущественными правами в Церкви лиц, что видно, как из того, что они поставлены были на дело служения Церкви через особое молитвенное руковозложение (Деян. 14:23), какого не удостоивались прочие верующие, так и из того, что с сим, действительно, соединялись, преподаваемые им, преимущественнейшие права и обязанности в Церкви, как это с особенной силой выразил сам же апостол Павел в следующих словах своей прощальной беседы с пресвитерами Ефесской Церкви: *внимайте убо себе, и всему стаду, в немже вас Дух Святой постави епископы, пасти церковь Господа и Бога, юже стяжа кровью своею* (Деян. 20:28). Кроме того, тот же апостол Павел, как известно, не только сам поставлял для Церкви пресвитеров, но это же самое уполномочивал делать и другим избраннейшим, в Церкви, лицам, что видно из данного им полномочия Титу поставить по всем городам в Крите пресвитеров (Тит. 1:5), а также данного Тимофею наставления – *руки скоро не возлагать ни на когоже* (1Тим. 5:22). Между тем, в Церкви же Апостольской еще установлены были и другие священные лица: это, подобно пресвитерам, избранные и, через молитвенное рукоположение, посвященные диаконы (Деян. 6:3–6), которых обязанностью было служить при общих трапезах и, как должно думать, при соединявшейся тогда с ними трапезе

Господней, и которым, кроме того, позволялось проповедовать Евангелие и крестить уверовавших (Деян. 8:12).

Наконец, Апостолы в своей пастырской практике дали своим преемникам и пример того, к какому нужно обращаться высшему авторитетному голосу или суду, когда представилась бы в этом, по важности дел, касающихся Церкви, надобность. Пример для сего дан ими в созванном ими по поводу возникших в Антиохии важных, относительно обрядового закона, недоумений в Иерусалиме соборе, на котором все они, после надлежащего обсуждения, единодушно решили, что не нужно обязывать христиан из язычников к соблюдению обрядового закона (Деян. 15:6–23), и это свое решение признали законообязательным для всей Церкви (Деян. 16:4).

Но обратимся к самому учению апостольскому о Церкви.

По апостолу Павлу, хотя Иисус Христос есть единственная и истинная глава Церкви, которая внутренне и неразлучно с ней соединена и всегда своей духовно-благодатной жизнью проникает, оживляет и возвращает ее, как свое собственное тело (Еф. 1:22; 5:23; Кол. 2:19), но, тем не менее, Он для Церкви дал *есть овы убо апостолы, овы же пророки, овы же благовестники, овы же пастыри и учителя, к совершению святых, в дело служения, в созидание тела Христова, дбндеже вси достигнем в соединение веры и познание Сына Божия, в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова* (Еф. 4:11–13). Т. е., подобно тому, как Христос поставлял Пророков, Апостолов и Евангелистов, поставил Пастырей и Учителей. Для чего же? Для того, чтобы они были посредствующими органами или служили той высокой цели, к какой Он направляет Свою Церковь, пребывая ее невидимой Главой, а, именно, к совершению святых, для дела служения и созидания тела Христова. Насколько же долго должно продолжиться таковое их служение Церкви? Оно должно продолжиться до тех пор, пока все не придем в единство веры и познания Сына Божия, в зрелость мужа, в меру полного возраста Христова или, что то же, до скончания веков, пока будут существовать на земле люди и будут нуждаться в воспитании, для познания Сына Божия и воображения Его в своей жизни (Гал. 4:19).

Если же, по ап. Павлу, Иисус Христос поставил в Церкви, кроме Пророков, Апостолов и Евангелистов, и Пастырей, и Учителей, и, притом, поставил с тем, чтобы они продолжали существовать в ней до скончания веков, служа ее высшим целям, то ясно, что Он настолько признавал их необходимыми для Церкви, что, по Его мысли, без них совершенно не могло бы достигаться ее назначение и сама она существовать не могла бы. Вместе же с сим, совершенно ясно, отсюда, и то, что никакое другое учительство или пастырство, кроме Им Самим учрежденного в Церкви, не могло и не может никого привести к тому, к чему должна приводить Его Церковь.

Первый из вышеприведенного места, в пользу безусловной необходимости иерархии в Церкви, вывод, сам же апостол Павел в других своих посланиях подтверждает и поясняет следующими замечательными рассуждениями: *«Как в одном теле, – говорит он, – у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так мы многие составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены. И, как по, данной нам благодати, имеем различные дарования, то, имеешь ли пророчество, пророчествуй по мере веры; имеешь ли служение, пребывай в служении; учитель ли, в учении; увещатель ли, увещай: раздаятель ли, раздавай; начальник ли, начальствуй с усердием (Рим. 12:4–8). Если все тело – глаз, то где слух? Если все слух, то где обоняние? Но Бог расположил члены, каждый в составе тела, как ему было угодно. А, если бы все были один член, то где было бы тело? Но теперь членов много, а тело одно. Не может глаз сказать руке: ты мне не надобна; или, также, голова прочим: вы мне не нужны... Иных Бог поставил в Церкви, во-первых, апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями, далее, иным дал силы чудодейственные... Все ли Апостолы, все ли Пророки, все ли Учители, все ли чудотворцы» (1Кор. 12:15–25)?*

Тот же Апостол с такой же ясностью и силой подтверждает и тот, из вышеприведенного места, вывод, что не только необходима в Церкви иерархия, но и необходима, именно, Богоучрежденная иерархия.

Так, касаясь необходимого в Церкви учительства, он, между прочим, говорит: *како призовут, в Него же не вероваша; како же уверуют, Его же не услышаша; како же услышат без проповедующаго; како же проповедят, аще не посланы будут* (Рим. 10:14–15), чем ясно показывает, что истинное учительство необходимо должно быть соединено с Божественным посланничеством, подобно тому, как и сам он, совместно с другими Апостолами, потому проповедовал, что на то призван и послан был Самим Христом (1Кор. 1:17; 9:16), почему и проповедовал не себя (как поступали не призванные учителя), но Христа Иисуса Господа (2Кор. 4:5).

Такую же точно мысль ясно высказал ап. Павел и о, необходимом для Церкви, священстве, когда прямо и без всяких ограничений так о сем выразился: *никтоже сам себе приемлет честь, но званный от Бога, якоже и Аарон* (Евр. 5:4).

Таких же, конечно, мыслей был ап. Павел и, относительно, учрежденного в Церкви и соединенного с учительством и священничеством пастырства, – что, между прочим, подтверждается и тем, что он, как мы уже видели, поставление ефесских пастырей для пасения стада Христова, прямо приписывал Св. Духу (Деян. 20:28). Между тем, это самое подтверждает и ап. Петр, который, преподавая пастырям наставления, чтобы проходить свое служение Богоугодно, и, указывая им на Иисуса Христа, как на Пастыреначальника, Которому они должны будут дать отчет (1Пет. 5:2–4), этим самым, необходимо предполагает, что они должны были быть и на самом деле были призваны к своему высокому служению от имени Христова и во имя Христово.

Каким же образом, по учению апостольскому, имело определяться особеннейшее, Божественное поставление на служение в Церкви иерархических лиц? Ответ на это находим в посланиях ап. Павла к Тимофею и Титу. В своем первом послании к Тимофею он пишет: *не неради о своем даровании, живущем в тебе, еже дано тебе бысть пророчеством с возложением рук священничества* (1Тим. 4:14) и во втором послании: *вспоминаю тебе возгревати дар Божий, живущий в*

тебе возложением руку моею (2Тим. 1:6). Здесь ясно говорится о том, что Тимофею, поставленному быть пастырем Ефесской Церкви было сообщено особенное Божественное дарование, и сообщено было, именно, пророчеством, с возложением рук священничества, или рук Павловых. Между тем, апостол же Павел в первом послании к Тимофею, изобразивши те высокие нравственные качества, которыми должны отличаться им самим поставляемые для служения в Церкви иерархические лица (1Тим. 3:2–15), такое дает ему наставление: *руки скоро не возлагай ни на когоже* (1Тим. 5:22), под каковым руковоплощением Апостол, конечно, разумел похожее на то, через которое самому Тимофею сообщено было особенное дарование Божие. Значит, по апостолу Павлу, руковоплощение священническое, совершаемое над иерархическими лицами, и должно было быть тем, что имело свидетельствовать о Богопоставляемости их на особенные служения в Церкви, а также, сообщать Божественную благодать для благоуспешного выполнения сих служений. Конечно, Апостол эту самую мысль о поставлении иерархических лиц в Церкви имел, когда и Титу, вместе с изображением того, каким должен быть истинный служитель Церкви, преподал заповедь поставить в Крите по всем городам пресвитеров (Тит. 1:5–9).

Где же, по мысли ап. Павла, должна была сосредоточиваться и сохраняться власть поставления через руковоплощение иерархических лиц в Церкви, каковое непрерывно должно было продолжаться, так как этим обуславливалось непрерывное существование самой Церкви с непрерывным сохранением в ней учения и всего того, что было дано ей от Христа и Апостолов? Из тех прав и обязанностей, какие ап. Павлом были преподаны Тимофею и Титу видно, что, по мысли Апостола, означенная власть в Церкви должна была сосредоточиваться не в ком ином, как в иерархических лицах, подобных Тимофею и Титу; так как последним дана была власть не только самим пользоваться иерархическими правами в Церкви, но и передавать их через рукоположение, в известной мере, и другим, не только самим учить, но и другим предоставлять таковое право, с наблюдением за усердием

(1Тим. 5:17) и чистотой учения последних (1Тим. 1:9), и, вообще, им преподана была полная и всецелая власть во вверенных им Церквах с обязанностью со тщанием блюсти все, касающееся того, *како подобает в дому Божию жити, яже есть церковь Бога живого, столп и утверждение истины* (1Тим. 3:15).

В каком, наконец, должны были быть отношении между собой сами высшие иерархические, подобные Тимофею и Титу, лица, впоследствии получившие постоянное наименование епископов, на это не находим прямых указаний ни в посланиях ап. Павла, ни других Апостолов. Но, если принять во внимание, что, в сем случае, они должны были руководиться примером, поставивших их для Церквей, самих Апостолов, то таковой пример для них, независимо от известной им практики апостольской, был указан и в посланиях ап. Павла, а, именно, в изображенных здесь его самого, к прочим Апостолам, отношениях взаимного братского общения, любви и согласия. Так, ап. Павел в послании к Галатам, касаясь своего путешествия в Иерусалим для свидания там со знаменитейшими апостолами Иаковом, Петром и Иоанном, при сем поясняет, что это он сделал, собственно, вследствие, бывшего ему на то откровения, и своего личного желания засвидетельствовать пред ними о небесплодности своей, необрезанным, проповеди, а вовсе не потому, чтобы был вызван к сему их знаменитостью, каковая, какого бы рода ни была, ничего для него не значила в сравнении с Божественной истиной, но, что, тем не менее, для него важно было то, что означенные Апостолы, несмотря на то, что против него были возбуждены многие обрезанные, подали ему руку общения и с ним согласились на то, чтобы ему с Варнавой идти к необрезанным, тогда как они пойдут к обрезанным (Гал. 2:1–9). Здесь же, что также заслуживает внимания, ап. Павел передает галатам тот замечательный случай из своих отношений к ап. Петру, когда, встретившись с последним в Антиохии и заметив, что он, после того, как ел с язычниками, стал показываться вовсе неядущим, по прибытии обрезанных, открыто его упрекнул в такой лицемерии (Гал. 2:11–14), а это сделал, конечно, не почему-либо иному, как потому, что считал себя

вправе так поступить, в силу своего братского общения с Петром и равенства по апостольскому служению (2Кор. 12:11).

В послании же к Коринфянам, он показывает и причину того, почему должны были почитаться и почитали себя, по своему служению, равными все Апостолы. Когда коринфяне, по поводу преимущественнейшего своего уважения к, послужившим их спасению, лицам, разделились на партии и стали себя считать одни Павловыми, другие Аполлосовыми, а иные Кифиными, ап. Павел вот что, между прочим, им написал: *еда разделися Христос? еда Павел распяты по вас, или во имя Павлово креститесь (1Кор. 1:13)? Кто убо есть Павел, кто же ли Аполлос? Но точию служителие, имже веровасте, и комуждо якоже Господь даде (1Кор. 3:5).*

Учение церковно-отеческое

§119. Во времена мужей апостольских

Как же учили о Церкви, следовавшие за Апостолами, ее Пастыри и Учители? Будучи верны наставлениям и духу Апостолов, передавших им, через преемство, власть в Церкви, они, понятно, должны были учить, и, как вскоре увидим, и на самом деле учили не иному, а только тому, чему научены были от Апостолов. Но в этом отношении, что само собой понятно, особеннейшего внимания заслуживает учение тех из них, которые были или непосредственными, или ближайшими преемниками Апостолов, почему имели полную возможность ознакомиться с их наставлениями о Церкви, не только через их письма, но и через устное предание и практику. На этом учении, прежде всего, и остановимся.

Непосредственный ученик апостольский, Климент Римский, первый высказал немало весьма замечательных мыслей о Церкви в своем первом послании к Коринфянам, вызванном происшедшими у них беспорядками, клонившимися к ниспровержению у себя церковной иерархии. И эти мысли, как сейчас увидим, по своему духу и характеру суть ни что иное, как воспроизведение и разъяснение мыслей ап. Павла и, отчасти, Петра о Церкви.

По Клименту, Церковь – это избранное, через Христа, с целью спасения и освящения людей⁵⁶⁰ общество⁵⁶¹, стадо Христово⁵⁶², это единое тело Христово⁵⁶³. А потому, в ней так необходима иерархия, как необходимы в благоустроенном обществе или войске правители, или начальники, в стаде пастыри, а в теле высшие, управляющие низшими, члены. «Представим себе, – говорит Климент, – воинствующих вождей наших: как стройно, как усердно, с какой подчиненностью исполняют они приказания. Не все начальники, не все тысяченачальники, или стона начальники, или пятидесятиначальники и т. д. Но каждый в своем чине исполняет приказание царя и вождей. Не могут существовать ни высшие без низших, ни низшие без высших. Все они связаны обоюдной нуждой, и отсюда-то общая польза. Или, возьмем для

примера, наше тело. Голова без ног ничего не значит, равно и ноги без головы... Пусть же сохранится целым тело наше во Христе Иисусе, и пусть каждый повинуетя ближнему своему, сообразно степени, на которой поставлен дарованием Его»⁵⁶⁴.

Но, по Клименту, есть еще и другое, самое важное основание для всегдашнего существования иерархии в Церкви, это ее Богоучрежденность; так как ее установили с целью всегдашнего ее продолжения во всех, первоначально основанных, Церквях сами Апостолы, а Апостолы это сделали по, данному им, полномочию Иисусом Христом, в свою очередь, получившим полномочие от Самого Бога. «Апостолы, – говорит Климент, – были посланы проповедовать Евангелие нам от Господа Иисуса Христа, а Иисус Христос – от Бога. Христос послан от Бога, Апостолы – от Христа... Проповедуя же по разным странам и городам, они, первенцев из уверовавших, по духовном испытании, поставляли во епископов и диаконов для тех, которые имели уверовать. Что же удивительного, если те, коим во Христе вверено было от Бога дело сие, поставляли вышеупомянутых лиц? И они по тому же полномочию не только сами поставляли, но и другим преподали это право и установили самый порядок поставления на священнослужительские степени»⁵⁶⁵.

Вместе с тем, Климент довольно ясно обозначает и самые, Богоучрежденные в Церкви, иерархические степени. Так, указав на то, что Самим Богом поведено было, как, когда и кем должны были совершаться в Церкви приношения и служения, он, между прочим, говорит следующее: «Первосвященнику дано свое служение, священникам назначено свое дело, и на левитов возложены свои должности»⁵⁶⁶, чем ясно показывает, что, как, вообще, в христианской, так и, в частности, в Коринфской Церкви были иерархические лица, соответствующие Ветхозаветным – первосвященнику, священникам и левитам, каковыми могли быть не кто иные, как епископ, пресвитеры и диаконы. Кроме того, увещевая коринфян возвратиться к повиновению оставленной ими иерархии, он пишет им: «Будем почитать предстоятелей наших, уважать пресвитеров»⁵⁶⁷, чем тоже довольно ясно показывает, что в Коринфской Церкви,

кроме пресвитеров, были еще выше их, по иерархическому положению стоящие лица, названные им здесь предстоятелями, а в другом месте – достоуважаемыми мужами, получившими, по преемству от Апостолов, епископскую власть и других поставлять в иерархические степени⁵⁶⁸.

Но, чтобы были в Коринфской ли, или другой какой-либо Церкви еще высшие иерархические лица, этого Климент не только нигде в своих посланиях не предполагает, но, скорее, напротив, исключает всякое подобное предположение. Так как он, указывая коринфянам на тот Богоучрежденный порядок, следуя которому, Апостолы поставили им епископов и диаконов, с передачей первым права и самим поставлять других на такие же иерархические должности, представляет этот порядок общим для всех Церквей; каковые, поэтому, не исключая и Римской, должны быть в сем отношении совершенно равны между собой. Потому-то, между прочим, Климент и коринфян винит, именно, за то, что они отложились от, установленной Апостолами, иерархии, состоящей из епископов с пресвитерами и диаконами, а не от какой-либо иной, состоящей еще из других степеней, иерархии, равно, как и увещевает их опять с повиновением возвратиться не к иной какой-либо, а к этой же самой, у них самих существующей, иерархии⁵⁶⁹.

Между тем, подобные же мысли о Церкви, ясно высказывает и св. Ерм, хотя только в символах и образах. По его образному представлению, башня, обозначающая собой Церковь Христову, стала строиться на земле особенной Божественной силой и той же силой будет строиться до тех пор, пока не войдут в нее все, находящиеся вне ее, годные к постройке камни, имея в своем основании один, необъятной величины несокрушимый камень, а также, положенный на нем целый ряд, хотя значительно меньших, но очень прочных и, совершенно, по виду, одинаковых камней, способных поддерживать собой дальнейшую постройку башни⁵⁷⁰. Смысл же сего образа представления о Церкви таков, что она основана самим Богом с целью освящения и спасения людей и существовать имеет до тех пор, пока будут жить на земле люди,

способные по своей вере и жизни привиться к ее организму. А, чтобы таковой она была на самом деле, в незыблемое основание ее, как краеугольный камень, положен был Сам Иисус Христос Сын Божий, а, вслед за Ним, и на Нем Самом, в качестве тоже основных и необходимых для созидания Церкви камней, положены были, сперва Апостолы, а после них, следовавшие и имеющие следовать до скончания веков епископы с учителями и служителями или диаконами⁵⁷¹.

Из сказанного же, не трудно видеть, что и св. Ерм, подобно Клименту, насколько почитал необходимым всегдашнее существование на земле, основанной Христом и Апостолами, Церкви, настолько же признавал необходимым всегдашнее или непрерывное существование в ней и ради ее иерархии, а, именно: иерархии, состоящей из епископов, пресвитеров и диаконов, так как можно с уверенностью предполагать, что под Учителями, занимающими середину между епископами и диаконами, он разумел не кого-либо иного, как пресвитеров, имевших главной из своих существенных обязанностей – учительство. А также, отсюда, не менее ясно видно и то, что Ерм, подобно Клименту, вовсе не знал какого-либо существенно преимущественного различия между епископами, а, напротив, признавал их по достоинству и власти совершенно равными, каковыми представлял и всех Апостолов, изображая их под символом совершенно одинаковых по виду камней⁵⁷².

Но особенного, в сем отношении, внимания заслуживает учение св. Игнатия Богоносца, который с полнейшей ясностью и совершенной точностью изображает, как безусловную необходимость, для освящения людей Церкви с освящающими средствами, так и подобную же необходимость для самой Церкви, Богоучрежденной иерархии, состоящей из епископов, пресвитеров и диаконов. По св. Игнатию, освящение могут получать люди не где-либо, а только в Церкви, так как только тот может быть чистым, кто находится внутри алтаря, а кто находится вне его, тот не чист⁵⁷³, равно, как и кто не внутри жертвенника, тот лишает себя хлеба Божия⁵⁷⁴. Но, с другой стороны, самая Церковь с освящающими средствами, немыслима без иерархии, т. е. епископов, пресвитеров и

диаконов, без коих нет Церкви⁵⁷⁵. А потому, для освящения людей, для чего и существует Церковь, безусловно необходимы в ней, располагающие освящающими средствами, иерархические лица⁵⁷⁶.

По этой то причине учреждены, и учреждены Самим Богом, в Церкви епископы и пресвитеры, а также, и диаконы, «быв поставлены изволением Иисуса Христа, и по благоволению Его утверждены непоколебимо Его Святым Духом⁵⁷⁷. Подобно тому, как Иисус Христос есть мысль Бога Отца, так и епископы, поставленные по концам земли, находятся в мысли Иисуса Христа⁵⁷⁸. А, так как всякого, кого посылает домовладыка для управления своим домом, нам должно принимать точно также, как самого пославшего, то ясно, что на епископа нужно смотреть, как на Самого Господа⁵⁷⁹, пресвитеров же, как долженствующих во всем поступать согласно с волей и распоряжениями епископа⁵⁸⁰, нужно почитать, как самих Апостолов⁵⁸¹, а, долженствующих быть слугами Церкви Божией, диаконов – как служителей таинств Иисуса Христа⁵⁸².

Уча же с такой ясностью и решительностью о Богоучрежденности и существовании в каждой частной Церкви только трех иерархических степеней, – епископской, пресвитерской и диаконской, а также, в частности, с такой же ясностью и очевидностью, изображая иерархическую степень епископа, как такую, выше которой нет в каждой частной Церкви, так как епископ, в отношении к пресвитерам, представляет собою Самого Иисуса Христа в Его отношении к Апостолам, св. Игнатий, понятно, этим самым прямо отстранял всякую мысль о том, чтобы где-либо в Церкви могла или должна была существовать еще какая-либо, выше епископской, иерархическая степень и, соединенная с ней особеннейшая, в Церкви, власть, которой должны были подчиняться самые епископы. А потому, он всех епископов, равно, как и Апостолов⁵⁸³, по своей власти и достоинству признавал совершенно между собой равными и своим словом и примером учил только тому, чтобы они, со вверенными им Церквами, находились всегда между собой в союзе братского общения и всеобъединяющей любви, помня, что все они члены, служащие

одному и тому же телу Церкви, глава которой есть Сам Иисус Христос⁵⁸⁴.

Таких же мыслей о Церкви был и св. Поликарп Смирнский, который на, поставленные в Церкви, иерархические лица, смотрел не как на служителей человеков, а – Самого Бога и Христа⁵⁸⁵, почему наставлял Филиппийцев покоряться им, как Богу и Христу⁵⁸⁶.

§120. Учение во II и III веках

Теперь обращаемся к дальнейшим Учителям и Писателям церковным, а, именно, христианским, 2 и 3 века, апологетам, которые вынуждены были вести упорную борьбу с самыми разнообразными нападками на Церковь и потому, понятно, должны были учить и, действительно, как сейчас увидим, учили о ней с большей, сравнительно с прежним, полнотой, обстоятельностью и определенностью.

Во 2 веке, как известно, еще раньше начавшаяся борьба языческих властей с христианской Церковью, не только не прекратилась, но стала, напротив, настолько упорной и ожесточенной, что угрожала самому существованию Церкви, оправданием чему, главным образом, служило то, утвердившееся между язычниками, против христиан, предубеждение, будто бы, они самой религией своей и богослужебными действиями вызываются на жизнь безнравственную и совершение всякого рода преступлений, а через это, что казалось само собой понятным, угрожают ниспровержением существующих законов и благосостояния государства. Защитникам Церкви, поэтому, необходимо было, прежде всего, в возможно ярком и доступном для язычников свете изобразить ту высоконравственную ее сторону, относительно которой они заблуждались, а, именно, что, основанная Христом на земле, Церковь не только не питает и не может питать никакого сочувствия к пороку и преступлениям, но, напротив, идеалом для всех своих членов поставляет истинную святость, к достижению которой всячески им способствует, и, что, поэтому, она не только не вредит истинным основам гражданского благосостояния и порядка, но, скорее, помогает их прочности и незыблемости. Эта, именно, задача между другими христианскими апологетами с особенным успехом и была выполнена св. Иустином Мучеником, который, как известно, в своих апологиях, вместе с опровержением, неосновательно возводимых на христиан, преступных обвинений, в самых ярких и верных чертах, на основании

евангельского учения и церковной дисциплины, изобразил тот возвышеннейший нравственный характер Церкви, по которому она, хотя есть общество, по виду похожее на другие человеческие общества, но общество не гражданское, а духовно-нравственное, – общество, хотя, действительно, стремящееся к царствованию, но к царствованию не на земле, а со Христом на небе, потому, главной задачей своей она имеет не столько внешнее благополучие чад своих, сколько необходимое для будущего царства и совершаемое под руководством предстоятелей⁵⁸⁷, при помощи Богодарованных средств, духовно-нравственное их преуспеяние, хотя, в то же время, и через это самое, делает их самыми лучшими и надежнейшими на земле гражданами, потому что, воспитывая в них веру во всевидящего и правосудного Бога, имеющего, некогда, каждому воздать за добрые дела вечными наградами, равно, как и за злые – вечными наказаниями, вместе с тем, она, естественно, каждого располагает, что необходимее всего для блага государства, к деланию одного законного и доброго, и к отвращению от всего незаконного и преступного⁵⁸⁸.

Потому-то, по Феофилу Антиохийскому, вполне разделявшему вышесказанные мысли Иустиновы о Церкви, все, данные Богом волнуемому и обуреваемому грехами миру, частные Церкви, по всей справедливости могут быть сравнены с теми плодоносными и уютными островами, которые дают вполне безопасное и покойное пристанище, подвергающимся опасностям морской бури; так как в них, как в благоустроенных пристанях, сохраняется учение истины «и к ним прибегают, желающие спастись, как скоро сделаются любителями истины и захотят избежать гнева и суда Божия»⁵⁸⁹.

Между тем, тогда, как языческие власти употребляли силу внешнюю для того, чтобы ниспровергнуть здание Христовой Церкви, языческий гностицизм пытался достигнуть этого самого силой своей лживой, обезобразившей евангельскую истину, мысли. Принявши нечто из евангельского учения и учреждений Церкви Христовой, и приспособив его к своим религиозно-языческим воззрениям, гностицизм II века претендовал на то, что его учение есть одно высшее и истинное христианское

знание (гносис), какого не имеет Церковь, обладающая только простой и бессознательной верой, а, образовавшееся из его последователей, общество есть общество одних совершенных, или пневматиков, тогда как все остальные, не исключая и членов Церкви Христовой, – несовершенные психики или илики, и, в подтверждение сего, обыкновенно, ссылаясь на то, будто бы, Христос, независимо от, преподаваемого им простому народу, простого учения Апостолов, учил некоторому особенному возвышеннейшему знанию, каковое, в свою очередь, будто бы, путем таинственного предания перешло к гностикам и стало их одних неотъемлемым достоянием. Чтобы отразить подобное лжеучение, прямо клонившееся к подрыву Божественного авторитета Церкви, христианским апологетами необходимо было вместе с его опровержением разъяснить и то, что, то свойство апостольства, на которое свои притязания простирает гностицизм, вовсе не принадлежит и не может принадлежать ему, так как Апостолы никому из гностиков и ничего не передавали, принадлежит же оно, всецело, Церкви и только одной Церкви, потому что только в Церкви находятся те лица, которые были поставлены самими Апостолами, и которым ими передано было все, принятое от Христа, т. е. епископы; кроме сего, крайне ограниченному и узкому гностическому взгляду на Церковь, как общество одних привилегированных людей, необходимо было противопоставить истинно христианское о ней учение, как, об открытой и доступной для всех, Вселенской или Соборной Церкви. То и другое надлежало было выполнено св. Иринеем и, отчасти, Тертуллианом, пока он оставался верным духу Вселенской Церкви.

По Иринею, все гностические общества ничего общего и сродного ни с Апостолами, ни с древнеапостольским учением не имеют потому, что, как их основатели, вроде Маркиона, Валентина и других, им подобных, были случайными и самозванными учителями, вовсе не имевшими в Апостолах своих предместников, так и самое их учение было случайно и, вновь возникшим, самоличным измышлением, не имевшим никакой внутренней связи с древнеапостольским преданием, вследствие чего, они не должны быть принимаемы за

христианские общества⁵⁹⁰. Что же касается до, истинно христианских обществ или церквей, то они, по Иринею, носят на себе совершенно иной характер, по которому нельзя не примечать в них совершенно ясной печати апостольства. Хотя они имеют своими представителями одних определенных или принадлежащих известному времени епископов, но эти епископы, через посредство непрерывного преемства, восходят к тем первым епископам, которые были поставлены непосредственно самими Апостолами с вручением им для преемственной в неизменном виде передачи другим, как учения Христова, так и всего необходимого для домостроительства спасения людей. Потому что «Апостолы, как богач в сокровищницу, вполне положили в Церковь все, что относится к истине⁵⁹¹, и вверили ее епископам⁵⁹². Если бы они знали и сокровенные таинства, которые (как полагали гностики) сообщили совершенным отдельно и тайно от прочих, то передали бы их, в особенности, тем, кому поручали самые Церкви, так как хотели, чтобы во всем были совершенными и безукоризненными те, кого оставляли своими преемниками и кому передали свое место учительства»⁵⁹³.

Вместе же с сим, Апостолы учредили и преемство епископов, которым передали повсюду сущую Церковь⁵⁹⁴, учредили, конечно, для того, чтобы они, через преемство церковное, передавали одни другим епископство, а, совместно с епископством, передавали и все принятое ими от Апостолов, сохраняя его, таким образом, навсегда в целом и не поврежденном виде⁵⁹⁵. Потому-то, по Иринею, преемство епископов, восходящее к самим Апостолам, составляет собою самый существенный и неотъемлемый признак Церкви Христовой⁵⁹⁶, каковым, поэтому, непременно должна обладать и на самом деле обладает каждая частная истинно-христианская Церковь, как, например, Церковь Римская, имеющая в непрерывном ряду епископов, первым, поставленного Апостолами, Лина, или Смирнская – таким же епископом – Поликарпа⁵⁹⁷. Все те, следовательно, общества, которые, подобно гностическим, не имеют такового признака

апостольства, не составляют собою Церкви Христовой и не имеют никакого права на ношение ее имени.

Вместе с тем, св. Иринеи достаточно разъясняет, ввиду лжеучения гностиков, другое существенное свойство Церкви, а, именно, ее вселенство или соборность, касаясь при этом и единства Церкви. По его воззрению, только Церковь Ветхозаветная, быв ограждена преградами закона, составляла исключительное достояние одного народа, а, именно, еврейского. Церковь же Новозаветная, с уничтожением сих преград, напротив, подобно винограднику, переданному из рук недостойных в руки других, более достойных возделывателей его, стала совершенно одинаково для всех народов и всякого состояния людей открытой и доступной⁵⁹⁸, вследствие чего, все без исключения, лишь бы пожелали и были способны, могут пользоваться ее благодеяниями, наподобие того, как все одинаково могут пользоваться солнечным светом, лишь бы способны были и желали его видеть⁵⁹⁹. Потому-то, Церковь Христова рассеяна по всей Вселенной даже до концов земли⁶⁰⁰, и даже между необразованными, или, так называемыми, варварами⁶⁰¹, что, впрочем, по Иринею, ничуть не мешает ее единству, при сохранении всеми частными Церквями одной и той же веры⁶⁰² и одного и того же первоначального устройства, с преемством от Апостолов, епископов и апостольским преданием⁶⁰³. Но, следует заметить, что св. Иринеи, с такой ясностью и настойчивостью требуя от каждой частной Церкви этого, именно, единения с Церковью Вселенской, ничем и нигде не дает заметить, чтобы для этого еще необходимо было, чтобы все частные Церкви со своими епископами подчинялись одной какой-либо Церкви или одному какому-либо, хоть, например, Римскому, епископу, скорее же наоборот – заставляет предполагать совершенно противное; так как, по его представлению, живыми частями одной и той же, рассеянной по всему миру, Вселенской Церкви могли быть и такого рода частные Церкви, которые были отделены одна от другой большими пространствами и стояли совершенно отдельно и независимо одна от другой, как, например, Церкви, основанные между многими племенами варваров⁶⁰⁴, а также, в Германии,

Испании, в Галлии, на Востоке, в Египте, в Ливии и в середине мира, но только сохраняли в целости веру и все апостольское предание⁶⁰⁵. Правда, св. Ириней указывает на Римскую Церковь, как на величайшую, древнейшую и всем известную Церковь, с которой, по необходимости, по причине ее преимущественной важности, согласуется всякая Церковь⁶⁰⁶; но он здесь же ясно показывает, когда, именно, в чем и почему с Римской Церковью может и должна согласоваться всякая Церковь. По его словам, только тогда было бы прилично и следовало бы обращаться к Римской Церкви, когда где-либо возник бы спор о каком-либо важном вопросе, и когда потребовалось бы обратиться к древнейшим Церквям, в которых обращались Апостолы, и от них получить, что есть достоверного и ясного, относительно сего вопроса⁶⁰⁷ – следовало бы обращаться к Церкви Римской потому, что она – Церковь – древнейшая и известнейшая, и что в ней и, повсюду, верующими сохранялось апостольское предание, с которым должна согласоваться каждая Церковь⁶⁰⁸. Между тем, что весьма важно, св. Ириней за отысканием древнеапостольского предания, нуждающихся в нем, отсылает не исключительно к одной Римской Церкви, а ко всем древнейшим Церквям, в которых обращались Апостолы, и свое преимущественное указание на Римскую Церковь объясняет тем простым обстоятельством, что было бы весьма длинно в такой, как его книге перечислять преемство предстоятелей всех Церквей⁶⁰⁹, хотя, впрочем, все-таки поименно указал на Смирнскую, как на такую Церковь, в которой, подобно как и в Римской, обращались Апостолы, сами поставив для нее епископом Поликарпа, и в которой, поэтому, точно так же, как и в Римской Церкви, сохранилось подлинное древнеапостольское, обязательное для всех позднейших Церквей предание⁶¹⁰. Иерусалимскую же Церковь, что заслуживает особенного внимания, он признает такой «Церковью, из которой вся Церковь возымела свое начало, и называет митрополией граждан Нового Завета»⁶¹¹, чем ясно выражает ее преимущественное значение, по сравнению с, признанной им, знаменитейшей самой Римской Церковью, хотя при этом вовсе не требует от прочих

позднейших Церквей, чтобы они во всем и всецело подчинялись ей, а только предполагает то, что они должны сообразоваться с нею, в отношении к, хранящемуся в ней, через епископское, от Апостолов, преемство, преданию, точно так же, как и с Церковью Римской, указанной им для примера.

Вместе с тем, св. Иринеи, понятно, и ни за каким частным епископом не мог усвоить, и на самом деле не усвоял господственного или главенственного положения в Церкви. На, поставленных от Апостолов для первоначальных Церквей, епископов он, как известно, смотрел, как на их, по власти и достоинству, преемников, Апостолов же, давших от себя Церквам епископов, он признавал всех между собою, по власти, совершенно равными, так как, по его словам, давши власть Апостолам проповедовать Евангелие, Господь не одному или только некоторым из них, а всем сказал: *кто слушает вас, Меня слушает, а кто презирает вас, презирает Меня и Того, Кто послал Меня*⁶¹², и Апостолы, не некоторые только, а все, как богач в сокровищницу, вполне положили в Церковь все, относящееся к истине, а со всем этим богатством они вверили ее не одному какому-либо, а многим епископам⁶¹³. А, что св. Иринеи, в частности, не признавал никакого главенства за римскими епископами, которые, по его словам, приняли свое епископство не от одного Петра, а совместно от Петра и Павла, вручивших таковое Лину⁶¹⁴, то это всего яснее и очевиднее из того, весьма замечательного исторического обстоятельства, что, когда по вопросу о времени празднования Пасхи возник спор между Виктором, епископом Римским, и Поликратом Смирнским, и этот спор окончился тем, что Виктор за несогласие с собой отлучил от общения Поликрата, Иринеи, несмотря на то, что сам был одним из западных епископов, таковой поступок Виктора признал совершенно незаконным и в своем, к нему, послании, в котором оправдывал, презревшего угрозы последнего, Поликрата, советовал ему примириться и восстановить общение с Поликратом⁶¹⁵.

И по Тертуллиану, апостольство составляет существенную принадлежность одной Церкви Христовой, в которой Апостолами положена была всецело истина, наследованная

ими от Христа⁶¹⁶. Прежде же всего, и прямее, оно принадлежало первоначальным христианским Церквам; так как Апостолы, быв посланы от Христа для повсюдной проповеди Евангелия, подобно тому, как Христос был послан от Бога, сами непосредственно основали и устроили, сперва, в Иудее, а потом и по всем городам, где проповедали, первые Церкви⁶¹⁷, преподав им в точности, как учение, так и все то, что было передано им самим от Христа⁶¹⁸. А, так как эти Церкви имели стать, и на самом деле стали матерями для других дальнейших Церквей, которые от них, путем преемства, раньше или позже произошли⁶¹⁹, то и все последние Церкви должны быть признаны апостольскими, должны же быть признаны таковыми потому, что они преемство веры и семена учения заняли от самих апостольских Церквей и суть не что иное, как их отрасли⁶²⁰. По этой причине апостольской Церковью может и должна быть признана и каждая Церковь, если будет ясно и несомненно то, что она, через, непрерывающееся в своем учении и иерархическом устройстве преемство, ведет начало свое от одной какой-либо древнеапостольской Церкви. Потому-то, между прочим, «апостольские Церкви предлагают свои списки (епископов, принявших рукоположение от Апостолов). Так, Церковь Смирнская представляет Поликарпа, поставленного Иоанном, так Римская указывает Климента, рукоположенного Петром; точно таким же образом и прочие Церкви указывают на тех, кто был поставлен им Апостолами во епископы, как на привитые отрасли от апостольского семени»⁶²¹. Все, следовательно, общества, которые, подобно гностическим, не ведут своего начала от древнеапостольских Церквей, и не приняли от них содержащейся в них истины, не имеют ничего общего с посланными Христом Апостолами и пославшим их Христом, а суть порождения одних позднейших изобретений лжи и обмана⁶²².

Вместе с тем, Тертуллиан, подобно Иринею, Церковь представляет не каким-либо замкнутым в себе, или привилегированным, наподобие гностических, обществом, а Церковью Вселенской или такой, которая одинаково для всех открыта и доступна, без всякого различия их национальностей,

званий и состояния, пола и возраста⁶²³, и может повсюду и всегда распространяться в виде частных Церквей⁶²⁴, не нарушая в то же время своего существенного свойства – единства. Не нарушается же ее единство потому, что для него, при единстве веры и предания, одного и того же таинства⁶²⁵, требуется только между частными Церквами, само собой, отсюда, возникающее общение мира, отношение братства и соучастие дружества⁶²⁶. Но, во все, для сего, не требуется того, чтобы они внешне подчинялись одной какой-либо местной Церкви или ее предстоятелям, вследствие того, что все они, где бы ни были и когда бы ни были, если содержат в себе все, преданное Апостолами, представляют собою полную Церковь и потому, совершенно равны между собой. Таковыми, прежде всего, были, начиная с первой Иерусалимской, первоначальные Церкви, основанные самими Апостолами, как, например, Церковь Смирнская, имевшая епископом Поликарпа, поставленного Иоанном, Римская, имевшая Климента, поставленного Петром, и другие⁶²⁷, которые все одинаково были матерями⁶²⁸ происшедших от них Церквей и, следовательно, духовно родственными между собою сестрами. Таковые и все позднейшие, возникшие и возникающие от них, по преемству, Церкви; так как все они признаются апостольскими, как отрасли апостольских Церквей⁶²⁹. Таковы, наконец, личные представители всех, происшедших от Апостолов Церквей или их епископы⁶³⁰, которые точно также, между собой равны, как по достоинству и власти равными между собою были и Апостолы, быв все, несмотря на некоторое преимущественное отличие некоторых из них, как то: Петра, Иакова и Иоанна⁶³¹, одинаково второстепенными основаниями Церкви, созданной на краеугольном камне – Христе⁶³², на что еще в Ветхом Завете было символически предуказано образом 12 камней, взятых Иисусом Навином в Иордане и сложенных в жертвенник Завета, 12-ти камней, украшавших ризу Ветхозаветного первосвященника, а также 12 источников Елима, напоивших Аравийскую пустыню⁶³³.

Но, тогда, как языческие гностики своими лжемудрованиями совне враждебно действовали на Церковь, к концу 2-го века

изнутри самой Церкви возникли еретики, ставшие не менее враждебно и вредоносно относиться к ней, чем гностики. Мы разумеем монтанистов, которые, увлекшись изображенным в Писании возвышенным идеалом святой и непорочной Церкви и не находя по своему взгляду никакого с ним соответствия с, действительно, тогда существовавшей Церковью, задумали совершенно отвергнуть последнюю и, в противоположность ей, как Церкви не всецело по своему составу святой и, кроме того, еще по своему внешнему характеру видимо чувственной, образовать из себя свою особенную, безусловно святую, духовную и невидимую или, такого рода, церковь, которая должна быть обществом одних святых и избраннейших членов и, кроме того, обществом, находящимся всегда под непосредственным озарением и действием всегда, непосредственно его освящающего Св. Духа, а потому, вовсе не нуждающимся ни в каких видимо-чувственных или посредствующих способах освящения и духовно-нравственного руководства. Как ни мечтательны и ни самозванны были, этого рода, антицерковные стремления монтанистов, но они малоопытных могли соблазнять и привлекать к себе своей заманчивой благовидностью. А потому, пастырям Церкви необходимо было разоблачать всю их несостоятельность и неуместность, и, вместе с тем, надлежало разъяснять положительное учение о необходимости и высоконравственном значении в освящении людей основанной Христом и устроенной Апостолами видимой Церкви, что и было сделано, отчасти, Климентом Александрийским, более же всего – Оригеном.

По Клименту Александрийскому, Церковь, как невеста Христова, как дева, обрученная одному жениху Христу, действительно должна быть чистой и непорочной, или вполне святой Церковью⁶³⁴. Но таковой, на самом деле, является, собственно, Церковь небесная, *где нет ни еллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба и свободного, но все и во всем Христос (Кол. 3:11)*⁶³⁵. Что же касается Церкви земной, то она есть только подобие или отблеск Церкви небесной⁶³⁶, а потому, напрасно было бы в ней искать полной и совершенной святости, скорее же нужно видеть в ней место

только для непрерывного стремления, приготовления и постепенного восхождения к сей святости. А, так как, далее, достижение этой возвышеннейшей цели от ее немощных членов требует немалых усилий и подвигов, а также, не бывает свободно от, всякого рода, нравственных уклонений, что можно видеть, между прочим, на отпадающих от веры еретиках⁶³⁷, то, понятно, что в ней для ее членов не только не лишне, но даже, безусловно, необходимо внешнее пособие и руководство, почему таковое и дано ей Христом, и дано, независимо от непосредственного с Его стороны содействия, не в чем ином, как в самом ее видимом устройстве и в такого же рода видимых ее учреждениях⁶³⁸. По Клименту, подобно тому, как Церковь не искусством человеческим создана и не рукою обманщика украшена, а основана и устроена Самим Христом и Апостолами⁶³⁹, так точно и все то, что передано и существует, по преемству, от Апостолов в, находящейся под всегдашним управлением Христовым, Церкви⁶⁴⁰, не есть человеческое, а Божественное. Существует же в ней получившая свое начало от Христа и Апостолов и устроенная, по подобию небесной, состоящая из епископов, пресвитеров и диаконов, иерархия⁶⁴¹, на обязанности которой, и, в особенности, высших лиц ее, лежит – пецись не только о своем собственном спасении, но и о спасении других, они, поэтому, подобно Апостолам, обязаны неусыпно блюсти за их нравственным преспеянием, уча и руководя их своим словом и житием к истине и евангельскому совершенству⁶⁴². Существуют, также, в Церкви вполне достоверные и подлинные источники истинного учения – это Писание Господне⁶⁴³ и апостольское Предание⁶⁴⁴. Кроме того, ей дарованы и в ней еще существуют и, учрежденные Христом, и необходимые для освящения людей разные духовно-благодатные средства, как, например, крещение для их духовного возрождения, миропомазание – для укрепления их новой духовной жизни⁶⁴⁵ и евхаристии, для непрерывного поддержания и преспеяния сей самой жизни через частое общение со Христом⁶⁴⁶. Обладая же столькими средствами для возрождения, воспитания и совершенствования духовно-нравственной жизни, Церковь по справедливости может быть

названа, в отношении к верующим, их матерью⁶⁴⁷. И она, по Клименту, не есть, как мечтали монтанисты, чисто невидимая или духовная церковь, а Церковь, получившая свое историческое начало и устройство от Иисуса Христа и Апостолов и непрерывно сохраняющая в неизменном виде все это наследие, в чем не трудно убедиться через сличение ее со всеми позднейшими еретическими сборищами⁶⁴⁸, а потому, для всего мира открытая и видимая, из которого и собирает достойных членов для царствия Божия⁶⁴⁹. Потому-то сами в своей гибели виновны еретики, так как они, имея перед глазами единую истинную апостольскую Церковь, вместо того, чтобы строго следовать ей, противопоставляют ее апостольскому преданию свои лживые мнения⁶⁵⁰, вследствие чего, утрачивают все Божественное и Господнее и перестают быть людьми Божиими и верными Господу⁶⁵¹.

Эти самые мысли о Церкви, Ориген раскрывает еще с большей обстоятельностью и выразительностью. По его воззрению, земная Церковь не иное есть общество, как общество святых, но святых не безусловно, а только, вследствие, благодатного освящения и призвания к святости непрерывно стремящихся к ней, а также, по мере своих сил и усилий⁶⁵², на самом деле, ее достигающих в той или иной, в большей или меньшей степени, почему она может быть сравнена с Ноевым ковчегом, который был полон самых разнообразных животных и, в котором, сообразно с сим, даны были им разные помещения, то верхние, то нижние, то гнезда⁶⁵³. В ней, поэтому, не только уместны, но и, безусловно, необходимы внешние и, притом, приспособительно к условиям ее земного существования, видимые духовно-воспитательные и вспомогательные способы и средства, необходимы, как для всех ее, не свободных от греха, членов, так, в особенности, для слабейших и немощнейших, которые, быв воспящены (обращены вспять) на пути к нравственному совершенству разными внешними препятствиями или же поражены собственными внутренними недугами, то ослабевают и падают на нем, то готовы бывают вовсе сойти с него и оставить его, но которые, получая стороннюю благовременную помощь и

поддержку, могут укрепить и обновить свои силы и снова бодро и неуклонно продолжать прерванный путь своего нравственного преспеяния⁶⁵⁴. Эти-то пособия и средства и даны Христом Церкви, которая, обладая ими, при своем духовно-благодатном и чисто нравственном характере, является и видимой посредницей в деле освящения людей и руководства их к нравственному преуспеянию. Она, по Оригену, в отношении ко Христу, и, вращающимся в ночи неведения, людям – то же, что луна в отношении к солнцу, от которого заимствует свой свет, и, в отношении к, нуждающимся в ночном свете, земным обитателям, которым она передает его⁶⁵⁵. Конечно, не кто-либо иной, как только Сам Христос просвещает и оживотворяет всю Свою Церковь, всегда невидимо присутствуя в ней, подобно душе – в теле⁶⁵⁶. Но, по тому самому, что Ему благоугодно было присутствовать в Церкви, наподобие души в видимом теле, Он тоже, наподобие души, живущей в теле, проявлял и проявляет здесь Свою жизненную и животворную силу через видимые употребления в орудие для сего, как всех членов организма церковного, так, по преимуществу, тех из его органов, которые занимали и на самом деле занимают в нем преимущественное или господственное положение. Таковыми же органами были и есть, заступившие и заступающие место Апостолов в Церкви, иерархические лица, которые в ее организме то же, что в теле глаза или руки⁶⁵⁷. Так как на них лежит обязанность пещись не о своем только спасении, но и о спасении других, вверенных их попечению членов, и ответственность за это бывает, тем больше, чем выше их иерархическое положение, – больше, например, должен отвечать епископ, чем пресвитер, пресвитер – больше, чем диакон, а диакон больше чем мирянин⁶⁵⁸. И по этой причине, высшие иерархические лица облечены такими правами в Церкви, какие не даны другим, а, именно, правом, подобно Апостолам, быть Учителями⁶⁵⁹, быть пастырями и правителями словесного стада Христова⁶⁶⁰, а также, правом быть домостроителями тайн Божиих, которые вверены им, как верным рабам, для раздаяния верующим сокровенных в них благодатных даров⁶⁶¹.

И эта-то видимая Церковь, обладающая видимой Богоучрежденной иерархией и видимым, хотя, в то же время, чисто духовным и таинственно благодатным устройством, есть, по Оригену, единая истинная или, точнее сказать, единственная Церковь Христова, так как в ней одной только есть истина и все нужное для спасения, и, поэтому, в ней одной только можно спастись, подобно тому, как от потопа спаслись только, бывшие в ковчеге Ноевом, или, как спаслись от смерти во время взятия Иерихона только, бывшие в доме Раавы, а вне ее – нет и не может быть спасения, как не было его для оставшихся вне ковчега Ноева и вне дома Раавы⁶⁶². Не должны мы, поэтому, заключает Ориген, слушать тех, которые говорят: вот здесь Христос, но не указывают Его в Церкви, которая полна сияния от Востока до Запада, исполнена светом истинным, есть столп и утверждение истины, и в которой при ее полноте, полно и пришествие Сына человеческого, говорящего всем, находящимся в ней, повсюду: *се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века* (Мф. 28:20)⁶⁶³. Пусть каждый, желающий спастись, входит в предуказанный домом Раавы, дом сей, в котором Кровь Христова положена в знамение искупления... И никто пусть не убеждает себя (в противном) и не обольщает себя: вне сего дома, т. е. вне Церкви, никто не спасется, и, если кто выходит отсюда вон, тот сам становится виновным в своей смерти⁶⁶⁴.

Наконец, около половины III века выделились из Церкви же еще более опасные ее противники, чем каковы были монтанисты. Это были новациане, которые, подобно монтанистам, заподозрив существующую Церковь в недостатке истинной святости, вследствие принятия ею в свое лоно падших, хотя и раскаявшихся, грешников, совершенно отделились от нее и образовали из себя особое общество, долженствовавшее состоять из одних святых и непорочных членов, но образовали общество не невидимое, как это сделали монтанисты, а видимое, и, притом, по своей видимости, совершенно похожее на церковь, вследствие устройства в нем иерархии, священнодействий и всей церковной обрядности. Такое появление подле, искони существовавшей, другой, с виду

похожей на нее новой церкви, понятно, не могло не вызывать следующего рода естественных и требующих разрешения недоумений и вопросов: какого рода эта, вновь появившаяся церковь, истинная ли она или нет, если истинная, то не нужно ли ее предпочесть Церкви существующей, тем более, что она стремится к безусловной святости, если она Церковь не истинная, то – почему, и, наконец, почему одна только Церковь, издревле существующая, должна быть признана истинной Церковью? На все эти недоумения и вопросы и дано было вполне удовлетворительное разрешение одним из самих ревностнейших борцов за Церковь против новациан, св. Киприаном.

По Киприану, самое существенное свойство и, вместе, признак истинной Церкви Христовой есть апостольство, с которым неразрывно соединено другое ее свойство – внутреннее и нераздельное единство. Апостольство же Церкви заключается в том, что она, получив свое начало от Апостолов, утверждается на них, как на своих корнях, заимствуя от них все необходимое для своего существования и поддерживая с ними всегдашнюю свою внутреннюю связь, каковою служит, прежде всего, полученная ею от Апостолов, и, непрерывно, через непрекращаемое преемство, сохраняемая, иерархия и, затем, полученное ею от Апостолов же и сохраняемое через непрерываемое же преемство и все другое, необходимое для освящения людей, как то: учение, священнодействие и управление⁶⁶⁵. Церковь, поэтому, как ни далеко, сравнительно с апостольским временем, простирается в даль будущего, остается по своему существу и характеру той же апостольской Церковью и, вместе с тем, как ни широко она разрастается и распространяется по миру, образует собою единую нераздельную Церковь, в своем единстве похожую на огромное ветвистое дерево, имеющее один ствол и корень⁶⁶⁶, или на одно солнце, распространяющее из себя бесчисленное множество лучей, или же на один источник, изливающий из себя множество ручьев⁶⁶⁷. И этому единству не только не мешает множество частных Церквей, но, скорее, его поддерживает и упрочивает. Потому что каждая частная Церковь, если только

она поистине апостольская Церковь, подобно тому, как, поставлявшие епископов, Апостолы обладали одним и тем же апостольством⁶⁶⁸, содержит в себе в лице своего епископа наследованное от Апостолов, по преемству, одно и то же епископство⁶⁶⁹. Вместе же с апостольским епископством, каждая Церковь сохраняет в себе все то, что ей передано было от Апостолов через епископов. А потому, все взятые вместе частные Церкви, быв, как высшим правящим началом, объединяемы общим согласием, строго держащихся одного и того же учения и предания апостольского, епископов⁶⁷⁰, являются, в отношении к основанной Христом и устроенной Апостолами первоначальной Церкви, тем, чем бывают в отношении к стволу древесному или его корню – ветви, в отношении к солнцу – его лучи, в отношении к источнику – его ручьи⁶⁷¹, или же, в отношении к телу – его члены⁶⁷².

Ясно после сего, что вне, и независимо от одной апостольской Церкви нет и не может быть другой какой-либо истинной и апостольской же Церкви; так как это настолько немыслимо, насколько немыслимо то, чтобы солнечный луч мог существовать, быв отделен от целостного средоточия света, или ветвь, быв отломлена от дерева, или же ручей, быв разобщен с его источником⁶⁷³. Вместе с тем, ясно и очевидно то, что вне и независимо от существующего в единой апостольской Церкви законного или Богоучрежденного священства, нет и не может быть другого такого же священства, равно, как и вне дарованных Христом Церкви, и в ней существующих освящающих средств, нет и не может быть других таких же средств. А, наконец, очевидно и несомненно то, что вне единой апостольской Церкви нигде нет и не может быть и самого освящения людей и спасения, подобно тому, как спасения не было для оставшихся вне ковчега Ноева⁶⁷⁴, потому что «кто не имеет Церкви матерью, тот не имеет и отцом Бога»⁶⁷⁵.

Как же после этого, по Киприану, нужно было смотреть на новациан и, им подобных, людей? Не иначе, как ничего общего не имеющих с Церковью еретиков или раскольников. Они, по Киприану, образовали из себя общество, с виду похожее на церковь, но совершенно напрасно претендуют на признание его

церковью, так как оно устроено самозванно и самопроизвольно и ничего общего не имеет с Богоучрежденной апостольской Церковью, которая – одна, и не может быть внутри себя и вне⁶⁷⁶. Они установили у себя похожую на существующую в Церкви иерархию, но опять самозванно и самопроизвольно; так как никто не давал законного епископского посвящения их мнимым епископам, а они, презрев евангельское и апостольское Предание, сами себя поставили таковыми, никому не наследуя в епископстве, но, происшедши от самих себя, и потому, не имея никакого права на незаконно присвоенное себе епископство⁶⁷⁷. Эти-то мнимосвященные лица совершают и похожие на существующие в Церкви крещение, миропомазание, евхаристию и другие священнодействия, но, понятно, что все эти священнодействия, как совершаемые самолично, ничего не имеют общего с подобными священнодействиями, установленными Самим Христом и преподанными Апостолами только Церкви и потому, вне ее, вовсе не имеющими места и своей благодатной силы⁶⁷⁸. Пусть, поэтому, подобные священнодействователи ждут себе суда, подобного тому, какой постиг за незаконное присвоение власти священнодействия, Корея, Дафана и Авирона, а также, сынов Аароновых за возложение на алтарь чуждого огня. «Божественный суд явит свое отмщение еретикам, совершающим, вопреки Церкви, то, что позволено делать только одной Церкви»⁶⁷⁹.

§121. Учение о Церкви на основании Соборов и их определений этого времени

К вышесказанному, нелишним считаем присовокупить, что каковою изображали по своим существенным свойствам Церковь отдельные Учители и Пастыри сего периода, такую точно она сама признавала себя, выразив свое сознание совершенно ясно и для всех явно на своих Поместных Соборах сего времени, которые, начиная с 20 годов II века, были довольно часты и не прерывались до самого Первого Вселенского Собора.

Обращая внимание на характер и цель сих Соборов, а также на некоторые, дошедшие до нас, их определения, мы, прежде всего, несомненно убеждаемся в том, что Церковь признавала себя не обыкновенным человеческим, а Богоучрежденным, или состоящим под управлением Богодарованной иерархии обществом, и обществом, поэтому, не мирским, а духовно-благодатным и нравственным, обществом, стремящимся не к осуществлению одних мирских интересов, а, главным образом, к достижению спасения душ, к их благодатному возрождению и духовно-нравственному преспеянию или к святости. Что Церковь, для своего существования, признавала безусловную необходимость и Богоучрежденность иерархии, в особенности же, епископства, это совершенно ясно из того, что Соборы, о которых у нас речь, в сколь многих и отдаленных местах ни происходили, составлялись не из кого-либо иного, как только из епископов и, получивших, иногда, полномочия от своих епископов, пресвитеров, это служило ясным знаком того, что ни одна частная Церковь не существовала и не представляла возможным своего существования без иерархии с епископом во главе. Епископами же, совместно с пресвитерами и диаконами, признавались Соборами не обыкновенные, а, такого рода, иерархические лица, которые поставлялись не от людей, а Божественной благодатью и имели отдать отчет в своей деятельности Самому Господу⁶⁸⁰.

А, что Церковь сознавала себя призванной служить не земному благополучию, а спасению и духовно-нравственному преспеянию своих членов, это, между прочим, видно из тех соборных определений, которыми пастырям Церкви воспрещалось заведование всякого рода мирскими обязанностями⁶⁸¹, и, вместе с тем, от них требовалось всецело посвящение себя заботам о спасении вверенных им душ, при употреблении для сего дарованных им духовно-благодатных прав учительства, священничества и пастырства⁶⁸², а также из того, что все Соборы последней своей целью имели не что иное, как укрепление верующих в истинной вере и утверждение в благочестивой жизни. Соборы же, в особенности, бывшие по вопросу о падших, три Римских, один Антиохийский, четыре Карфагенских (с 253 г. по 256 г.) показывают и то, что, хотя Церковь своим идеалом поставляла полную непорочность и святость своих членов, но, ввиду немощности человеческой, на деле довольствовалась не только возможно большим, но и самым меньшим достижением ими сего идеала, а, иногда, и одним только желанием сего; почему в недрах своих терпела обращающихся или небезнадежных для обращения грешников.

Далее, мы несомненно убеждаемся в том, что Церковь своим всегдашним и неотъемлемым свойством признавала апостольство, по которому она, приняв по преемству от Апостолов все свое устройство, всегда и неизменно сохраняет его, а также, нераздельно с сим соединенное ее единство, по которому вне ее не было, нет и не может быть другой какой-либо истинной Церкви. То и другое совершенно ясно из немалочисленных, бывших в это время против общества монтанистов, а также новациан, Соборов⁶⁸³, на которых то и другое, несмотря на усиленные попытки доказать свое полное согласие с духом христианства, всецело было осуждено и отвергнуто, вследствие неимения в своем происхождении и устройстве ничего общего и преемственно родственного и с Апостолами, и апостольскими Церквами.

Наконец, из Соборов же этого периода, что особенно важно, яснее и нагляднее, чем из церковно-отеческого учения, усматриваем, что Церковь своим существенным и всегдашним

свойством признавала еще соборность или, такого рода, свойство, по которому она, при своем единстве, будучи повсюдной или Вселенской Церковью, во имя и в силу сего единства, требовала от своих представителей, т. е. епископов, общего между собой согласия, и на Соборы их смотрела, как на высшее объединяющее и правящее начало во всех делах и положениях своей религиозно-нравственной жизни. Соборы II и III веков, как известно, не были чем-либо совершенно исключительным и возникавшим настолько случайно, что никто не мог ожидать его повторения впредь, а, напротив, представляли собой явление, более или менее, постоянно и почти непрерывно повторяющееся. Так, несмотря на крайний недостаток памятников этой эпохи, тем не менее, Поместных Соборов, время от времени, в Церкви по разным поводам составлявшихся, начиная с двадцатых годов II века по Первый Вселенский Собор, древнеисторические свидетельства указывают около 50⁶⁸⁴.

Между тем, независимо от сего составлялись по Церквам ежегодно однажды или дважды, так называемые, областные соборы, которые, как известно, со времени Киприана начали входить в силу обычая и стали постоянными периодическими явлениями⁶⁸⁵. А это было ясным знаком того, что соборы проистекали из внутренних потребностей самой жизни Церкви, и ими необходимо вызывались и определялись. В основе же их, кроме примера апостольской практики, лежало, понятно, ни что иное, как та всеобщая вера Церкви, что, хотя каждый отдельный епископ одинаково обладает одной и той же епископской властью, но авторитет многих, взятых в совокупности епископов, выше его одноличного авторитета, выше потому, что, при единодушном голосе и суде многих епископов, давалось гораздо больше здесь места и основания для уверенности в присутствии беспристрастия и правды, чем при суде и голосе одного епископа, скорее и легче могущего подвергнуться пристрастию, обману, ошибкам и даже заблуждениям⁶⁸⁶. Имея ни что иное, как это самое в виду, вот что, между прочим, св. Киприан писал к Стефану: «Хотя нас, пастырей, много, однако, мы пасем одно стадо, мы должны собирать и охранять всех

овец, которых Господь стяжал Своей кровью и страданиями, и не допускать, чтобы смиренные и скорбящие наши братья были так жестоко презираемы и попираемы гордостью и превозношением некоторых... Общество священников, связанное узами взаимного согласия и единения, для того и многочисленно, чтобы в случае попытки кого-либо из нашего сонма произвести ересь, терзать и рассеять стадо Христово, другие противодействовали и, как попечительные и многосердые пастыри, собирали Господних овец в одно стадо»⁶⁸⁷. В частности же, касаясь того обстоятельства, что, отлученный соборне от Церкви, и приставший к Новациану, Маркиан понапрасну обратился к защите римского епископа, Киприан присовокупил к сему следующее свое многозначительное замечание: «Так как Маркиан пристал к подобным (нечестивым и высокомерным) людям и, соединившись с Новацианом, сделался противником милосердия и любви, то он не вправе делать приговоры, а должен принимать их; не вправе поступать так, как будто, он судья над собором священников, когда сам осужден всеми священниками»⁶⁸⁸. Отсюда, совершенно ясно, что, как Киприан, так и, современные ему, сопастыри не только признавали авторитет Собора высшим, сравнительно с авторитетом частного отдельного епископа, но и настолько признавали его высшим, что, по их убеждению, Собор был даже вправе судить и отлучать от своего общения каждого отдельного епископа, тогда как последний не вправе был судить Собор или приносить на него жалобу какому-либо частному епископу.

Потому то, когда в частных Церквях возникали какие-либо особо важные и затруднительные обстоятельства, когда, например, появлялись ереси и расколы, или возбуждались важные церковные вопросы, старейшие их епископы, хотя сами по своей опытности или же вследствие, бывшего в обычае, сношения и соглашения с другими уважаемейшими епископами⁶⁸⁹, имели по сему случаю свои определенные мнения, но окончательного решения всегда ожидали от, имевших быть для сей цели, Соборов. Для примера, можно указать, хотя на Киприана, который, несмотря на то, что сам

вполне был убежден в правоте того, что, вопреки Новациану, следует принимать в Церковь раскаявшихся падших, вот что по сему поводу писал к Антониану: «Что касается того, что надлежало бы постановить, касательно дела падших, то я отложил это на далее, с тем, чтобы по наступлении спокойствия и тишины, когда, даст Бог, соберутся вместе епископы, определить, чему быть должно, общим советом и согласием в собрании всех; а, если бы кто прежде совещания нашего и постановления, по общему совету приговора захотел иметь общение с падшими, то таковой сам да отлучится от общения»⁶⁹⁰. Решение же и постановление Соборов, которых дожидались известные Церкви и их епископы, что само собой понятно, признавались такого рода решениями и постановлениями, которые, по словам св. Киприана, согласно наставлению Господа: *буди слово ваше – ей, ей; ни, ни* (Мф. 5:37), не должны были подвергаться поруганиям от легкомысленного и неустойчивого духа⁶⁹¹, т. е. признавались решениями окончательными, вовсе не допускавшими еще какого-либо иного рассмотрения или перерешения⁶⁹², почему они, обыкновенно, утверждались и скреплялись подписями одних, присутствовавших на Соборе епископов, и от имени последних – всем объявлялись, а, если на Соборах осуждались какие-либо еретики, то, опять, объявлялись осужденными самим Собором, а не иной какой-либо властью или судом.

Между тем, хотя означенные Соборы столь важное имели значение, но таковое их значение ограничивалось, по преимуществу, только теми Церквями, представители которых на них присутствовали, а на другие Церкви почти не простирались, вследствие чего, понятно, они не могли вполне удовлетворить искони присущей потребности всей Церкви иметь для себя в Соборе одно общее высшее, всеобъединяющее, правящее и упорядочивающее начало. Правда, эта потребность Церкви, отчасти, могла удовлетворяться тем, что, по заключении Соборов, старейшие из епископов, на них присутствовавшие, извещали о своих решениях прочих, не имевших участия в Соборе епископов, по преимуществу, ближайших и важнейших Церквей. Но последние, оставаясь при

полной свободе своего суждения, в отношении к сим решениям, могли с ними соглашаться и не соглашаться. А следствием сего, было то, что тогда, как одни из них предупредительно принимали их к сведению и руководству, другие, наоборот, отрицали их, и в сем отрицании, иногда, заходили слишком далеко, чему прискорбный пример видим, особенно, на епископе Стефане, который, как известно, не только отверг определение Африканских и некоторых восточных соборов о крещении еретиков, но и даже решился отлучить от общения с Римской Церковью все другие, несогласные с нею, по принятию еретиков без крещения, Церкви, и, хотя в сем случае встретил сильный общий, против себя, протест, но, тем не менее, немало сим причинил смут и нестроений в Церкви⁶⁹³. Отсюда же происходило, между прочим, то неблагоприятное для мира Церкви обстоятельство, что часто осужденные и отлученные от общения одной Церковью еретики или раскольники обращались к другим Церквам или их епископам с попытками оправдать себя и восстановить свое единение с Церковью и, иногда, благодаря лжи и обману, хотя на непродолжительное время, в сем успевали, как это было, например, с осужденными на Востоке монтанистами, обратившимися для оправдания к римскому епископу (как думают) Аниките⁶⁹⁴, с раскольниками Фелициссимом и Фортунатом, обратившимися с жалобами на Карфагенский Собор к Корнелию⁶⁹⁵, а также, с обратившимися после лишения местным общецерковным судом епископства с жалобой к Стефану, Василидом и Марциалом⁶⁹⁶.

Более же всего и прямее, означенная потребность Церкви могла удовлетворяться тем, что часто, по поводу возникавших вследствие важных вопросов, соборов в одних Церквах, подобные же соборы составлялись в Церквах других (как, например, по вопросам о времени празднования Пасхи и крещении еретиков, а также, по поводу лжеучения монтанистов и новациан); но и в сем случае, на самом деле, не всегда достигалось желаемое Церковью общее согласие и единство. Так как означенные соборы не везде составлялись и, кроме того, действуя разобщенно и по разным побуждениям и основаниям, могли расходиться и на самом деле иногда

расходились между собой в своих решениях, считая, в то же время, себя в одинаковом праве держаться своих решений и отстаивать их, чему наглядный пример мы видим в составлявшихся соборах по вопросу о времени празднования Пасхи. По поводу сего вопроса, как известно, в конце 2-го века немало состоялось соборов в разных местах, и, между прочим, собор в Малой Азии. Но тогда, как на первых соборах, в числе которых был и Римский, под председательством Виктора, постановлено было праздновать Пасху в первый после весеннего полнолуния воскресный день, на последнем, напротив, все малоазийские епископы, с Поликратом Смирнским во главе, положили держаться в сем случае своего древнего обычая – праздновать Пасху в одно время с пасхой иудейской, и в сем решении остались твердыми и непреклонными, несмотря на то, что римский епископ Виктор, ввиду отклонения от такового решения, обратился к ним с угрозой за него отлучения от церковного общения⁶⁹⁷. Остались же твердыми и непреклонными потому, как объяснил Поликрат в своем послании к Виктору, что они сознавали за собой полное право следовать не тому, что им казалось волей человеческой, а тому, что, на основании примера Апостолов и их преемников, предшествовавших Поликрату, почитали Божественным и истинным⁶⁹⁸, и этого права, следует заметить, никто не оспаривал у них, кроме одного, задорливо к ним отнесшегося, римского епископа Виктора, подвергнувшегося за это, в свою очередь, как мы знаем, довольно сильному обличению и порицанию со стороны св. Иринея⁶⁹⁹.

Так, впоследствии, причину этого, долго длившегося между Церквями печального разногласия, объясняет и Евсевий, видя ее не в чем-либо ином, как в том, что борьба между разномыслящими оказывалась равносильной, вследствие чего, не было человека, который мог бы найти врачевство против такого зла⁷⁰⁰. Отсюда, в Церкви естественное сознание необходимости в таком высшем объединяющем и правящем начале, которое бы по своему значению стояло выше не только отдельной епископской власти, но и равносильных, между собою, Поместных Соборов, и которым представлялся

возможно более многочисленный, или Вселенский Собор. Ясные же следы такого сознания можно примечать, между прочим, в том общем и господствовавшем в то время воззрении на ее соборы, по которому, для большей важности и значимости какого-либо собора, требовалось возможно большее число епископов, вследствие чего, более многочисленный собор получал больше прав на доверие к себе и уважение, чем собор малочисленный. Так, например, св. Киприан, извещая Антониана о решении Африканского собора, относительно принятия в Церковь падших, вот что, между прочим, ему пишет: «Если бы число африканских епископов показалось тебе недостаточным, то знай, что мы писали об этом деле и в Рим, к товарищу нашему Корнелию, который также, держав совет со многими соепископами, принял такое же, как и мы, решение⁷⁰¹. Впоследствии же, как мы знаем, епископы донатисты, быв не удовлетворены решением Римского Собора по их жалобе на Карфагенского епископа Цецилиана, обращались с апелляционной, на Собор, жалобой к Константину Великому, мотивируя ее, главным образом, тем, что, осудивший их Собор, был малочислен, и Константин Великий, положив для окончательного решения дела созвать новый, более многочисленный собор в Арелате, вот что писал, между прочим, о сем к епископу Сиракузскому Хресту: «В общем собрании и в присутствии римского епископа, они (Цецилиан и донатисты)... могли бы поправить дело. Но некоторые из них... не хотят согласиться с постановленным уже определением и ссылаются на то, что тогда немногие епископы произнесли свои мнения... Посему, я счел своим долгом озаботиться, чтобы это дело, которому, после произнесенного уже суда, с общего согласия надлежало быть оконченным, хотя бы теперь получило конец в присутствии многих... Итак, повелев к календам Августа собраться в городе Арелат весьма многим епископам из разных и многочисленных мест, я счел нужным написать и тебе, чтобы... и ты прибыл к определенному дню в вышеозначенное место, где..., наконец, хотя не скоро, но все должны прийти к подобающему Богопочтению, к вере и братскому единомыслию»⁷⁰². Хотя в последнем случае донатистами

сделана была ссылка на сравнительно меньшую значимость малочисленного собора по отношению к собору более многочисленному, но тем не менее она не была лишена своего важного значения, и потому именно не была лишена значения, что заключала в себе мысль несомненно верную и всю Церковь разделяемую. Самим же наглядным подтверждением сего служит уже то самое, что, руководимый церковным духом веры, Константин Великий означенную ссылку донатистов признал вполне уместной и основательной, и, соответственно с сим, сделал свое распоряжение о созвании, после небольшого римского, нового, более многочисленного Арелатского собора. Этими самими, конечно, а не иными побуждениями и основаниями руководился Константин, положивши по поводу ереси Ариевой и других важных, волновавших Церковь несогласий, с целью достижения общего единомыслия, созвать уже не, сравнительно только, многочисленный, а Вселенский, или состоящий из представителей всех Церквей, Собор, чем и доставил Церкви то ее желаемое и искомое, к чему она, быв влекома самой своей внутренней природой, в течение первых трех веков, при посредстве местных соборов только непрерывно стремилась и, отчасти, приближалась, но, чего вначале не могла достигнуть, вследствие, вовсе, неблагоприятствовавших сему во все это время внешних государственных условий.

§122. В период Вселенских Соборов

Понятно поэтому, что с возникновением Вселенских Соборов, Церковь должна была яснее и живее, чем это было прежде, сознавать то, что она есть Вселенская или Соборная Церковь, каковой и на самом деле исповедала себя торжественно на Втором Вселенском Соборе, заповедав и всем верующим всегда исповедовать ее (в Никеоцареградском Символе) не только единой, святой и апостольской, но, вместе, и Вселенской или Соборной Церковью⁷⁰³. Вместе с тем, понятно, Церковь теперь яснее прежнего должна была сознать, а также выразить и то, что по ее, основанному на апостольской древности, воззрению, высшую объединяющую в ней и правящую власть составляет не иная, как власть соборная, что и на самом деле с неотразимой очевидностью отобразилось на Вселенских Соборах, с одной стороны, завершавших собою поместные и областные соборы, а с другой – подтверждавших их уместность и относительную важность и превосходство, в сравнении с единоличной епископской властью. А, так как это воззрение Церкви составляет главную и выдающуюся, в этот период, черту в учении о ней, то мы исключительно на нем и остановимся, для оправдания его, обратив свое особенное внимание, сперва, на высокое значение, самих в себе, Вселенских Соборов, а затем, на их определения, относительно значений поместных и областных соборов, сравнительно с властью отдельных епископов.

Какое же, спрашивается, имели значение Вселенские Соборы в Церкви по управлению делами веры и церковного благочиния? Из всех церковных, этого периода, памятников неотразимо ясно, что Вселенские Соборы представляли собой в Церкви самую высшую правительственную или, такого рода инстанцию, которая, обладая не только высшей судебной, но и законодательной властью, уже выше себя не предполагала никакой подобной инстанции, и которой, поэтому, решения имели силу и значение законоположений, не предполагающих уже какого-либо нового их перерешения.

А, что, действительно, такое, а не иное значение имели Вселенские Соборы, это видно, прежде всего, из свидетельств о себе самих Соборов. Присутствовавшие на сих Соборах, видя друг в друге поставленных Духом Святым пастырей, и, притом, представительнейших пастырей, и, кроме того, пастырей почти всех частных Церквей, как известно, проникались и одушевлялись той мыслью и верой, что они, подобно Апостолам, присутствовавшим, на Иерусалимском соборе⁷⁰⁴, находились под руководительным и просветительным влиянием Св. Духа, а потому, на свои соборные решения или определения смотрели, как на Божественные решения и определения Самого Св. Духа, по этому самому не допускавшие никакой мысли об их изменении или перерешении⁷⁰⁵.

Потому-то, на сих же Соборах присутствовавшие Отцы, вместе со своими вероопределениями произносили от имени Кафолической Церкви анафему на тех из лжеучителей, которые учили противному⁷⁰⁶. Потому-то они, когда, по обсуждении данных вопросов, приходили к общему единодушному заключению, на Соборах же составляли свои постановления и утверждали их своими подписями⁷⁰⁷. Потому-то, наконец, они и в окружных, к Церквам, посланиях объявляли о своих определениях, как окончательно решенных и утвержденных, и посему, требовавших себе одного повиновения или исполнения, а, ничуть, не нового обсуждения или перерешения⁷⁰⁸.

Между тем, и созывавшие Соборы императоры, потому, собственно, и созывали их, что в них одних видели способ к окончательному разрешению, всякого рода, волновавших Церковь опасных религиозных споров и недоумений, не поддающихся суду и решению Поместных Соборов или частных отдельных епископов. Так, например, император Константин, смущаемый продолжавшимися до него без разрешения несогласиями в Церкви по поводу времени празднования Пасхи, а также новыми спорами по поводу ереси Ариевой, вот что, между прочим, говорил в речи своей к Никейскому Собору: «Внутренние раздоры Церкви для меня смертельнее всякой войны, это печалит меня более, чем все внешнее. Посему..., для уврачевания зла я собрал всех вас»⁷⁰⁹. В окружном же

своем послании к Церквам, он, между прочим, писал следующее: «Так как единение в вере и благочестии не могло прийти в неизменный и твердый порядок, пока не сошлись бы в одно место все или, по крайней мере, весьма многие епископы – и не рассудили бы о каждом предмете, относящемся к Божественной вере, то я собрал сколько можно более епископов»⁷¹⁰. Почему же Константин приведение к единению по вере и благочестию поставил в необходимую зависимость от Собора? Причиной сему, как сам же здесь он объяснил, было, именно, то, что, по его убеждению, все, что ни делается на святых Соборах епископов, должно быть относимо к воле Божией⁷¹¹. Потому, Константин в своем послании к Александрийской Церкви, касаясь того, какое высокое значение имеет Никейский Собор, и как, поэтому, благоговейно нужно смотреть на его определения, вот что, между прочим, писал: «Конечно, что угодно было тремстам епископов, то не иное что есть, как мысль Божия, особенно, когда волю Божию светозарно проявил, просветивший ум таких и, столь многих, мужей, Дух Святой. Посему, никто да не колеблется недоумением, никто да не перевершает их мнения; но все с готовностью вступите на путь истины»⁷¹². Между тем, что также важно, на Соборах Вселенских присутствовали сами императоры, которых, иногда, место занимали уполномоченные ими сановники, принимая живое и деятельное участие в общих совещаниях Собора, и, по заключении таковых, когда состоялись окончательные соборные определения с подписями Отцов, они сами скрепляли и утверждали их своими собственными подписями и печатями⁷¹³, обнародуя, затем, их в своих посланиях или эдиктах⁷¹⁴. А это, понятно, таковые определения не только не ослабляли, но, напротив, к их Божественной авторитетности присоединяли еще и значение их, как государственных законоположений, получающих право на свою, в государстве, неприкосновенность и общеобязательность⁷¹⁵.

К сказанному, можно присовокупить, что и, в частности, отдельные Отцы Церкви, как восточные, так и западные, точно такое же усвояли значение Вселенским Соборам, усматривая в них самое высшее судилище церковное, а в их определениях –

непререкаемые и неизменные решения. Св. Афанасий, например, свидетельство которого особенно важно для нас, как свидетельство присутствовавшего, и с самым живым и деятельным участием следившего за ходом дел на Никейском Соборе, вот как смотрел на сей Собор. Собор Никейский, по Афанасию, был Собор истинный⁷¹⁶ и «нелестный»⁷¹⁷, так что все, что ни совершено было на нем, совершено было со тщанием и благоговением, как бы, в присутствии Самого Бога⁷¹⁸, и, сошедшиеся на нем епископы, определение свое составили не без Божия изволения»⁷¹⁹.

А потому, глагол Господень, возвещенный Собором в Никее, пребывает во веки (1Пет. 1:24)⁷²⁰. По Василию Великому, также, что ни изрекли триста восемнадцать, собравшихся в Никее Отцов, изрекли не без внушения Св. Духа⁷²¹. Эту же самую мысль еще прямее выразил св. Кирилл Александрийский, так отозвавшись об Отцах сего Собора: «Сам Дух Святый внушил им истину (Мф. 10:20); ибо не сами они говорили, но Дух Бога и Отца говорил в них»⁷²². Из западных же Отцов, для примера, можно указать на Льва Великого⁷²³ и Св. Григория Великого⁷²⁴, из коих тот и другой Вселенским Соборам одинаково усвоят Богодухновенность, но последний с особенной силой и характерностью выразил эту мысль, сравнив, бывшие до него, четыре Вселенские Собора с четырьмя Евангелистами⁷²⁵.

Какой же, спрашивается, Вселенскими Соборами был освящен и узаконен порядок во всегдашнем и повсеместном управлении делами, относящимися к Церкви? По принятым Вселенскими Соборами Апостольским правилам⁷²⁶, а также, их собственным, основанным на апостольском предании и древнецерковной практике определениям, управление церковное, как сейчас увидим, должно было иметь своими органами не кого-либо иного, как, управляющих самостоятельно епархиями, высших в иерархии лиц – епископов, но своей точкой опоры и средоточием должно было иметь не что иное, как соборную епископскую власть. Так, по Правилам Апостольским и соборным определениям, епископ, которому «вверяются людие Господни, о душах которых он имеет воздать

ответ»⁷²⁷, есть лицо, облеченное полнотой власти учительства, священнодействия и пастырства, вследствие чего, не только принадлежащие к его пастве миряне обязаны беспрекословно повиноваться его пастырским наставлениям, руководству, а также и суду⁷²⁸, но всецело должны зависеть от него и все поставляемые им на разные низшие церковные должности члены клира, как то: чтецы, певцы, иподиаконы, диаконы и пресвитеры⁷²⁹, так что не только низшие члены клира, но и высший из них – пресвитер не имеет права ничего творить без его воли⁷³⁰, – не имеет, например, права, оставив свой предел, отъйти в иной, и совсем перемещаться, в другом, жити без воли епископа⁷³¹, или, презрев собственного епископа, отдельно собрания творить и иной алтарь водружать⁷³², или, по отлучении от общения церковного в своей церкви, искать общения у другого епископа⁷³³. Но, мало этого, епископ своей епархии настолько полноправен и независим, что даже равный ему другой епархиальный епископ не может, например, творить в его епархии и без его согласия рукоположений⁷³⁴, не может, отлученного им от церковного общения, принять в таковое общение со своей Церковью⁷³⁵, или даже без его согласия не может к себе принимать, и для своей страны рукополагать, находящихся в его ведении, способных к священству лиц⁷³⁶.

Но, тогда, как каждый, в отдельности, епископ так был в своей епархии полноправен и независим от всякого другого, во всем ему равного епископа, все они, в то же время, всецело должны были зависеть, и на самом деле зависели, от, выше их стоящей, власти, а, именно – от власти, то местного епархиального собора епископов под председательством своего главного епископа, то высшего и большого собора епископов всего округа, под председательством первенствующего епископа округа, носившего название митрополита⁷³⁷. Так, самое избрание епископа должно было зависеть не от одного какого-либо епископа, а от всего местного епархиального собора, так как его рукоположение могло совершиться не прежде, чем имело последовать изъявление, посредством грамот согласия на сие всех местных епископов, и могло быть совершено не иначе, как при участии не менее трех или двух

епископов⁷³⁸. Поставленный, затем, и определенный в известную епархию епископ, обязан был здесь, именно, а не где-либо в другой, избранной им епархии, проходить свое пастырское служение, почему без суда многих епископов не мог «оставляти свою епархию и во иную переходити, аще бы и от многих убеждаем был»⁷³⁹. Вместе же с сим, он обязывался во все время прохождения своего служения, во всем строго и неуклонно держаться тех правил и узаконений, которых целость и неприкосновенность блюли все областные епископы, почему, в случае нарушения их, он должен был подлежать ответственности пред своим областным собором, который мог привлечь его к своему суду⁷⁴⁰, и по удостоверении в виновности, между прочим, лишит епископского сана, или, даже, совершенно отсечь от Церкви⁷⁴¹.

К сказанному, нужно присовокупить, что и, стоявший во главе епархиального церковного управления, старейший епископ (митрополит) тоже не должен был стоять вне всякой зависимости от местного собора, так как его отношения к самому собору вот как были определены 34 апостольским правилом: «Епископам всякого народа подобает знати первого в них, и признавати его, яко главу, и ничего, превышающего их власть, не творити без его рассуждения... Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех, да тако будет единомыслие». Кроме того, в случае поступления на него жалоб и обвинений, в особенности, со стороны епископов, он сам, как видно из правил 6 Второго Вселенского Собора и 9, 17 Четвертого Вселенского Собора, должен был подлежать суду высшего окружного собора, на котором имел председательствовать первенствующий епископ всего округа или окружный патриарх.

Спрашивается, наконец, были ль вполне независимы старейшие митрополиты, а, впоследствии, окружные патриархи, или же и они были зависимыми от другой высшей власти? Нельзя сказать, чтобы они были вполне независимы и в своих округах, так как и на них простиралось 34 апостольское правило, которым воспрещалось, как всем епископам какого-либо народа творить что-либо без воли первейшего между

ними, так и сему последнему – творить что-либо без их рассуждения. Но, важнее всего то, что они всецело подчинены были Вселенским Соборам, которые могли определять и узаконивать и, на самом деле, как сейчас увидим, определяли и узаконивали права каждого из них и взаимные их отношения, а также, могли требовать, и на самом деле требовали, ответственности по делам их управления. Так, например, Первый Вселенский Собор, касаясь преимуществ и местных пределов власти, главнейших, в округах, иерархов, названных им в первый раз митрополитами, поставляет, между прочим, чтобы подобно тому, как римский епископ имел власть в принадлежащей к Риму области, такую же власть имели епископ Александрийский в Египте, Ливии и в Пентаполе, Антиохийский в Сирии и другие подобные епископы в подобных областях⁷⁴². И это постановление Собора, принятое и императором, понятно, должно было иметь силу обязательного узаконения для всех означенных иерархов.

Так, далее, Второй Вселенский Собор еще с большей точностью определяет местные границы церковного управления окружных, независимых друг от друга митрополитов (Александрийского, Антиохийского, Азийских, Понтийских и Фракийских) и постановляет, *«да не простирают областные епископы своей власти на церкви за пределами своей области, и да не смешивают церквей»*⁷⁴³. Кроме того, Собор, приняв во внимание то особенное обстоятельство, что Царьград стал новой столицей после Рима, предоставляет епископу Константинопольскому первое в иерархическом порядке место, непосредственно, после епископа Римского, в следующем своем правиле, читающемся так: «Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по римском епископе, потому что град оный есть новый Рим»⁷⁴⁴. И эти соборные постановления, принятые и императорской властью, конечно, должны были иметь значение узаконений, безусловно обязательных, как для всех, вообще, самостоятельных и независимых митрополитов, так и, в частности, для митрополитов главнейших и древнейших церковных областей.

Третий Вселенский Собор повторяет вышесказанные правила о неприкосновенности древних прав окружных епископов или митрополитов, постановив: «Да никто из епископов не простирает власти на иную епархию, которая не была под рукою его или его предшественников, но аще кто простер и насильственно себе подчинил какую-либо епархию, да отдаст оную», и, для возможно большего ограждения их от незаконных посягательств, поставляет на вид, преимущественнейшим по власти иерархам, следующее: «Да не преступаются правила Отцов, да не вкрадывается под видом священнодействия надменность власти мирския»⁷⁴⁵.

Четвертый Вселенский Собор, за сим, приняв во внимание особенное в политическом и церковном отношении значение древнейших и знатнейших кафедр, предоставляет их епископам, а, именно – епископу Римскому, Константинопольскому, Александрийскому, Антиохийскому и Иерусалимскому, вместе с новым титулом патриархов, особеннейшие, над целыми округами, права, подчинив здесь им, в известном отношении, не только всех епископов, но и митрополитов⁷⁴⁶. А, так как на Втором Вселенском Соборе епископу Константинопольскому дано было⁷⁴⁷, а епископу Иерусалимскому на Соборе Никейском возвращено⁷⁴⁸ только преимущество чести без действительной власти начальственного окружного иерарха или подчиненного ему округа, то Собор первому из них поручает власть над областями Малой Азии, Понта и Фракии⁷⁴⁹, а ведению последнего, вместе с митрополией Кесарийской, заменявшей, прежде, собой Иерусалимскую, подчиняет всю Палестину⁷⁵⁰. Кроме того, Собор подтверждает, долженствующее быть обязательным, для всех патриархов, касающееся преимуществ по чести, сравнительно с ними, патриарха Константинопольского – третье правило Второго Вселенского Собора, комментируя его смысл и значение так: «Во всем последуя определениям Св. Отец, и мы определяем о преимуществах святейшей Церкви Константинополя, нового Рима. Ибо преемству ветхого Рима Отцы прилично дали преимущества: поскольку то был царствующий град. Следуя тому же побуждению и сто пятьдесят

Боголюбивейших епископов, бывших на Соборе во дни Феодосия в царствующем граде, предоставили равные преимущества святейшему престолу нового Рима, праведно рассудив, да град, получивший честь быти градом царя и сиклита, и имеющий равные преимущества с ветхим царственным Римом, и в церковных делах возвеличен будет подобно тому, и будет второй по нем»⁷⁵¹.

Пятошестой же Вселенский, или Трульский, Собор к сему присовокупляет еще прямее касающееся всех патриархов следующее правило, которым такой, по чести, порядок был установлен между ними: «Возобновляя законоположенное святыми Отцами, определяем, да имеет престол Константинопольский равные преимущества с престолом древнего Рима и, якоже сей, да возвеличивается в делах церковных, будучи вторым по нем: после же оног да числится престол великого града Александрии, потом престол Антиохийский, а за сим престол града Иерусалима»⁷⁵².

К сему следует присовокупить, что старейшие из иерархов Церкви, или патриархи, не только от Вселенских Соборов получали безусловно обязательные для них узаконения и распоряжения, но и могли быть ими даже судимы, пример чему, между прочим, был дан Шестым Вселенским Собором в осуждении за монофелитство Гонория, Сергия, Кира, Павла и Пирра⁷⁵³, а, следовательно, всецело были зависимы от Вселенских Соборов и пред ними ответственные.

После же всего сказанного, становится, прежде всего, совершенно ясным и очевидным то, что Церковь Вселенская высшее начало своей, как законодательной, так и судебной власти полагала не в чем ином, как только во Вселенских Соборах, а на епископов, не исключая и стоящих во главе их патриархов, смотрела не более, как только на исполнительные органы этой самой власти, пред которой все они являлись одинаково ответственными, и даже более ответственными старейшие из них. Вместе с тем, становится столько же очевидным и несомненным и то, что совершенно чужда была Вселенской Церкви всякая мысль об уместности единовластительства в Церкви, или полного сосредоточения

церковной власти в одном каком-либо высшем иерархическом лице. Но мало того, что самой Церкви чужда была эта мысль, Церковью Вселенской немало было сделано такого, что прямо направлялось к отстранению возникновения и развития подобной мысли в каком-либо из старейших иерархов Церкви. Так, например, когда на Вселенских Соборах выделялись и возвеличивались иерархи знатнейших епископских престолов, то, как мы видели, теми же самими Соборами строго определялись и разграничивались пределы их власти, с воспрещением всякого перехода за них, причем, казалось немыслимым, чтобы кто-либо из них решился далее раздвинуть для себя означенные границы, а тем более, возмечтал все подчинить одной своей власти. Так, еще когда на Вселенских Соборах был с точностью определен самый порядок между старейшими иерархами, и в нем дано было место первое епископу Римскому, а второе – Константинопольскому, то, опять, этим не только не поощрялась, но, напротив, вовсе устранялась мысль о верховности кого-либо, хотя бы даже первого из них. Потому что там, где допускается только первенство порядкового места, нет места для верховенства или главенства; а, кроме этого, что весьма важно, Вселенскими Соборами за основание такого порядка было принято, как мы видели, ни что иное, как одно только политическое значение тех городов и мест, в которых епископами были старейшие иерархи, причем, необходимо предполагалось, что при другом политическом распределении означенных городов и округов могло бы быть и другое распределение в порядке их епископских кафедр, так что мог бы, например, Иерусалимский или Александрийский епископ занять первое место, а Римский второе и т. п. быв каждый равен друг другу и вправе на занятие такого места. Самым же ясным и неотразимо очевидным подтверждением такого взгляда Вселенской Церкви служило то, что она, предоставив римскому епископу в иерархическом порядке первое место, а Константинопольскому только второе, в то же время, по правам и власти во всем уравнивала последнего с первым и даже, можно сказать, в некотором отношении его возвысила пред ним. Так, на Втором Вселенском

Соборе, как мы знаем, Константинопольскому епископу предоставлено было только равенство по чести, сравнительно, с епископом Римским, на Четвертом же Вселенском или Халкидонском Соборе подчинен был ему, в соответствие округу римского епископа, довольно значительный округ, состоящий из нескольких митрополий; но, что особенно важно, на сем же Соборе, Константинопольскому патриарху предоставлено было право апелляционного суда не только по жалобам на митрополитов его округа, каковое право предоставлено Сардикийским Собором и римским епископам⁷⁵⁴, но по жалобам на восточных патриархов⁷⁵⁵, чего римскому епископу не предоставлялось.

И это возвышение Константинопольского патриарха очень ясно и понятно было не только для восточных патриархов, но и для римских епископов, что с особенной наглядностью выразилось в открытом недовольстве и протесте римских епископов против титула Вселенского, какое в шестом веке на местных Константинопольских соборах (в 518, 536 и 586 г.) и императорами (например, Юстинианом) стало усваиваться Константинопольским патриархам. Но, что заслуживает особенного внимания, лучшие из римских епископов, Пелагий и Григорий Великий, в своем, по сему поводу, протесте вовсе не жалелись на то, что через это сокращалась или отнималась, принадлежащая им по праву, верховная власть Церкви, а, напротив, высказывали такого рода опасения, как бы подобная, совершенно противная духу Церкви, власть не вошла в нее путем превозношения, честолюбия и властолюбия и не появилась, к принижению других патриархов, в лице одного патриарха Цареградского. Восточные же епископы и сами императоры на это, как известно, ответили тем, что с титулом Вселенского, ими вовсе не соединялось подобное значение, а имелось только в виду яснее обозначить через него почетные преимущества патриарха Цареградского, как епископа царствующего града, как первенствующего и председательствующего между всеми епископами Востока, и как старейшего пастыря и учителя народов Римской империи, некогда называвшейся вселенной⁷⁵⁶. А все это ясно показывает,

что в это время не только не существовало, как на Востоке, так и на Западе верховной единичной власти в Церкви, но и самая мысль о такой власти казалась совершенно неестественной и несогласной с духом и уставами Вселенской Церкви, и казалась такой не одним восточным, но и римским епископам.

К сказанному, считаем нелишним присовокупить, что от такого Вселенского взгляда на власть в Церкви, Римские епископы, по-видимому, окончательно не отрешились даже до IX века, или разделения Церквей, подтверждением чему служит то, что на бывших в сие время в Константинополе, по делу Игнатия и Фотия, двух соборах, они только еще доискивались старейшинства по власти, при имении первенства по чести, и от такого притязания своего, по-видимому, вовсе отказались, согласясь с восточными епископами, чтобы «связанные (тогдашним епископом римским) Иоанном были связаны Фотием, и, связанные Фотием, были связаны Иоанном, без всякого нововведения, относительно к старейшинству папы, и, чтобы ни ныне, ни после не умножать прав Римской и Константинопольской кафедры»⁷⁵⁷.

§123. После Вселенских Соборов

Между тем, по разделении Церквей, как известно, на Западе еще до разделения, здесь начавшийся, развился и твердо установился, совершенно иной взгляд на высшее средоточие власти в Церкви, а, именно, тот взгляд, что, будто бы, такое средоточие должно заключаться в единоличной главенствующей власти, и власти римского епископа, тогда как, наоборот, в Церкви Восточной не переставали учить, согласно с древней Вселенской Церковью, что Церковь Вселенская, вообще, как писал, между прочим (в послании к Африканцам), св. Дамаскин, вверена не одному, а всем епископам⁷⁵⁸, и, что поэтому, высшая церковная власть сосредоточивается не в одном каком-либо епископе, а в общей совокупности всех епископов, т. е. во Вселенском Соборе. Как же, спрашивается, возникло и развилось на Западе такое превратное учение о верховном единовластительстве в Церкви и каковы были его последствия? Оно, как известно, случайно возникло не из чего-либо иного, как из, действительно, приобретенной римскими епископами, только не во Вселенской, а в одной Западной Церкви, верховной единоличной власти, для оправдания и упрочения каковой и понадобилось, и было придумано. Самая же власть сия, в свою очередь, достигнута была ничем иным, как случайным приобретением римскими епископами политического самодержавного могущества, расположившего их и, давшего им полную возможность преобразовать прежнее соборное устройство Западной Церкви, по образцу монархии. А, так как, последнего рода, власть римских епископов не сразу проявилась во всей силе своей, а незаметно и постепенно, в соответствии с благоприятствующими ей обстоятельствами, возрастала и упрочивалась, то и учение о их главенстве в Церкви тоже не сразу вполне и отчетливо выразилось и определилось, а, вслед за условливающими его благоприятными событиями, подвигалось вперед путем незаметного и постепенного развития.

Так, в первые три века христианства, когда римские епископы довольствовались и ограничивались только авторитетом духовно-церковной епископской власти, мы почти вовсе не встречаемся с признаками учения о главенстве в Церкви римского епископа. Правда, римский епископ 3 века Стефан, в споре своем с Фирмилианом Кессарийским о крещении еретиков, указал, в подтверждение своего мнения о неуместности перекрещивания их, на одну черту сего учения, а, именно – на ту, что, будто, римский епископ есть преемник ап. Петра, на котором основана Церковь, и что, будто, поэтому ему больше, чем другим епископам, должно повиноваться; но в этом притязании Стефановом, как мы знаем, восточные и африканские епископы с крайним изумлением и негодованием усмотрели не право, а только крайне неразумное превозношение, вызвавшее с их стороны себе одно порицание, а не подчинение⁷⁵⁹. То же самое должно сказать, относительно, трех дальнейших веков, в которые, несмотря на то, что по поводу возвышения, по чести, Цареградского патриархата, в римских епископах возбуждалось очень сильное соперничество, все-таки ими, кроме одних общих указаний, в подтверждение величия римского престола, на связь его с памятью ап. Петра⁷⁶⁰, ничего не было высказано такого, что бы было однородно с дальнейшим учением о их главенстве. Но с VII века замечается совершенно иное, как в принимаемом ими правительственном положении в Церкви, по преимуществу, впрочем, Западной, так и в самом учении о преимуществах или власти, уже прямо ставшем стремиться и близиться к учению о их главенстве. Такая перемена началась, именно, с того времени, когда император Фока из ненависти к Цареградскому патриарху Кириаку, за обличение его последним в убийстве императора Маврикия, и покушении на убийство всего семейства, им убитого, и по прошению дружественного с ним папы Вонифатия, объявил Римскую Церковь главой всех Церквей и издал повеление, чтобы и титул Вселенского принадлежал патриарху Римскому, исключительно, перед прочими патриархами⁷⁶¹. Такого рода предоставление епископам Римским главенства в Церкви с титулом Вселенского,

конечно, само по себе могло не иметь решающего значения, потому что проистекало из совершенно случайного источника и расходилось с определениями Вселенских Соборов. Но оно могло, и на самом деле стало, иметь такое значение, благодаря тому особенному и исключительному, в политическом отношении, положению, в каком теперь стали находиться римские епископы, становясь, вследствие отдаленности от них и слабосилия восточных императоров, их и их экзархов год от году более и более независимыми, а, вместе с тем, через свое обширное влияние на судьбу западных государств и, положительно приобретая светское царственное могущество, упрочившееся при Пипине и Карле Великом, через отдачу им в полное обладание Римской целой области. Быв же совершенно увлечены мирским властолюбием, в большей или меньшей степени достигая политического самодержавия, римские епископы, по этой же самой причине, стали мало-помалу относиться и к церковным делам, как неограниченные монархи, то изменяя, мало-помалу, здесь все, древне установленное, несогласовавшееся с их единоличной властью, то вводя новое, не всегда по духу церковное, лишь бы служило этой власти, причем, для оправдания своего, обыкновенно, прибегали к, разного рода, придуманным догматическим и историческим основаниям и аргументам, из которых мало-помалу составила доктрина о римском епископе, как единственном наместнике Христовом, или видимой главе Церкви.

Так, например, Вонифатий, называемый не без основания некоторыми писателями первым папой⁷⁶², пользуясь испрошенным у императора Фоки титулом Вселенского, вопреки древнецерковному обычаю избрания и утверждения епископов по областным церквам, постановляет, чтобы утверждение всех, без исключения, западных епископов, безусловно, зависело от его одного решения: *volumus et iubemus*⁷⁶³, а, между тем, Венедикт II испрашивает у императора для самих римских епископов право – не обращаться за утверждением их избрания ко двору или императору, а ограничиваться, в сем случае, одним согласием римского клира и народа⁷⁶⁴. Виталиан, тогда, как доселе определения издавались от Соборов, сам только от

своего имени предписывает их другим епископам⁷⁶⁵, а Агафон уже требует, чтобы все постановления Римской Церкви принимались за правила, утвержденные Божественными словами ап. Петра, и, не колеблясь даже, утверждает, что римский епископ обладает полной и всегдашней непогрешимостью⁷⁶⁶. Феодор почитает себя вправе своей собственной властью отлучать от Церкви впадающих в заблуждение епископов⁷⁶⁷, Григорий же II, утверждая, что римские епископы все, касающееся совести, могут вязать и решить, начиная от лиц частных и простираясь до государей и народов, к сему присовокупляет, что они сами никому не подсудимы⁷⁶⁸.

И все сии притязания, ставшие мало-помалу входить в свою силу, римские епископы, обыкновенно, обосновывали на особенном преимуществе преемства своей кафедры от ап. Петра, которому, в свою очередь, столько приписывали, сравнительно с другими Апостолами, преимуществ по власти, сколько сами доискивались получить в отношении к другим епископам. Между тем, на подмогу им, в начале IX века появились еще, получившие, с их одобрения, церковно-каноническую важность, так называемые, псевдоисидоровы декреталии, которыми вполне оправдывалось и узаконивалось все то, чему они о своей власти учили и чего от других для себя требовали, опираясь на преимущества ап. Петра, через что, понятно, еще больше должна была упрочиться система их управления, всецело направленная к безусловному в Церкви самодержавию, хотя нужно заметить, что она и без этого в это время стояла на Западе уже довольно прочно, благодаря уже достигнутому ими здесь значительному моральному и политическому могуществу.

Только одного недоставало еще, при этом, римским епископам – признания за ними приобретенной ими в Западной Церкви главенствующей власти и Церковью Восточной, о подчинении себе которой они не теряли своей давней настоятельной мысли. Потому-то, когда представился благоприятный для сего случай, в смутных обстоятельствах Константинопольского патриархата, вызванных, то

ниспровержением, то восстановлением патриархов Игнатия и Фотия, папа Николай I и Иоанн VIII, все возможные, со своей стороны, меры (со включением сюда и пущенных ими в ход псевдоисидоровых декреталий) употребили для того, чтобы на двух Константинопольских соборах (860 и 879 гг.) заставить восточных епископов признать старейшинство по власти за патриархом Римским, последствием чего, имело быть и подчинение патриархата Константинопольского со всей Вселенской Церковью. Но все эти попытки сокрушились о преграду, противопоставленную им Вселенскими догматами и канонами Восточной Церкви, и привели их виновников не к подчинению себе Церкви Восточной, а к своему собственному от нее отпадению, с его печальными последствиями, в ряду коих было и то, что учение о главенстве римских епископов стало бесповоротным в, принятом им на Западе, направлении, и, ничем не останавливаемое, стало неудержимо стремиться и близиться к тем крайним пределам своего поступательного развития, до каких только могло дойти. Пределами же таковыми были изданные (в XI в.) папой Григорием VII Гильдебрандом, с согласия императора Генриха IV, известные определения папской власти, из коих более замечательные, что папа не подвержен лжи или непогрешим, что воле и суду папы подлежат все Церкви и весь мир, папу же никто не может судить, что один Римский папа справедливо называется Вселенским, что никакой собор без одобрения папы не может быть признан Вселенским, и, что имя одного только папы должно быть поминаемо в церквах⁷⁶⁹. А с изданием сих определений, получивших силу общеобязательного закона, учение о Римском папе, как видимой главе Церкви, стало всеми и повсюду проповедоваться открыто, и вошло в состав вероучения Западной Церкви, заняв в нем самое видное и первостепенное место.

Насколько это учение было не евангельским и не церковным, об этом излишне говорить, после всего вышесказанного о его происхождении и развитии в противность духу и учению Вселенской Церкви. Но нам не излишне сказать несколько слов о том, насколько оно само собой, через свое жизненное применение, обнаружило не только полную свою

несостоятельность, но и крайнюю, для Церкви, гибельность, а также, насколько то и другое было создано на самом же Западе. Заключенная в нем идея всемирного духовно-нравственного владычества, носителем и исполнителем которой имел быть римский епископ, вначале всех на Западе, не исключая и императоров, и королей, поражала своим величием и располагала к ожиданиям от плодотворного ее жизнеприменения – повсюдного (при пособии всех, сосредоточенных в руках римского епископа, духовно-нравственных сил и средств) распространения единой веры, мира и любви, правды и святости. Но таковые ожидания, время от времени, стали сменяться разочарованием, ввиду того, что отсюда проистекало вовсе не то великое, для людей, благо, какое ожидалось, а проистекали, напротив, самые вредные и губительные, для религиозно-нравственной жизни, последствия, какими, например, были полное и явное в римских папстуреначальниках преобладание духа мирского честолюбия и властолюбия над кротким и смиренным, истинно, папским и духовно-нравственным правлением, а отсюда – беспощадное жертвование ими всем, для своих эгоистических и мирских видов, не исключая, в некоторых случаях, самого святого и неприкосновенного в Церкви вероучения и канонов церковных; отсюда, наконец, крайнее забвение ими своего высокого папского положения и долга, доходящее до губительного соблазна пасомых, и такое же небрежение о их нравственном преспеянии и спасении и т. п. В XIV же веке и начале XV, когда, к крайнему упадку духовно-нравственного начала на Римском престоле, присоединился раскол, происшедший через появление в одно время нескольких пап, разочарование церковным управлением римских епископов обратилось в общие сетования о ненормальном и плачевном положении Западной Церкви с ее правителями, а затем, в прямые и настойчивые требования, то радикального видоизменения ее, вместе с ее иерархией, то умеренного преобразования ее только в ее главе и членах, требования, как известно, приведшие к соборам Пизскому и Константскому, имевшим

своей задачей уничтожение папского раскола и преобразование всей Западной Церкви.

Но, оставляя подробности этой самой мрачной истории папства, мы останавливаем свое внимание только на том, в чем, именно, видели главную причину всех, поражавших тогда Западную Церковь, зол и, где предполагали найти потребное врачевство тогдашние благомыслящие ревнители интересов Западной Церкви.

Вот какие, по сему поводу, мысли и убеждения высказывали, стоявшие во главе их, образованнейшие профессора тогдашнего знаменитого парижского университета Петр д'Айли, Иоанн Жерсон и Николай Клемансис. По их воззрению, все зло, которым стала пораженной Западная Церковь в своей главе и членах, проистекло не от чего иного, как от того, что папы, будучи, некогда, по власти равными другим епископам, сами собой быв увлечены честолюбием и властолюбием, присвоили себе, вопреки всем законам Божественным и человеческим, столько власти, что ею была совершенно поглощена всякая власть епископов, и даже всякая власть Соборов, в чем она могла бы находить какую-либо для себя преграду. Отсюда-то все узурпации папской власти, отсюда – *Decretalis Gregorii IX sextus Decretalium, Clementinae* и *Extravagantes*, отсюда папские резервации, бенефиции, индульгенции, комменды для кардиналов и, тому подобные, нестроения, в каких находится вся Церковь. Понятно, поэтому, что единственное средство к уврачеванию всех сих зол заключается не в чем ином, как в ограничении власти папской, и подчинении ее определенным правилам, которые должны быть определены выше ее стоящим собором⁷⁷⁰.

А, что Собор, представляющий собою всю Церковь – выше папы, и, что папа должен быть Собору подчинен и подсудим, университет Парижский так подтверждает это положение: Церковь нужнее и полезнее папы, ибо вне ее никто не может спастись, тогда как без папы спаслись многие. Церковь, далее, своим достоинством выше и почетнее папы, потому что она есть неразлучная невеста Христа, Который наделил ее бесчисленными своими дарами и таинствами; сильнее и

могущественнее папы, ибо врата ада никогда не преодолеют ее, тогда как папу преодолевали часто. Она тверже в вере, ибо не может уклониться от нее, как бывало с папами. Она мудрее папы по причине большего числа мудрых людей, в ней находящихся. Власть, поэтому, Церкви – выше власти папы, получающего ее не от кого-либо иного, как от Церкви, которая одна, собственно, и получила от Иисуса Христа ключи царствия небесного; ибо Петр, которому даны были эти ключи, по объяснению бл. Августина, означает не кого-либо иного, как Церковь, от которой принимают их папы. Этими ключами, находящимися в полном распоряжении Церкви, а не папы, Церковь может пользоваться во всех нужных случаях, – может, в силу соединенной с ними власти, не только судить всех своих членов, но и самого папу, с правом, в случае надобности, даже низлагать его⁷⁷¹.

На возражение некоторых, что неподсудимость папы Соборам имеет для себя каноническое основание, Жерсон вот чем отвечал: в каноническом праве, действительно, говорится, что папская власть так велика и свята, что никто из смертных не может судить папы, а тем более, низлагать его. Но надобно знать, сколько лжи было написано, сколько хитрости и обмана было употреблено в разные времена для того, чтобы распространить и утвердить такое мнение о папском достоинстве. Кто, например, спрашивается, составил, эти, выдаваемые папами за Евангелие, но, ничего общего не имеющие с Евангелием, книги *sextus Decretalium*, *Clementinae*, которые содержат в себе столько надменности и высокомерия, столько узурпаций прав епископов и местных властей, столько оскорбительных нападений на Римских императоров и других государей, а также, много других, внушенных безграничным честолюбием притязательных мер, нещадно нарушающих права гражданские и духовные? Нет, папа есть человек, может ошибаться и грешить. Папское достоинство не делает его ни безгрешным ангелом, ни святым. Напротив, многие папы были преступники, вели развратную жизнь, впадали в ереси. Если же папа может так грешить и грешит, то, почему бы он не мог быть уличен и судим никем из смертных, а, тем паче, Собором,

который, как представляющий собою мысль и волю всей Церкви, не погрешает и не ошибается, и своим авторитетом и властью выше всякого папы? Если папа получил власть свою для блага Церкви и ей служения, то не обязан ли он, напротив, все сделать, хоть бы даже сложить самую власть свою, если бы потребовала этого для своего блага Церковь, обладающая, по преимуществу, властью вязать и решить? А, так как собор представляет собою всю полноту воли и власти Церкви, то папа, как и всякий верующий, кто бы ни был, безусловно, и во всем должен повиноваться Собору. Собор же имеет полное право и ограничить власть папы, и даже низложить его, а также и папские прежние постановления или вовсе уничтожить, или же видоизменить и заменить своими новыми постановлениями, которые уже должны быть неизменными и для всех обязательными⁷⁷².

Собором, поэтому, безусловно необходимо воспользоваться, как единственным средством к искоренению вековых папских узурпаций и к нужному преобразованию Церкви в ее главе и членах. А, чтобы не могли и впредь повторяться подобные злоупотребления, необходимо признать за правило, чтобы Соборы составлялись чаще и чаще⁷⁷³.

Таковы были, в главном и существенном, те суждения и решения, относительно Западной Церкви, которыми были проникнуты и руководились все представительнейшие ее (в конце XIV и начале XV веков) члены, с одной стороны, искренно желавшие ее преобразования, посредством соборной власти, а с другой – нещадно осуждавшие ее за принижение сей власти, в пользу незаконного возвышения личного авторитета папы. Ими вызваны были и руководимы и, последовавшие в первой половине XV века, Соборы – Низский (1409 г), Константский (1417 г.) и, отчасти, Базельский (1431 г.)⁷⁷⁴, которых главная задача собственно и состояла в том, чтобы как уничтожить в Церкви раскол, так и произвести в ней полное преобразование в ее главе и членах через подчинение папской власти Соборам и восстановление в ней правил и обычаев древневселенской соборной Церкви.

Но, как известно, одна только цель сих Соборов, заключающаяся в уничтожении великого раскола, оказалась достигнутой, главное же, к чему они стремились, т. е. ограничение папской власти и полное преобразование Церкви в ее главе и членах, осталось без всякого удовлетворения, благодаря тому, что папы, сперва, с году на год откладывали такое преобразование, а, впоследствии, с переменой неблагоприятных для них обстоятельств, совершенно оставили его без всякого внимания, став вместо сего учить, что папская власть выше всяких Вселенских Соборов⁷⁷⁵. Ближайшим же следствием сего, было общее недовольство положением дел в Западной Церкви, не только недовольство, крайне враждебной ей, гусситской и виклефитской партии, но и партии, доселе искренно желавшей только ее, вполне законного, преобразования; а следствием дальнейшим послужила, потрясшая всю Западную Церковь в самих ее основах, реформа Лютерова. Как это случилось, нам нет нужды касаться плачевной истории этого плачевного результата злоупотреблений папской власти. Но мы считаем нелишним обратить внимание на то, что и Лютер, на первых порах, держался совершенно того же взгляда на Церковь и власть папы, какой давнее высказывал Жерсон со своими сторонниками, и, если в своих преобразовательных видах чего желал, то, именно, только ограничения папской власти и подчинения ее всем определениям и канонам Вселенских Соборов. В своем вероисповедном ответе Сильвестру Приерию, утверждавшему, что Церковь, по сущности, олицетворяется в папе, а представительно – в коллегии кардиналов, вот что, между прочим, он писал: «Я не признаю другой Церкви, по сущности, как во Христе, а по представлению – во Вселенском Соборе; в противном же случае, если бы все, что делает папская личность – *ecclesia virtualis* – стать приписывать Церкви, то пришлось бы оправдывать отвратительные жестокости Бонифация VIII, породившие известную пословицу: он воцарился, как лисица, носил тиару, как лев, и умер, как собака. Кроме того, если папа есть Церковь по существу, кардиналы – Церковь по представительству, а общение верующих – тоже

единая истинная Церковь, то что же остается на долю Вселенского Собора?»⁷⁷⁶.

В других же местах, он так развивает свою общую мысль о принадлежности одному Вселенскому Собору верховной законодательной власти в делах веры и церковной дисциплины. «Папа один, – говорит он, – не имеет власти устанавливать новые догматы веры, а только обсуживать и решать вероисповедные вопросы по догматам, уже существующим. Введение же новых догматов принадлежит Вселенскому Собору. В противном случае, завися от папы, который, как частное лицо, подвержен заблуждениям и в вере, и в правилах жизни, вера всей Церкви находилась бы в вечной опасности, если бы Церковь, по необходимости, должна была принимать за безусловно истинное, все вымыслы папы. Даже, если бы папа, согласно с большинством Церкви, держался того или другого мнения, не грех и не ересь противоречить ему, пока Вселенский Собор не произнесет окончательного приговора». «Я еще, – говорит он, – не признаю законом папскую волю. Папа – человек, как и все мы. Было много первосвященников, оправдывавших не только заблуждения и пороки, но и вещи неслыханные. Я слушаю папу, как папу, поскольку он говорит в канонах и согласно с канонами, или когда приговор его совпадает с решением Собора, в противном же случае, пришлось бы кровопролитие, произведенное Юлием II между христианами, признать благодеянием благочестивого пастыря овцам Христовым. Верховная, распорядительная и судебная власть во всей полноте, конечно, больше принадлежит папе, чем кому-либо другому. Но и она, в последней своей инстанции, опять, подчиняется Собору, к которому должны бы переноситься жалобы на неправильные решения первосвященника»⁷⁷⁷.

Впоследствии же, Лютер, все более и более поражаемый безнадежностью на получение каких-либо уступок со стороны незаконных притязаний папской власти, а также, каких-либо улучшений в, крайне ненормальном, положении Западной Церкви, совершенно отступился от своих прежних примирительных воззрений на Церковь и впал, сравнительно с папством, в совершенно противоположную крайность всецелого

отрицания, не только незаконно установившейся и полной злоупотреблений папской власти, но и, вообще, Богоучрежденной и необходимой, для служения освящению людей, церковной иерархии, в оправдание свое измыслив или, точнее сказать, возобновив то древнемонтанистическое ложное учение, что, будто, благодать Св. Духа сама собою, без всяких внешних видимых посредников освящает каждого человека, становящегося, в сем случае, самим для себя благодатным посредником или священником.

Между тем, в заключение скажем, что Церковь Восточная в, рассматриваемом нами, отношении, осталась вполне верной духу и характеру древневселенской Церкви, сохранив целой и неизменной, как всю Богоучрежденную иерархию, так и, в частности, переданную от Апостолов, по преемству, власть в Церкви не одного, а всех епископов, с подчинением их верховной власти Вселенских Соборов. Таковое верование ее, ввиду отступлений Западной Церкви, выразилось, между прочим, в следующем исповедании Восточных патриархов: «Так как человек подвержен смерти и не может быть постоянной главой Церкви, то Господь наш Иисус Христос, Сам, как Глава, держа кормило правления Церкви, управляет ею, посредством Святых Отцов. Для сего, Дух Святой частным Церквам, законно основанным и законно состоящим из членов, поставил епископов, как правителей, пастырей глав и начальников, которые суть таковы, отнюдь, не по злоупотреблению, а законно, указуя в сих пастырях образ Начальника и Совершителя нашего спасения, дабы общество верующих под сим управлением восходило в силу Его... 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. Посему, св. Иоанн Дамаскин в четвертом письме своем к Африканам говорит, что Церковь Вселенская, вообще, вверена была епископам»⁷⁷⁸. Ввиду же лжеучения лютеранского о Церкви, в том же послании патриархов, вот что было, между прочим, изъяснено: «Веруем, что Св. Дух учит Кафолическую

Церковь, ибо Он есть тот истинный Утешитель, которого Христос посылает от Отца для того, чтобы учить истине и прогонять мрак от ума верных. Учит Дух Святой Церковь через Св. Отцов и Учителей Кафолической Церкви. Ибо, как все Писание, по общему признанию, есть слово Духа Святого не потому, что Он непосредственно изрек его, но говорил в нем через Апостолов и пророков; так и Церковь научается от живоначального Духа, но не иначе, как через посредство Святых Отцов и Учителей (которых правила признаны святыми Вселенскими Соборами, чего мы не престанем повторять)»⁷⁷⁹.

III. О, существующих в Церкви, средствах к освящению человека

§124. Общее, о сем, замечание

Какие же, Основателем и Главою Церкви Иисусом Христом, даны в распоряжение ее, долженствовавшие служить непрерывному освящению людей, средства? Апостол Павел свидетельствует о Христе, что *Той дал есть* (Церкви), *овы убо апостолы, овы же пророки, овы же благовестники, овы же пастыри и учителя, к совершению святых* (πρὸς τὸν κατάρτισμὸν τῶν ἁγίων), *в дело служения* (διακονίας), *в созидание тела Христова* (Еф. 4:11,12). В другом же месте, от лица своего и прочих Апостолов, пишет: *тако нас да непишет человек, яко слуг Христовых и строителей тайн Божиих* (οἰκονόμους μυστηρίων Θεοῦ) (1Кор. 4:1), под чем, как должно думать, он разумел не только строительство всего, вообще, относящегося к тайне спасения людей (Рим. 14:24; Еф. 1:9; 6:19; Кол. 1:26), но и, в особенности, строительство тех особеннейших священнодействий, через которые, таинственным образом, верующим преподавалась освящающая благодать Божия, и которые с самого же начала и непрерывно, практиковались в апостольской Церкви, совместно, с установившимся здесь чином и других внешних богослужебных действий, имеющих целью своей, тоже, не что-либо иное, как освятительное, на верующих, влияние (1Кор. 14:26–40). Все, следовательно, установленное Христом в Церкви – и учительство, и пастырство, и богослужебное священнодействие, установлено и должно служить для той цели, чтобы вспомоществовать освящению людей. Но, само собой понятно, что посреди, этого рода, освятительных Божественных установлений, центральное место, по отношению к которому все остальное является только, как бы, предваряющим и сопутствующим, должны занимать, и на самом деле занимают, те особеннейшие Богоучрежденные священнодействия, которые установлены с той исключительной целью, чтобы через свое посредство преподавать верующим освящающую благодать Св. Духа, и которые, поэтому, носят на себе наименование таинств. На этих-то, по преимуществу, освящающих человека

Богоучрежденных средствах мы и остановим свое исключительное внимание, почитая это, тем более, уместным, что другие освячительные пособия или посредства, как-то: учение Христово, пастырская, в духе Христовом, практика, а также, обыденное христианское богослужение, составляют собою предмет особых наук, первое – самой догматики, а два последние – пастырского богословия и литургии.

Приступая же к самому учению об этих, Богоучрежденных в Церкви, важнейших освячительных священнодействиях или таинствах, мы считаем нелишним заметить, что, этого рода, церковные священнодействия в христианской древности не носили на себе наименования таинств, а таковое, как условный технический термин, получили только впоследствии времени. Это обстоятельство, что само собой понятно, нисколько не изменяет существа дела, так как с древнецерковным верованием в сии священнодействия, что увидим в своем месте, всегда соединялось не иное, а то, именно, представление об их внутреннем возвышеннейшем смысле и таинственно-благодатном значении, какое впоследствии стало характеризоваться означенным условным термином. Что же касается порядка, какому намерены мы следовать при изложении учения о таинствах, то мы находим более естественным и, потому, предпочитаем следующий. Так как таинство священства по самому существу дела предваряет собою все прочие таинства, потому что оно одно дает необходимых для них правоспособных совершителей, то мы и начнем с сего таинства. Вслед же за сим, перейдем к тем таинствам, которые сообщают верующим благодатные дары, необходимые им, как для получения, укрепления и преспеяния новой духовно-благодатной жизни в общении с Церковью, так и для внесения такой же жизни в их семью, долженствовавшую быть домашней церковью, – а, именно, к таинствам: крещению, миропомазанию, евхаристии и браку. В заключение же, изложим учение о тех таинствах, через которые сообщается верующим благодать, необходимая для уврачевания, случающихся с ними недугов, как духовных, так и телесных, т. е. о таинствах покаяния и елеосвящения.

1. О таинстве священства

§125. Учение откровенное

Что иерархия, состоящая из епископов, пресвитеров и диаконов, была установлена в Церкви через Апостолов Самим Иисусом Христом, это уже мы видели. Но теперь спрашивается: был ли, совместно с сим, установлен и самый чин поставления в иерархические степени, или, такого рода, священнодейственный акт, через который бы избранным людям под видимым знаком сообщалась невидимая благодать Божия, как облакающая их властью священства, так и снабжающая их нужными силами для благоплодного применения сей власти; иначе говоря: было ли установлено таинство священства? Прямой и положительный ответ на это дает нам само Откровение в своих нижеследующих, хотя кратких и сжатых, но, тем не менее, вполне ясных указаниях.

Так, по изображению книги Деяний апостольских, Апостолы, во всем, конечно, действовавшие по наставлению Христову и внушению Духа Святого, вот каким образом поступили, когда нашли нужным поставить в Церкви диаконов, имевших, сперва, служить трапезам обыкновенным, а впоследствии, и трапезам Господним. Они, сперва, предложили собранию своих учеников избрать из среды своей семь изведанных и исполненных Св. Духа и мудрости мужей; а, когда таковые были избраны и поставлены пред ними, тогда они, *помолившиеся, возложиша на ня руце* (Деян. 6:2–6). Здесь, что не трудно видеть, с полной ясностью и раздельностью разграничиваются между собой, как два совершенно различные акта, избрание известных лиц во диаконов и их молитвенное руковозложение: избрание, как один только подготовительный и предуказательный акт, руковозложение же с молитвой, как акт совершительный, – избрание, как дело, посредствуемое всеми верующими, руковозложение, как действие, посредствуемое и совершаемое одними Апостолами, – избрание, как дело, чисто, общежитейское, рукоположение же, как действие особенное, молитвенно-богослужебное, избрание, одним словом, как дело чисто человеческое, руковозложение же, как, совершаемое по

особенному полномочию Апостолов, действие, наоборот, Божественное. А потому, понятно, и непосредственным следствием или плодом сего действия должно быть признано сообщение избранным во диаконов мужам от Самого Бога нужных для сего полномочий, а также, особенных благодатных дарований, – что, как известно, и на самом деле оправдалось на лице св. перводиакона Стефана, относительно которого Дееписатель, здесь же, замечает, что он, быв исполнен веры и силы, делал великие чудеса и знамения в народе, и что никто из противников веры не мог *противостоять мудрости и Духу, с которым он говорил* (Деян. 6:8–10).

За сим, в книге же Деяний апостольских, находим указание на рукоположение и, как на такое молитвенное или богослужбное действие, посредством которого, поставлялись и пресвитеры для первенствующей Церкви. Так, Св. Дееписатель, повествуя о том, как ап. Павел и Варнава, проходя с проповедью малоазийские города–Листру, Иконию и Антиохию, умножили число учеников своих, присовокупляет к сему следующее: *рукоположив же им пресвитеры на вся церкви, и помолвившись с постом, предаша их Господеви* (Деян. 14:23). Здесь руковозложение представляется, с одной стороны, обычным и общеизвестным действием, к которому обращались Апостолы, когда нужно было поставить пресвитеров для той или другой церкви, а с другой – особеннейшую важность имеющим священнодействием, так как оно соединялось с постом и молитвой и через него известным лицам сообщались особенные права пастырского служения по отношению к той или другой церкви. Если же здесь прямо не говорится о Божественном характере такового поставления во пресвитеров и даровании им особеннейших прав пастырства, то, зато, сам же апостол Павел с полной ясностью засвидетельствовал это, когда в прощальной беседе своей с пресвитерами Ефесской Церкви, так выразился о сем: *внимайте себе и всему стаду, в немже вас (не человек, а) Дух Святый постави пасти церковь Господа и Бога* (Деян. 20:28).

Наконец, в посланиях ап. Павла к Тимофею мы имеем прямое и ясное указание и на рукоположение, как на такое

священнодействие, через которое были поставляемы епископы, и им сообщалось было особенное дарование Божие. Так, в первом своем послании к Тимофею, бывшему епископом Ефесской Церкви, Апостол пишет: *не неради о своем даровании, живущем в тебе, еже дано тебе бысть пророчеством* (по пророчеству) *с возложением рук священничества* (1Тим. 4:14). В другом же послании, о том же самом, говорит следующее: *вспоминаю тебе возгревати дар Божий, живущий в тебе возложением руки моею* (2Тим. 1:6). Из сопоставления одного места с другим видно, что над Тимофеем было совершено рукоположение священничества и самим апостолом Павлом или, что то же, собором старейших священнослужителей (πρεσβυτέρῳ), под председательством ап. Павла, а также, что, совместно с сим руковождением, и через него, сообщено было Тимофею особенное дарование, именно, дар Божий, который, ставши его достоянием, имел пребыть с ним навсегда, только требовалось от него одно, чтобы не нерадеть о нем, а возгревать его, к чему и увещевал Тимофея Апостол. А, что ап. Павел, напоминая Тимофею об его Божественноблагодатном рукоположении, разумел под последним не иное рукоположение, как епископское, это вполне подтверждается тем, что, совместно с сим, он преподавал наставления Тимофею, как лицу, назначенному быть самостоятельным иерархическим правителем в Ефесской Церкви (1Тим. 3:15), а также, облеченному властью рукополагать других (1Тим. 5:22) и иметь наблюдение над находящимися в ведении его пресвитерами (1Тим. 5:17, 19).

Из сказанного, является совершенно несомненным, как то, что Апостолами, по велению Христову, установлены были три иерархические степени – епископа, пресвитера и диакона, так и то, что для возведения избранных лиц на сии степени установлено было рукоположение, как такое действие, которое не было простым и обычным, а особеннейшим – молитвенным или богослужебным действием, и которое не от людей, а от Самого Бога сообщало означенным лицам разные иерархические полномочия, и было не одним только знаком соизволения к ним Божия, а сообщало им действительную

благодать Божию, потребную для благоуспешного их служения. Само собой понятно, что и преемники Апостолов – епископы, в нужных случаях, должны были в точности соблюдать эту апостольскую практику и, вместе с тем, соединять с нею тот, именно, возвышенный смысл и значение, какие усвоили им сами Апостолы. Так было, как сейчас увидим, и на самом деле.

§126. Учение церковно-отеческое до Первого Вселенского Собора. Учение мужей апостольских

У мужей апостольских, писавших свои послания по поводу разных исключительных обстоятельств, и, притом, весьма кратко и сжато, мы не находим подробных и точных указаний на установленный Апостолами в Церкви чин поставления на иерархические степени через священнодействие рукоположения. Но, тем не менее, встречаем у них довольно ясные указания на иерархическое поставление вообще, как на действие не человеческое, а Божественное, и на сообщаемые через него полномочия и права, как на полномочия и права не человеческого, а Божественного характера.

Так, св. Климент Римский, упомянув в своем послании к Коринфянам о том, что Апостолы, быв посланы Христом, подобно тому, как Христос был послан от Бога, не сами собою, а по воле Божией, как проповедовали повсюду Евангелие, так и поставляли, для уверовавших и имеющих уверовать, епископов и диаконов, к сему присовокупляет следующее: «Что же удивительного, если те, коим во Христе вверено было от Бога дело сие, поставляли вышеупомянутых лиц?.. Они же (Апостолы), поставив вышеозначенных служителей, присовокупили закон, чтобы, когда они починут, другие испытанные мужи принимали на себя их служение», и, затем, так заключает свою речь, обращаясь к, восставшим против иерархии, коринфянам: «Итак, почитаем несправедливым лишать служения тех, которые поставлены были самыми Апостолами или после них другими достоуважаемыми мужами, с согласия всей Церкви»⁷⁸⁰. Из приведенных мест видно, что, хотя поставление в иерархические степени происходило с согласия всей Церкви или некоторого определенного общества верующих, но оно было, по своему характеру и значению, актом, совершенно отличным от такового согласия или избрания, так как совершалось только достоуважаемыми мужами, по своим полномочиям схожими с Апостолами, и, опять, совершалось не на ином каком-либо основании, а только

на основании тех же полномочий, равных по своему значению тем полномочиям, какие имели сами Апостолы и которые через Христа даны были от Самого Бога.

Подобную же мысль Климент выражает и в том месте, где, обращая внимание коринфян на существовавшие в Ветхозаветной иерархии три степени, наподобие того, как подобные же степени существуют и в иерархии Новозаветной, говорит следующее: «Первосвященнику дано» (подразумевается не по воле человеческой, а по велению Божию), «свое служение, священникам свое назначено дело, и на левитов возложены свои должности»⁷⁸¹.

А, что Климент на поставление в иерархические степени смотрел и как на такое священнодействие, через которое поставляемым лицам сообщалась особенная благодать Божия, это видно из следующего его заключительного увещания коринфян об обращении к своим пастырям: «Итак, присоединимся к тем, которым дана от Бога благодать»⁷⁸².

Такие же указания на высокую значимость иерархического поставления делает и св. Игнатий Богоносец, с особеннейшей ясностью и отдельностью упоминая о всех трех иерархических степенях и их относительном значении. Так, в своем приветствии Филадельфийцам, упомянув о том, как необходимо верующим быть в общении с епископом и его пресвитерами и диаконами, он к сему присовокупляет, что они «были указаны по мысли Иисуса Христа (αποδεδειγμένους ἐν ὁμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ) и, что Он по Собственной воле утвердил их незыблемо Духом Своим Святым»⁷⁸³. Здесь, очевидно, изображаются две черты, прямо относящиеся к поставлению иерархических лиц в степени епископа, пресвитеров и диаконов. А, если при этом принять во внимание, что сказано было Климентом Римским о поставлении достоуважаемыми мужами иерархических лиц с согласия всей Церкви, то должно полагать, что и св. Игнатий здесь первой чертой хотел обозначить согласие на избрание известных иерархических лиц целого общества верующих, в чем предполагался и, как бы, слышался самый голос Божий, а чертой последней намерен был определить и охарактеризовать самое иерархическое

поставление. Сопоставляя же между собою тот и другой акт, как их представляет сам Игнатий, мы не можем не видеть, что первому из них он приписывает только предуказательное значение, значение же совершительное или то, что было самого важного, существенного в поставлении, усвоил за актом последним, определяя его, как мы сейчас видели, так, что здесь Иисус Христос по Собственной воле утверждает незыблемо иерархические лица Духом Своим Святым.

Лица, поэтому, иерархические, по ясному учению св. Игнатия, не суть обыкновенные, какие бывают в обществах людских, должностные лица, а лица, поставленные Самим Богом и снабженные особенными Божественными полномочиями и благодатными дарами⁷⁸⁴, лица, предназначенные не для того только, чтобы самим получать освящение, но и других освящать, служа в сем случае посредниками и органами освящающей благодати. Так, он, требуя от верующих повиновения епископу и пресвитерам, поясняет, что это нужно для того, чтобы они «были освящены во всем»⁷⁸⁵, или же, как в других местах говорит о сем, «без диаконов, пресвитеров и епископа нет Церкви»⁷⁸⁶, ничего, поэтому, не нужно делать без епископа и пресвитеров⁷⁸⁷, так как тот, кто делает что-либо без ведома епископа, служит дьяволу, тогда как, наоборот, кто почитает епископа, тот почтен Богом⁷⁸⁸.

К сказанному можно присовокупить, что св. Игнатий, вполне усвоил иерархическому поставлению, Божественную силу и благодатное действие, допускал в сем случае, как должно полагать, известного рода степенную разность, происходящую от разности иерархических степеней, на которые возводились поставляемые лица. Предполагаем же это на том основании, что он весьма ясно и отдельно разграничивает права и обязанности епископа, пресвитеров и диаконов, уча, что епископ в Церкви представляет собою Самого Иисуса Христа⁷⁸⁹, пресвитеры же – Его Апостолов⁷⁹⁰, а диаконы – только служители Христовы⁷⁹¹, и, что, поэтому, епископ есть полный самостоятельный распорядитель всего, относящегося к Церкви⁷⁹², пресвитеры же ничего не вправе делать без воли епископа, ни даже крестить и совершать вечери любви⁷⁹³, быв

обязаны во всем согласоваться с ним и повиноваться ему⁷⁹⁴, а, тем более, диаконы.

И у св. Поликарпа Смирнского есть, хотя и косвенное только, указание на иерархическое поставление, как такое действие, через которое поставляемым лицам давались такого рода права и положение в Церкви, каких не имели миряне. Так, св. Поликарп в своем послании к Филиппийцам, упоминая об одном недостойном пресвитере (Валенте), такое делает о нем укоризненное замечание: *«Он забыл данный ему сан»*⁷⁹⁵. Хотя сам Поликарп не объясняет, кем и как дан был этот сан, но дает прямое основание для заключения о том, что сан этот в Церкви был высокий и священный, за забвение чего, он почитал себя в полном праве укорять забывшего, и что, поэтому, он должен был быть дан через какое-либо особенное церковное священнодействие. Такое заключение тем уместнее, что в другом месте Поликарп требует от всех верующих *«покоряться пресвитерам, как Богу и Христу»*⁷⁹⁶, чем ясно показывает, что на пресвитеров смотрел не как на обыкновенные мирские должностные лица, а, как на лица, облеченные авторитетом Божественной власти, получаемой ими, конечно, не от людей, а от Бога. То же можно сказать и, относительно, сана диаконского, так как Поликарп увещевает верующих и диаконов быть покорными, как Богу и Христу⁷⁹⁷.

§127. Учение во II и III веках

Обращаемся к Учителям и писателям II и III веков, относительно которых мы должны заметить, что и у них не находится подробных и обстоятельных сведений об акте доставления в иерархические степени, что легко объясняется, частью, недостатком настоятельных к сему, со стороны противников, поводов, а, частью, естественным признанием лишним многое говорить о том, что составляло предмет общеизвестной церковной практики. Но, тем не менее, ими, согласно с апостольскими мужами, или необходимо предполагалось, или же прямо и ясно указывалось то, что было главного и существенного в иерархическом доставлении, а, именно, его Богоучрежденность и благодатная сила, вследствие чего, через него поставляемым лицам сообщались особенные полномочия и благодатные дары.

Так, св. Иринеи, утверждая, что, «где Церковь, там и Дух Божий, а где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать», вместе с тем, учит, что «Бог в Церкви положил апостолов, пророков, учителей и все прочее действие Духа»⁷⁹⁸. Здесь, что не трудно видеть, Иринеи поставление в Церкви после Апостолов и пророков, учителей, под которыми, конечно, разумел, вообще, иерархов, призванных к учительству в Церкви, не только включает во все разнообразное действие Св. Духа, но и дает ему, в сем отношении, первое и главное место, что совершенно естественно при взгляде на означенные лица, как поставленные быть органами вседействующей, в Церкви, благодати. А, что Иринеи действительно разумел здесь, как, непосредственно заменивших собою по преемству, так и дальнейших, существовавших уже в его время церковных иерархов, это вполне подтверждается другим параллельным местом, где он, касаясь высших иерархических лиц, которым вверено правительство в Церкви, прямо применяет к ним слова ап. Павла: Бог *«иных поставил в Церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями»* (1Кор. 12:28), и, вслед за сим, такое делает заключение: *«Итак,*

где находятся дарования Господни, там надлежит учиться истине у тех, которые имеют преемство церковное от Апостолов»⁷⁹⁹.

Из последнего же места, кроме того, видно, что св. Ириней, говоря о Божественном поставлении Апостолов, пророков и учителей, во внутренней и нераздельной связи с ним поставляет и преемство современных ему высших иерархических лиц. А это дает основание думать, что он такое же Богоучрежденное и благодатное значение усвоял сему преемству, какое приписывал поставлению Апостолов, Пророков и Учителей. В предположении же таковом еще более убеждает следующее место, где он, указывая на получивших преемство от Апостолов высших иерархических лиц, вот что говорит: «Надлежит, поэтому, следовать пресвитерам тем, которые в Церкви и которые, как мы показали, имеют преемство от Апостолов, а, вместе с преемством епископства, по благоволению Отца, получили верное дарование истины» (*charisma veritatis certum*)⁸⁰⁰. Приписываемые здесь преемству особеннейшие благодатные свойства – получение, вместе с ним, верного дарования истины, по благоволению Отца, невольно заставляют предполагать и видеть в нем особеннейшее благодатное действие, соответствующее поставлению в Церкви Апостолов и пророков.

Это же самое можно заметить и относительно Тертуллиана до его монтанства, так как он, на непрерывающееся преемство епископов от Апостолов, смотрел не как на простой и обычный, а как на некоторый особеннейший акт, посредством которого преемствующие епископы, получая апостольское семя, являлись, как бы, его отпрысками⁸⁰¹. Кроме того, Тертуллиан, упрекая еретиков за их злоупотребления священническими посвящениями (*ordinationes*)⁸⁰², этим самым необходимо предполагал существование в Церкви истинных и законных иерархических посвящений.

Между тем, у Климента Александрийского находим, как более ясное и раздельное отличие иерархического поставления от избрания, так и более точное изображение этого поставления через представление его под формой

рукоположения, с усвоением последнему чисто Божественного характера.

Так, касаясь последних лет жизни апостола Иоанна, он передает следующее, сюда относящееся, весьма замечательное обстоятельство. «По смерти тирана, ап. Иоанн возвратился из острова Патмоса в Ефес и по приглашению посетил ближайшие области язычников для того, чтобы, где (нужно) поставить епископов, где устроить целые церкви, где поставить в клир того или иного из указываемых Духом» (ὅπου δε κλήρον, ἕνα τέ τινα κληρῶσων υπό τοῦ Πνεύματος συμενομένων)⁸⁰³.

Это ясно показывает, что, как во время ап. Иоанна, так и во время Климента Александрийского никто не признавал за обществами верующих и сами общества за собою не признавали того права, чтобы им самим можно было поставлять в Церкви иерархических лиц, хотя бы таковые ими были предуказаны или избраны, а, что для сего необходимо требовалось, чтобы означенных лиц, т. е. епископов, пресвитеров и диаконов, поставляли сперва Апостолы, а после них – облеченные их полномочиями преемники. Подразумеваем же мы под указанными в вышеприведенном месте клириками пресвитеров и диаконов потому, что Климент совершенно ясно и определенно, в соответствие ангельской славе и ее домостроительству, допускал не более, как только три иерархические степени, а, именно, епископов, пресвитеров и диаконов⁸⁰⁴, почему, упомянув, кроме епископов, об, указанных Духом, клириках, которых нужно было поставить апостолу Иоанну, он под ними мог разумеать никого иного, как пресвитеров, только, и диаконов.

В частности же, касаясь существующей в его время формы иерархического избрания в виде внесения, известных своей нравственной правоспособностью, лиц в избирательный список (εἰς τὴν ἐκλογὴν τῶν ἀποστόλων ἐγγράφηται), Климент, к сему, прямо и решительно присовокупляет, что избрание далеко не есть еще то, что поставление через рукоположение, подобно тому, как и избрание Христом Апостолов, в числе которых был и Иуда, не было одним и тем же с поставлением, которое они

впоследствии получили через дуновение Христово, и, что тогда, как избрание известных лиц в иерархические должности есть дело людей, рукоположение их не есть дело человеческое, а Божие (οὐχ' ὑπ' ἀνθρώπων χειροτονοῦμενος)⁸⁰⁵.

Ориген, также, строго отличал иерархическое избрание от такого же поставления. По его представлению, первое нужно только для засвидетельствования и со стороны верующих несомненного достоинства избираемых лиц, согласно заповеди ап. Павла о необходимости, при посвящении священника, иметь доброе свидетельство от внешних (1Тим. 3:7), а также, с примером Ветхозаветного посвящения первосвященника, причем, несмотря на повеление Господне о посвящении, требовалось присутствие народа, в отстранение всяких, со стороны народа, относительно достоинства его возражений и недоумений⁸⁰⁶.

Что же касается самого иерархического поставления, то оно, по Оригену, составляет собой совершенно отличное и, подобное тому, действие или, лучше сказать, священнодействие, какое некогда совершали сами Апостолы, когда, нашед нужным восполнить число двенадцати учеников Христовых и избрав для сего, при посредстве верующих, двоих, несмотря на то, что были много мудрее ныне посвящающих епископов, или пресвитеров, или диаконов, не сами собою решили окончательный их выбор, но, по молитве, бросили жребий⁸⁰⁷. Хотя этот акт посвящения совершается людьми⁸⁰⁸, но, так как посвящающие лица, подобно Апостолам, с дуновением Христовым получили особенную власть⁸⁰⁹, то он посвящаемыми сообщает особеннейшие духовно-благодатные полномочия, и такое имеет важное значение, что без него не может быть законных, или обладающих правом священства, священников⁸¹⁰, хотя бы таковые по внутренним своим достоинствам и способностям на самом деле и были, наподобие того, как кто-либо и знающий хорошо врачебное искусство, не получив на то права, не может стать врачом, или же кто-либо вполне сведущий в искусстве управления кораблем, сам собой, без получения на сие права, не может сделаться кормчим⁸¹¹.

Но особенного внимания заслуживает учение св. Киприана, который с большей, сравнительно с прежним, полнотой и обстоятельностью изображает все, относящееся к поставлению иерархических лиц, а также, полнее и точнее определяет его подлинный смысл и значение, быв вызван к сему своей борьбой с раскольниками-новацианами, претендовавшими на законную и действительную значимость своей иерархии, а также, совершаемых ею священнодействий.

По Киприану, для правильного поставления предстоятеля или епископа для какой-либо паствы, согласно с Божественным Преданием и апостольским примером, требовалось, чтобы, собравшимися из ближайших мест епископами, было избрано желаемое лицо в присутствии народа, и, затем, дано было ему епископство, и на него возложены были руки с согласия всего братства и по определению епископов⁸¹². Что касается избрания, в котором необходимо должно быть участие народа, требуемое и заповедью Господней: поставлять священника пред всем сонмом (Чис. 20:25), и апостольским примером (Деян. 1:16), то Киприан без всяких недоумений и колебаний придает ему, конечно, разделяемый всеми пастырями его времени, такой смысл, что это нужно только для того, чтобы достоинство и способность избираемого были подтверждаемы общественным судом и свидетельством народа, вполне знающего жизнь избираемого через обращение с ним и, имеющего поэтому, возможность оценить его достоинство или недостойнство⁸¹³. Но самому поставлению, как в епископскую, так и в другие иерархические степени, он усвоит совершенно иное значение, а, именно, значение не человеческого, а Божественно-благодатного характера. Так, он поставление священников прямо называет «удостоением сей чести по благодати Божией или Божественным удостоением»⁸¹⁴ и почитает святотатственной дерзостью даже помыслить, что священник бывает без суда Божия, или, чтобы священники, т. е. домостроители Божии, поставлялись не по Божией мысли⁸¹⁵. По его словам, Сам Христос поставляет и покровительствует священникам⁸¹⁶, Сам Бог их производит (facit sacerdotes)⁸¹⁷. Потому-то, далее, по Киприану, они одни только и имеют право

совершать, установленные Богом в Церкви, для подаяния другим благодати Св. Духа, священнодействия, на что, если бы кто из чуждых священства покусился, то повинен бы был суду, какому подверглись Дафан и Авирон, быв наказаны за незаконное присвоение власти священнодействия (*licentiam sacrificendi*)⁸¹⁸. Потому-то, утверждая о себе и других, Богом поставленных пастырях, что они, «по Божественному соизволению, напаяют народ Божий и охраняют границы животворных источников»⁸¹⁹, относительно лжесвященников, дерзавших совершать священнодействия церковные с целью низведения благодати Св. Духа, Киприан замечает, между прочим, следующее: «Кто может дать то, чего сам не имеет? Или, как может совершать духовное, сам не имеющий Духа Святого»⁸²⁰? А, так как, по Киприану, вне Церкви у еретиков нет Св. Духа, то нет у них не только других благодатных священнодействий, но и самого крещения. Потому что и истинное крещение не иначе может быть совершено, как только тем, кто сам получил и имеет Св. Духа, подобно тому, как и Апостолы стали отпускать грехи и крестить только после получения ими от Христа, через дуновение, Св. Духа, а также, как Иоанн Креститель стал крестителем, вследствие полученного им Св. Духа еще во утробе матерней⁸²¹.

Из последних мест совершенно ясно не только то, что, по представлению Киприана, одним Богом поставленным, или законным священнослужителям дается полномочие совершать благодатные священнодействия, чего никому другому не предоставлялось, но (что для нас весьма важно) и то, что им, вместе с тем, сообщается благодать Св. Духа, которая им необходима была для совершения означенных священнодействий и, следовательно, сообщалась прежде или до совершения их. Если же, при сем, чего у Киприана недоставало, то, разве, только одного указания на то, когда, именно, сообщалась поставляемым лицам особая благодать, нужная для раздаяния другим благодатных даров, или с каким актом соединяемо было ее подаяние.

Но это, вместо Киприана, делает совершенно разделявший его взгляд на Церковь и Богодарованные ей учреждения

Фирмиллиан. Так, указав на то, что власть отпускать грехи была преподана Христом, через дуновение, одним Апостолам, он к сему присовокупляет, что та же власть передана была последними, «епископам, которые наследовали им по преемственному посвящению» (*qui eis ordinatione vicaria succederunt*)⁸²². В другом же месте, он говорит: «Еретики, отделившиеся от Церкви Божией, не могут иметь нисколько власти или благодати, поскольку вся власть и благодать положена в Церкви, где председательствуют старейшины, которые обладают властью и крестить, и возлагать руку, и посвящать (*ordinandi*). А еретику не дозволяется, как посвящать (*ordinare*) и возлагать руку, так и крестить и совершать что-либо и духовное, так как он чужд духовной и боготворной святости» (*spiritali et deifica sanctitate*)⁸²³. В первом случае, что нетрудно видеть, преемственная передача епископам апостольской власти поставляется во внутреннюю и неразрывную связь с посвящением (*ordinatione*), во втором же случае, само по себе иерархическое посвящение, наравне с крещением и возложением рук признается настолько священным и важным действием, что для надлежащего совершения его требуется духовная и боготворная святость, которой чужды еретические лжесвященники и которой обладает только Церковь, где вся власть и благодать, и где только председательствующие старейшины имеют власть и крестить, и возлагать руку, и посвящать.

Между тем, вышеизложенное учение о существе таинства священства ясно отображалось и в самой практике древнецерковной, имевшей своим основанием ни что иное, как практику и распоряжения самих Апостолов. Подтверждением сему служат, возникшие отсюда и получившие значение постоянных законоположений, в Церкви, так называемые, Правила апостольские. Из них, прежде всего, видно, что все иерархические лица – епископы, пресвитеры и диаконы должны были быть поставляемы, и, конечно, на самом деле через рукоположение поставлялись никем иным, как только епископами, и, притом, законными или, принадлежащими к Церкви, епископами, причем, соблюдалась только та

особенность, что тогда, как, для рукоположения епископа требовалось не менее трех или двух епископов, рукоположение во пресвитера имел право совершать один епископ. Такой смысл имеют 1 и 2 апостольские правила: «Епископа да поставляют два или три епископа, пресвитера (же), диакона и прочих клириков да поставляет един епископ», а также, вторая половина следующего, так читающегося, 68 правила: «Аще кто – епископ, или пресвитер, или диакон – приемлет от кого-либо второе рукоположение, да будет извержен от священного чина и он, рукоположивший, разве аще достоверно будет известно, что от еретиков имеет рукоположение. Ибо крещенным или рукоположенным от таковых ни верными, ни служителями Церкви быти невозможно».

А, что рукоположению усвоилось значение священного и таинственно-благодатного действия, это, отчасти, видно из вышеприведенного правила, в котором чин, получаемый через рукоположение, называется священным, а также, рукоположение ставится наряду с крещением и признается, как оно, неповторимым, конечно, вследствие своей особеннейшей значимости; более же и прямее явствует из 29 правила, которое читается так: «Аще кто – епископ, или пресвитер, или диакон – деньгами сие достоинство получит, да будет извержен и он, и поставивший, и от общения совсем да отсечется, яко Симон волхв». Из сопоставления, какое здесь делается, с одной стороны, между получающими и дающими за деньги епископство, пресвитерство и диаконство, а с другой – между Симоном волхвом, который, как известно, увидев, что через положение апостольских рук дается Дух Святой, захотел и сам приобрести у Апостолов такую же власть за деньги (Деян. 8:18–20), с очевидной необходимостью предполагается, что с совершающимся через рукоположение поставлением во епископа, пресвитера и диакона соединялось здесь представление о нем, как таком священнодействии, которое через себя на поставляемого низводило благодать Св. Духа.

Подобный смысл заключает в себе и 76 правило, в котором то, что дается через поставление епископу, называется «собственностью Божией», и которое читается так: «Не

подобает епископу, из угождения сродникам, поставляти в достоинство епископа, кого хочет. Ибо несправедливо творити наследников епископства, и собственность Божию даяти в дар человеческому пристрастию. Не должно Церковь Божию под власть наследников поставляти. Аще же кто сие сотворит, поставление да будет недействительно, сам же отлучением наказан да будет».

В Постановлениях же апостольских, вместе с требованием от епископа во время поставления возлагать руку на поставляемого пресвитера, влагается в уста его молитва, прямо и несомненно свидетельствующая о таинственно-благодатном значении хиротонии; так как рукополагающий епископ, в сей молитве обращаясь к Господу Вседержителю, являющему Свое промышление над Церковью в преемстве пастырей, должен был молить Его о том, чтобы Он призрел на поставляемого Своего раба и исполнил его духа благодати и совета к управлению людьми в сердце чистом, подобно тому, как, некогда, повелев Моисею избрать старейшин, исполнил их Духа⁸²⁴.

§128. В период Вселенских Соборов

Так продолжали учить о таинстве священства и дальнейшее Отцы и Учители Церкви, во всем строго следуя древнецерковному о нем учению и касающейся его практике. Прежде всего, они с полной ясностью и определенностью учат о том, что его имели и имеют право совершать через рукоположение, отнюдь, не простые верующие, а одни иерархические лица, и, далее, из сих самих лиц, отнюдь, не диаконы, ни даже пресвитеры, а одни только епископы, сим исключительным правом своим, собственно, и отличающиеся от пресвитеров по отношению к совершению церковных священнодействий.

Такт, например, по Афанасию Александрийскому, священник, рукоположенный священником (что случилось с его противником Исхирой), не есть священник⁸²⁵. По Амвросию⁸²⁶ и Златоусту одним правом рукоположения возвышаются епископы, и только этим, кажется, преимуществуют пред пресвитерами⁸²⁷. То же повторяет бл. Иероним, усвояя одному епископу право рукоположения, но, вместе с тем, приписывая ему власть совершать и все то, что имеет право совершать пресвитер⁸²⁸, а св. Епифаний выражает еще с большей силой и решительностью, так рассуждая о сем: «Чин епископов, преимущественно, назначен для рождения отцов; другой же чин (пресвитерский) не может рождать отцов и рождает для Церкви через баню пакибытия только детей, но не отцов или учителей. Как же возможно, чтобы пресвитер поставлял пресвитера, когда для поставления его не имеет никакого права хиротонии»⁸²⁹.

Затем, Отцы сего периода с такой же ясностью и несомненностью учат и о самой хиротонии, не как о каком-либо обычном или чисто юридическом акте передачи известных прав одним лицом другому, а, напротив, как об особеннейшем священном и таинственно-благодатном действии, через которое Самим Богом рукополагаемому сообщается посвящение на служение Ему и спасению людей, и преподается, вместе с

правом, ему и особенная благодать, необходимая для выполнения сего столь высокого и важного служения.

Вот как, например, Ефрем Сирин изображает высокое достоинство и служение священства: «Необычайное чудо, неизреченная сила, страшная тайна – таинство священства! Оно духовно, свято, досточестно, неукоризненно, и его-то Христос, снисшедши, даровал недостойным»⁸³⁰. В другом же месте, касаясь самого способа, через который поставляемым в священство лицам сообщалось такое высокое положение, вот что говорит: «Народ, прежде нас бывший, через рог с елеем достигал освящения, а мы, непотребные рабы Благословенного, не получили ни рога, ни чувственного елея, но сама высокая и страшная мышца, снисшедши с неба, через возложение рук, даровала нам Духа Своего, как огонь, снисшедшего на Апостолов. О неизреченная сила, благоволившая вселяться в нас через возложение рук святых иереев!»⁸³¹.

И по Василию Великому, благодать и дарования духовные, поставляемым во священство лицам, сообщались через возложение рук законных преемников преподавания благодати⁸³². А какие отсюда, именно, происходят на рукополагаемых благодатные действия, Григорий Нисский вот как это изображает: «Сила слова соделывает (вновь поставленного) священника важным и досточтимым, отделяя его через новое благословение от сообщества многих. Быв вчера и прежде одним из простого народа, вдруг является он наставником, предстоятелем, учителем, совершителем сокровенных таинств, и это делает, нимало не изменившись по телу или виду. Но, оставаясь, по-видимому, тем же, чем и был, он преобразился в невидимой душе к лучшему, невидимой некоторой силой и благодатью»⁸³³.

Григорий же Богослов, принимая во внимание то, что, иногда, высокой власти, получаемой через рукоположение священнослужителями, не вполне отвечает их жизнь, не только не ослабляет, но еще больше подтверждает неизменное значение сей Богодарованной власти следующим своим замечательным рассуждением: «К очищению тебя, всякий достоин веры, только бы был он из числа, получивших на сие

власть, неосужденных явно и неотчужденных от Церкви. Не суди судей ты, требующий врачевания; не разбирай достоинства, очищающих тебя; не делай выбора, смотря на родителей. Хотя один другого лучше или ниже, но всякий выше тебя. Рассуди так: два перстня – золотой и железный, и на обоих вырезан один и тот же царский лик, и обоими сделаны печати на воске. Чем одна печать отлична от другой? – Ничем. Распознай вещество (печати) на воске, если ты всех премудрее, скажи, который оттиск железного, и который золотого перстня, – и отчего он одинаков? Ибо, хотя вещество различно, но в начертании нет различия. Так и предстателем да будет у тебя всякий. Ибо, хотя бы один превосходил другого по жизни, но сила крещения равна, и одинаково может привести тебя к совершенству всякий, кто наставлен в той же вере»⁸³⁴.

Но, особеннейшего, в сем отношении, внимания, заслуживают свидетельства св. Амвросия и Златоуста, прямо и непосредственно касавшихся внутреннего смысла и значения употреблявшегося при иерархических поставлениях рукоположения. «Кто, – спрашивает св. Амвросий, – дает благодать епископства», и на это такой дает ответ: «Без сомнения, ты ответишь: Бог. Но Бог дает ее через человека. Человек возлагает руки, а Бог изливает благодать: священник возлагает смиренную десницу, а Бог благословляет всемогущей десницей; епископ посвящает в сан, а Бог сообщает достоинство»⁸³⁵.

Златоуст же в своих беседах на книгу Деяний апостольских, касаясь того, как были поставлены первые диаконы в апостольской Церкви, вот что, по сему поводу, говорит: «Смотри, как точен Дееписатель. Не говорит – как, но просто, что рукоположены были (седьмь диаконов) с молитвою: ибо это и есть рукоположение (χειροτονία). Возлагает руку человек, а все делает Бог, и Его рука касается главы рукополагаемого, если он рукополагается, как должно... Отсюда видно, что не довольно одной благодати (крещения), но требуется и рукоположение, чтобы было приращение Духа. Хотя и прежде они были полны Духа, но имели Его от крещения»⁸³⁶. В частности же, в другом своем творении в таких чертах изображает особенную благодать

и, с нею, особенные права, преподаваемые священникам: «Если размыслить, сколь важно то, чтобы, будучи еще обложенным плотью и кровью человеком, присутствовать близ блаженного и бессмертного естества, то увидим ясно, какой чести удостоила священников благодать Духа. Ими совершается жертвоприношение, совершаются и другие высокие служения, относящиеся к достоинству и спасению нашему. Еще живут и обращаются на земле, а поставлены распоряжаться небесным и получили власть, которой не дал Бог ни ангелам, ни архангелам»⁸³⁷. Ввиду же того недоумения, не ослабляет ли и не делает ли бездейственным столь высокого дара власти, иногда, являющаяся недостойной, жизнь священнослужителей, Златоуст, согласно с Григорием Богословом, отвечает следующим: «Случается, что миряне живут в благочестии, а священники в неправде, и потому, через них не надлежало бы совершаться ни крещению, ни приношению тела Христова, если бы благодать искала везде только достойных. Но ныне Господь, обыкновенно, действует и через недостойных, и благодать крещения нимало не оскорбляется жизнью священника... Говорю это, чтобы кто-либо, строго рассматривая жизнь священника, не стал соблазняться в рассуждении, совершаемого им, в таинствах. Ибо, человек ничего не привносит от себя в предлагаемое, но все это есть дело силы Божией, и Сам Бог освящает вас в таинствах»⁸³⁸.

Августин же, что заслуживает особенного внимания, рукоположение в священство поставляет наряду с крещением, и признает его таким же таинством⁸³⁹, как и крещение, вследствие чего, оно не может и не должно повторяться, как не повторяется и крещение. Вот его слова (против донатистов, допускавших повторяемость священнического рукоположения): «Не представляется никакой причины, почему тот, кто не может терять самого крещения, может терять право преподавать (крещение). Ибо, то и другое есть таинство; то и другое преподается человеку через некоторое освящение, первое, когда он крещается, второе – когда он рукополагается»⁸⁴⁰. Отсюда, совершенно ясно и несомненно, что бл. Августин со священническим рукоположением внутренне и нераздельно

соединял таинственное дарование рукополагаемым лицам особенной благодати Божией, благодати, по существу своему похожей на ту, какая в крещении преподается крещаемым. Полагая же сию благодать, между прочим, в Богодарованном сим лицам праве быть посредниками и органами в раздаянии другим благодатных даров Божиих, и, вместе с тем, встречаясь с недоумением, не может ли сему мешать не всегда безукоризненная их жизнь, он, согласно с Григорием Богословом и Иоанном Златоустым, утверждает, что этому, также, мало может мешать порочная жизнь священнослужителей, как мало может мешать потоку живительной воды сухой безжизненный канал, или излиянию чистого света – нечистая среда, или плодородности семени – посеявшие его нечистые руки⁸⁴¹, и свою мысль прямее выражает и определяет так: «Богу всегда принадлежит благодать, Богу принадлежит и таинство, а человеку – одно служение. Если он хорош, то согласуется с Богом и действует с Богом, а если худ, то через него совершает Бог видимую форму таинства, а Сам дарует невидимую благодать⁸⁴². Не следует думать, будто, от нравов и действий людей зависят Божественные таинства; они святы от Того, Кому принадлежат»⁸⁴³.

Кроме того, по свидетельству папы Целестина, над рукополагаемым, во время посвящения на служение Богу⁸⁴⁴, «произносились над его главою тайнодейственные слова»⁸⁴⁵, а, по словам бл. Феодорита, по исследовании жизни рукополагаемого должна была быть призываема на него благодать Духа⁸⁴⁶, каковая благодать, переходя от рукополагающего к рукополагаемому, отнюдь, через это не умаляется и не иссякает в рукополагающем, наподобие того, как и в светильне вовсе не умаляется и не оскудевает свет от того, что от нее зажигается тысяча огней⁸⁴⁷. Все это ясно и несомненно свидетельствует об общей вере Пастырей и Учителей рассматриваемого периода в богослужебность акта иерархического через хиротонию поставления, и в его таинственно-благодатное значение и силу. Между тем, в заключение, скажем, что это же самое вполне оправдывается и подтверждается определениями и правилами Вселенских

Соборов. Из них мы, прежде всего, усматриваем, что избрание народом на иерархические степени известных лиц не только Вселенскими Соборами не отождествлялось с самим их доставлением, но даже и не признавалось существенно необходимым, тогда как, наоборот, без иерархического поставления или посвящения признавалось немыслимым взойти кому-либо на какую-либо иерархическую степень. Такой смысл, между прочим, имеет четвертое правило Первого Вселенского Собора, в котором, тогда, как пред совершением рукоположения епископа прямо требуется согласие на избрание его от всех епископов округа, вовсе не упоминается о необходимости согласия на сие народа⁸⁴⁸. Третьим же правилом Седьмого Вселенского Собора в избрании, как епископов, так и пресвитеров, и диаконов, вовсе исключается участие даже мирских начальников, так что, если бы такое избрание произошло, то оно должно быть признано недействительным⁸⁴⁹.

Далее, из тех же соборных определений мы ясно видим, что поставление в иерархические степени через рукоположение могло и должно было совершаться никем иным, как только одними епископами, и, вместе с тем, несомненно убеждаемся в том, что, по мысли Соборов, иерархическое поставление через хиротонию не есть простое, а богослужebное и таинственно-благодатное действие. Это видно из 19 правила Первого Вселенского Собора, где, согласно с 68 апостольским правилом, рукоположение поставляется наряду с крещением, и, где для него, равно, как и для крещения, допускается повторяемость только в случае незаконного совершения его вне епископства Кафолической Церкви⁸⁵⁰. Яснее же и прямее это можно видеть из 2 правила Четвертого Вселенского и 5 Седьмого Вселенского Соборов, по которым епископ, решившийся учинить рукоположение за деньги, должен судиться, как посягнувший обратить в продажу непродаваемую благодать⁸⁵¹.

§129. Общий вывод из всего вышеизложенного учения о таинстве священства

Если мы теперь обобщим все доселе сказанное о существовавшем со времен апостольских в Церкви акте поставления на иерархические степени: епископов, пресвитеров и диаконов, то, естественно, должны будем прийти к следующим общим выводам:

1. Поставление в иерархические степени не только никогда в Церкви не признавалось тождественными с избранием достойных лиц на сии степени, но, напротив, всегда строго и резко отличалось от последнего. Избрание при участии мирян служило только средством к выбору лица, достойного для той или другой иерархической степени, или выражением общего желания, чтобы такое-то лицо было поставлено на известную иерархическую степень, но само по себе оно не сообщало сему лицу никаких прав в Церкви или не обладало никакими иерархическими полномочиями. Все же это, наоборот, всецело сообщало ему поставление или, точнее сказать, посвящение, после которого оно, тотчас, становилось и всеми признавалось уже не мирянином, а тем или другим членом церковной иерархии. Кроме того, избрание при участии народа, будучи только относительно пригодным средством к выбору достойнейших для иерархических служений лиц, имело только условное, а не существенное значение, почему, в дальнейшее время (начиная с 4 века), вследствие обнаружения (во время арианской борьбы) своей несостоятельности, стало значительно ограничиваться и даже отстраняться. Посвящение же иерархическое, вследствие того, что признавалось безусловно необходимым при возведении известных лиц на иерархические степени, наоборот, всегда и непрерывно сохраняло свое существование и неизменное значение.

2. На иерархические степени возводились и посвящались известные лица, не иначе или никем иным, как только епископами, и, притом, законными и принадлежащими к, истинно, Христовой Церкви епископами, или, что то же, такого

рода епископами, которые, по непрерывно нисходящему преемству, от самих Апостолов получили епископство, а с ним и Божественное право и власть, в той или иной мере, передавать сии полномочия и другим лицам.

3. Поставление или посвящение избранных, для иерархического служения, лиц, совершалось через епископское возложение рук, соединенное с тайнодейственными словами и молитвой о ниспослании на рукополагаемого благодати Св. Духа, каковое действие, понятно, не было каким-либо внешним юридическим актом передачи прав одного лица другому, а, всецело, молитвенным или церковно-богослужебным священнодействием.

4. Но, мало того, что это действие хиротонии было богослужебным священнодействием, оно, по всегдашнему верованию Церкви, было таинственно-благодатным или, такого рода священнодействием, через которое рукополагаемому сообщалась благодать Св. Духа. Так как, по сему верованию, во время совершаемого епископами рукоположения и через рукоположение, к которому присовокуплялась невидимая десница Самого Бога, рукополагаемым сообщалась Божественная благодать Святого Духа, – того Самого Духа, Который, некогда, был преподан Христом, через дуновение, Его ученикам, и Которого последние преподавали другим через руковоложение.

5. Благодать, сообщаемая через рукоположение рукополагаемым, признавалась особенной и отличной от благодати, подаваемой в крещении, так как она соединялась с преподаваемым рукополагаемым лицам особенным правом и преимуществом быть раздаятелями благодатных даров Божиих. Но, вместе с тем, она признаваема была, так же, неизменной и неизгладимой, как и благодать, подаваемая в крещении, почему рукоположение не дозволялось повторять, точно так же, как и крещение.

Короче сказать, посвящение в иерархические степени через молитвенное рукоположение, как оно изображается в учении откровенном и древнецерковном, имело Богоучрежденный характер, внешнюю или видимую и внутреннюю или невидимую

таинственно-благодатную сторону, и, следовательно, составляло собою одно из тех важнейших церковных священнодействий, которые, содержа в себе все эти существенные черты, впоследствии времени стали, обыкновенно, для краткости обозначаться одним условным техническим термином таинств.

§130. Замечания о дальнейшей судьбе учения о таинстве священства

Потому-то, когда все важнейшие священнодействия, пользовавшиеся всегда в Церкви особеннейшим таинственно-благодатным значением, стали подводиться под одну общую категорию таинств, в седмиричном числе их мы везде находим, как на Востоке, так и на Западе и таинство священства. Так, монах XIII в. (ум. 1270) Иов один из первых, прямо свидетельствовавших на Востоке⁸⁵² о седмиричном числе таинств, священство поставлял на четвертом месте между прочими таинствами⁸⁵³. То же самое встречаем у исчисляющих таинства без всякого отличия от нашего исчисления нынешнего – Иоанна Векка (1277)⁸⁵⁴, императора Михаила Палеолога, сына его Андроника⁸⁵⁵ и Симеона Солунского⁸⁵⁶, а на Западе, после Оттона Бамбергского (ум. 1139)⁸⁵⁷, с отличием только в наименовании и порядке таинств, у Гюго-Сент Виктора (ум. 1141)⁸⁵⁸, Петра Ломбарда (ум. 1164)⁸⁵⁹ и т. д.

Но, при этом, спрашивается, не подрывает ли значение таинства священства, как таинства, то обстоятельство, что оно только в более позднее время стало непрерывно именоваться таинством? Конечно, – нисколько. Если посвящение через рукоположение во все иерархические степени, как мы видели, по учению Апостолов и всегдашнему верованию Церкви, было таинственно-благодатным священнодействием, то, само собой понятно, что наименование его в более позднее время таинством ничего нового не внесло в него, а только точнее и кратче выразило и определило его прежний всегдашний смысл и значение, наподобие того, как, например, принятый на Первом Никейском Соборе термин *ὁμοουσίος*, ничего нового не внес в древнецерковное учение о Божестве Сына наравне с Богом Отцом, а только точнее его определил и утвердил. Главное здесь не в наименовании, а в существо самого предмета, для точного обозначения которого отыскано рано или поздно и более или менее соответствующее наименование.

Протестанты, поэтому, в оправдание своего отрицания священства, как таинства, совершенно напрасно ссылаются на то, что оно только в позднейшее время в Западной и Восточной Церкви стало признаваться таинством, так как против этого вся древнецерковная практика и учение, и не только древнецерковное, но и совершенно ясное и прямое откровенное учение о таинственно-благодатном значении чина Богоустановленного таинства священства. Между тем, следует заметить, что главный повод и первоначальная причина к отвержению в протестантстве таинства священства заключалась вовсе не в этом только, впоследствии измышленном, предлоге, а в том историческом обстоятельстве, что протестантство, развиваясь под влиянием самой крайней оппозиции, сперва, против злоупотреблений своими правами католической Церкви, а после и против всякой церковности, на первых же порах впало в крайность древнего монтанизма, ставши учить, что одна только благодать сама собою, безусловно, спасает человека, и, притом, совершенно непосредственно или без всякого внешнего посредничества и внешних средств, а потому, вовсе никакой нет нужды ни в таинствах Церкви, ни в самой иерархии церковной, каковую каждый сам собою может заменить, став через самое принятие христианства священником Божиим, и т. п. Правда, эта крайность вскоре, отчасти, была признана и смягчена через признание протестантами двух таинств – крещения и евхаристии, и также, через введение у себя своих особых иерархов-пасторов и супер-интендентов, но, по существу дела, нисколько не исправлена и не устранена. Так как, независимо от того, что эти два таинства были приняты ими не в полном и целостном виде, и они, с исключением таинства священства, если могли быть у них совершаемы, то не иначе, как без всякого права и самочинно. Потому что их пасторы, только народом избираемые и поставляемые, но не получающие никакого посвящения от Бога, в существе дела суть ни что иное, как те же миряне, и, следовательно, как и они, не имеющие никакого права на совершение того, что принадлежит одному Богоучрежденному священству. В этом отношении, между

другими протестантскими обществами, сравнительно более последовательной оказалась одна англиканская, так называемая, епископальная церковь, которая, вместе с принятием крещения и евхаристии, по крайней мере, удержала у себя еще и таинство священства, с целью посвящения лиц, необходимых для совершения крещения и евхаристии⁸⁶⁰.

О таинстве крещения

§131. Откровенное учение

Теперь обращаемся к тем таинствам, которые установлены в Церкви для преподавания, при посредстве иерархических лиц, всем, вообще, верующим, применительно к их духовным нуждам, разных благодатных даров Божиих, и, прежде всего, к, занимающему между ними первое место, крещению; так как оно служит самой дверью, вводящей в царство благодатное, или Церковь, и потому, условливает собой доступ и к участию в других таинствах.

Еще до установления для Церкви Новозаветного крещения, Христос в Своей беседе с Никодимом ясно предызобразил, вместе с безусловной его, для спасения, необходимостью, как внутреннюю духовно-благодатную, так и видимую, чувствам подлежащую сторону. Когда Он в сей беседе, между прочим, сказал, искавшему Царствия Божия, Никодиму: *аминь, аминь глаголю тебе: аще кто не родится свыше, не может видети царства Божия (Ин. 3:3)*, Никодим, как известно, отвечал Ему на это таким недоумением: *како может человек родиться, стар сый? Еда может второе внити во утробу матери своея и родиться? (Ин. 3:4)* Но Христос, не ослабляя Своей мысли, а еще более усиливая ее, в ответ на недоумение Никодимово, сказал следующее: *аминь, аминь глаголю тебе: аще кто не родится водою и Духом, не может внити в царствие Божие. Рожденное от плоти плоть есть, и рожденное от Духа дух есть (Ин. 3:5,6)*. Т. е., рождение свыше, являющееся по отношению к плотскому рождению новым или вторым, как ни представляется удивительным и непонятным, но оно необходимо, и настолько необходимо для достижения царствия Божия, что без него совершенно невозможно войти сюда; – почему оно и будет предоставлено всем, ищущим царствия Божия, и, кто им воспользуется, войдет в сие царствие, а кто нет, не будет иметь никакой возможности войти в него. Но, при этом, нужно только знать, что означенное рождение будет не плотским, а духовным, и будет состоять не во втором рождении от утробы матерней, а в рождении, совершающемся под

невидимым и непостижимым действием Св. Духа (Ин. 3:8) и видимым, осязательным участием вещественной воды.

Фактическим же предызображением сего, имевшего быть данным людям, таинственно-благодатного способа возрождения водою и Духом, или таинства крещения, послужило, отчасти, крещение Иоанново, бывшее только крещением покаяния (Мк. 1:4; Деян. 19:4) и приготовления иудеев к принятию Мессии и Его царства (Мф. 3:1, 2; Лк. 1:16; 3:3), а также, сходное с ним же, по своему значению, крещение, совершаемое учениками Христовыми во время Его земной жизни (Ин. 4:1, 2), более же всего, самое крещение Господа, во время которого сошел на Него в виде голубя Дух Святой, подобно тому, как возрождающая благодать Св. Духа нисходит на каждого крещаемого в христианском таинстве крещения.

Но установление сего таинства произошло только по воскресении Христовом, когда Он, по приятии Им от Бога Отца всякой власти на небеси и на земли, сказал ученикам Своим следующее: *шедше убо, научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, учаще их блюсти вся, елика заповедах вам; и се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века* (Мф. 28:19, 20), и, кроме того, к сему присовокупил: *иже веру имет и крестится, спасен будет, а иже не имет веры, осужден будет* (Мк. 16:16). Здесь со всей ясностью преподана была Апостолам, а в лице их и их преемникам, вместе с правом, заповедь крестить все народы, так как она относилась не к одним апостольским временам, а простиралась на времена Новозаветной Церкви, до скончания веков. Кроме того, здесь же определенно обозначена, как видимая, так и невидимая, или духовно-благодатная, сторона устанавливаемого таинства. На видимую его сторону прямо указывают, во-первых, выражение: крестяще – βαπτίζοντες, показывающее, что для сего должна была употребляться вода и, притом, сообразно его буквальному значению и словоупотреблению⁸⁶¹ – в форме погружения, а во-вторых, слова: Отца и Сына и Святаго Духа, так как крещение должно было совершаться не в чье-либо иное имя, как только во имя сих трех Божеских Лиц.

Что же касается невидимой духовно-благодатной стороны крещения, то она обозначена здесь одним только общим, относящимся к крещаемому, выражением: спасется. Но, хотя это выражение и общего характера, тем не менее, оно совершенно ясно показывает и подтверждает духовно-благодатную спасительность крещения, особенно, если сопоставить его с, прежде сказанными Спасителем Никодиму, словами: *аминь, аминь глаголю тебе: аще кто не родится водою и Духом, не может внити в царствие Божие* (Ин. 3:5).

Следуя же заповеди Спасителя, Апостолы и совершали крещение так, как было им заповедано, и учили о нем так, как сами были научены тому Господом.

Так, по изображению Деяний и Посланий апостольских, Апостолы совершали крещение через погружение, что, независимо от, всегда употребляющегося здесь, для его обозначения выражения βαπτισμος и βαπτίζειν, видно еще из ясного примера крещения Филиппом евнуха через погружение (Деян. 8:37, 38), а также, из, естественно и необходимо предполагающих погружение в крещении, сравнений последнего, то со всемирным потопом (1Пет. 3:19–21), то с баней водной (Еф. 5:26), то с гробом, в котором крещаемый спогребается Христу в смерть (Рим. 6:4).

Крестя же уверовавших, через погружение, Апостолы, конечно, совершали крещение не в чье-либо иное имя, а, согласно с прямой и ясной заповедью Спасителя, во имя Отца и Сына и Святого Духа, подтверждение чему, что впоследствии увидим, представляет и практика послеапостольской Церкви, во всем строго следовавшей Церкви апостольской. Правда, Деяния, повествуя о нескольких случаях крещения уверовавших во Христа, выражается так, что им предлагаемо было креститься во имя Иисуса Христа (Деян. 2:38; 10:48), или что они крещались во имя Господа Иисуса (Деян. 8:16; 19:5); но должно думать, как объясняли и древние Учители Церкви⁸⁶², что он при этом вовсе не имел мысли с точностью определять словесную формулу крещения, а имел одно в виду – характеристически отличить Христово или христианское крещение от крещения Иоаннова или другого, подобного ему,

крещения. Характеризуя же, таким образом, христианское крещение, как крещение во имя Иисуса Христа, Дееписатель, понятно, не только не исключал сим употребления при крещении формулы: во имя Отца и Сына и Святого Духа, но, скорее, ее необходимо предполагал, так как, согласно с учением Самого Иисуса Христа, он не иначе мог представлять истинную веру в Него, как только стоящей во внутренней и нераздельной связи с верой и в Отца, пославшего Его, и посланного Им в мир Святого Духа. То же самое следует сказать и относительно употребленного несколько раз ап. Павлом наименования крещения христианского крещением во Христа (Рим. 6:3; Гал. 3:27; 1Кор. 1:13).

Что касается, далее, невидимой благодатной стороны крещения, то Апостолы, разъясняя учение о ней Христово, изображают ее в следующих ясных и определенных чертах. Апостол Петр с крещением внутренно и нераздельно соединяет и усваивает ему оставление грехов, так выразившись в своей речи к уверовавшим во Христа и просящим у него наставления, что им делать: *покайтесь, и да крестится кийждо вас во имя Иисуса Христа во оставление грехов* (Деян. 2:38).

Эту же самую мысль о благодатно-действенной силе крещения еще прямее и положительнее выражает ап. Павел, так уча о сем: *Христос возлюбил церковь и Себе предаде за ню, да освятит ю, очистив банею водною в глаголе, (т. е. крещением с произнесением известных слов) (Еф. 5:25, 26), или: и сими убо (грешными) неции бесте, но омыстесь, но освятитесь, но оправдастесь именем Господа нашего Иисуса Христа, и и Духом Бога нашего (1Кор. 6:11).* Кроме того, ап. Павел крещение уподобляет смерти и воскресению Христову, вследствие того, что крещающийся умирает для греха с тем, чтобы стать жить для Бога и ходить в обновленной жизни (Рим. 6:4, 11), а также, называет его банею пакибытия (Тит. 3:5), т. е. такой баней, через которую крещаемый, вместо прежнего ветхого бытия и жизни, получает новое бытие и жизнь, становясь, совместно с сим, чадом Божиим (Гал. 3:26–28), членом тела Христова или Церкви (1Кор. 12:13) и наследником вечной жизни (Тит. 3:7).

Ввиду же такого, столь высокого и важного значения таинства крещения, Апостолы, наконец, согласно учению Христову, признавали его безусловно необходимым для спасения каждого человека или вступления его в царство благодати, почему они, как видно из книги Деяний апостольских, всякий раз, когда встречались обращающиеся к вере во Христа, находили необходимым для них, тотчас, крещаться и крещали их (Деян. 2:38, 41; 8:12, 38; 10:47, 48; 18:8; 19:5). По этой же причине, как должно думать, Апостолы почитали крещение необходимым и для детей и младенцев; так как известно, что они крещали целые семейства, например, дом Лидии (Деян. 16:14, 15), весь дом некоего темничного стража (Деян. 16:33) и дом Стефанинов (1Кор. 1:16), причем, вовсе не упоминается об исключении отсюда детей и младенцев, которые должны были быть в сих семействах.

§132. Учение церковно-отеческое до Вселенских Соборов

Так учила и Церковь во все дальнейшие времена. У непосредственных, впрочем, преемников Апостолов, мужей апостольских, мы встречаем, вследствие краткости самих творений их, очень краткие и отрывочные указания на таинство крещения, но, тем не менее, и эти указания совершенно ясно и несомненно свидетельствуют о вере первоначальной Церкви в крещение, как одно из самых важных и благодатно-спасительных церковных священнодействий.

Так, по словам ап. Варнавы, «мы сходим (т. е. погружаемся) в воду (крещения), полные грехов и нечистоты, а выходим из нее с приобретением – со страхом в сердце и с надеждою на Иисуса в духе⁸⁶³; получая же отпущение грехов и надежду на имя Господне, мы соделываемся новыми, совершенно вновь созданными⁸⁶⁴, так что имеем младенческую душу, как воссозданные духовно»⁸⁶⁵.

Тому же самому, относительно крещения, только в символической форме, учит и св. Ерм. На вопрос его: почему для строящейся башни (т. е. Церкви) камни извлекались из (водной) глубины, Пастырь-ангел ответил ему следующим: «Им (т. е. камням, обозначающим собою входящих в Церковь людей) необходимо было пройти через воду (крещения), чтобы оживотвориться; (так как) они и не могли иначе войти в царство Божие, как отложивши мертвость прежней жизни... Ибо человек до принятия имени Сына Божия – мертв; но, как скоро примет эту печать, он отменяет мертвость и воспринимает жизнь. Печать же эта есть вода; в нее сходят люди мертвыми, а выходят из нее живыми»⁸⁶⁶. Подобный же ответ был дан Ерму и старицей, представлявшей собою Церковь, когда она на вопрос его: почему башня построена на водах, ему сказала: потому что жизнь ваша через воду спасена и спасется»⁸⁶⁷.

Таким образом, как Варнава, так и Ерм, касаясь крещения, умалчивают только относительно произносимых при крещении тайнодейственных слов, но с полной ясностью и

определенностью обозначают, как видимую вещественную его сторону, так и невидимую благодатную, первую полагая в погружении в воду, а вторую – в получаемом через это очищении грехов или отложении мертвости прежней жизни, и духовном возрождении или воссоздании для новой, во Христе, жизни. Игнатий же Богоносец к сему присовокупляет, что крестить, точно так же, как и совершать вечерю любви, без епископа непозволительно⁸⁶⁸, чем ясно показывает, что крещение по своему существу и значению есть столь же важное священнодействие церковное, как и евхаристия.

Между тем, христианские апологеты 2 и 3 века, быв вызываемы разными обстоятельствами Церкви, затрагивавшими вопрос о крещении, больше и подробнее говорят, как о видимой, так и невидимой благодатной стороне крещения.

Так, первый апологет Иустин Мученик, вызванный в своей апологии на объяснения и по поводу совершающегося у христиан крещения, вот что о нем, между прочим, пишет: «Кто убедится и поверит, что учение и слова наши истинны, и обещается, что может жить сообразно с ними, тех учат, чтобы они с молитвою и постом просили у Бога прощения прежних грехов, и мы молимся и постимся с ними. Потом мы приводим их туда, где есть вода, и они возрождаются таким же образом, как сами мы возродились, то есть омываются тогда водою во имя Бога Отца и Владыки всего, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и Духа Святого. Ибо Христос сказал: если не родитесь снова, то не войдете в царство небесное. И от Апостолов мы получили следующее основание для такого действия. Так как мы не знаем первого своего рождения и по необходимости родились из влажного семени через взаимное совокупление родителей и выросли в худых нравах и в злом образе жизни, то, чтобы не пребывали мы чадами необходимости и неведения, (а стали чадами) свободы и ведения, и, чтобы получили в воде оставление прежде совершенных грехов, – наименовываемся на желающих возродиться и раскаявшихся во грехах имя Отца всего и Господа Бога»⁸⁶⁹. Здесь, что не трудно видеть, независимо от того, что указывается на воду, как необходимое

для крещения вещество, и на ее, для сего, употребление в виде омовения (более приближающегося к погружению, чем к окроплению или обливанию), упоминается еще об обещании, даваемом готовящимся ко крещению вести, впредь, жизнь, согласную с христианским учением. Но, что всего важнее, здесь делается прямое указание на то, что крещение совершалось и должно было совершаться во имя троичных Божеских Лиц, – Отца, и Иисуса Христа, и Духа Святого. Что же касается внутренней, таинственно-благодатной стороны крещения, то Иустин ясно определяет ее тем, что крещению усваивает действие духовного возрождения, при оставлении, совместно с сим, крещаемому его прежних грехов. Кроме того, для объяснения возможности возрождения, сближая возрождающую воду крещения с влажным человеческим семенем, из которого возникает и образуется телесный человеческий организм, он, как должно думать, этим хотел показать, что в воде крещения заключается не простая вода, а орудие и проводник животворящей и возрождающей благодатной силы Божией. Потому-то он, между прочим, в другом месте, крещение, которое, по его словам, одно только может очистить покаявшихся, называет «водою жизни»⁸⁷⁰.

Ириней же, с такой же ясностью уча о, свыше подаваемой в бане возрождения животворной силе, которая, по его словам, столько же необходима для оживотворения омертвевшей духовной жизни, сколько влага, для принесения сухой землей плода или для обращения сухой пшеницы в хлеб⁸⁷¹, сравнивает ее с той чудесной целительной силой, какой исцелен был через омовение в купели Силоамской слепорожденный⁸⁷², и к сему присовокупляет, что она, вследствие греховного повреждения всех во Адаме⁸⁷³, одинаково необходима для всех, не исключая и младенцев, «почему Христос пришел спасти Собою всех, которые через Него возрождаются в Бога, младенцев, детей, отроков, юношей и старцев»⁸⁷⁴.

Но особенного внимания заслуживает учение Тертуллианово, по своей особенной ясности, отчетливости и обстоятельности. Употребляя для обозначения образа крещения выражения: опускание в воду⁸⁷⁵ и погружение⁸⁷⁶, Тертуллиан

этим ясно показывает, что оно состоит не в чем ином, как в погружении. Вместе же с сим, он столь же ясно свидетельствует и о том, что погружение совершалось не однажды, а трижды, во имя трех Божеских Лиц, выразившись о сем так: «Христос по воскресении дал ученикам последнюю Свою заповедь: крестить (вся языки) во Отца, и Сына, и Святого Духа, а не в одного, почему мы и погружаемся (в крещении) не однажды, а трижды, то есть столько раз, сколько Имен и Лиц»⁸⁷⁷. Кроме того, Тертуллиан отмечает еще ту частность, что, на основании Предания Церкви, от готовящегося ко крещению, пред троекратным погружением требовались отречение от дьявола и ангелов его, а также, ответы на вопросы о заповеданной Христом вере⁸⁷⁸. Но что особенно важно, он с возможной ясностью и точностью определяет невидимую благодатную сторону таинства крещения, достигая сего через выяснение внутреннего отношения между внешним его знаком или веществом и внутренне-соединенной с ним благодатной силой Божией. Ввиду того, со стороны неверующих, возражения, каким образом видимое и материальное в крещении может становиться местом и орудием силы Божией, он отвечает на него следующим: «Если Бог и премудр, и всемогущ, чего не отвергают даже и отдаляющиеся от Него, то вполне целесообразным должно быть признано то, что Он в противном (по-видимому) Своей мудрости и могуществу, т. е. неразумном и бессильном, устрояет материальные орудия (materias) для Своего действия»⁸⁷⁹, так как даже необходимо, чтобы всякая подлежащая материя воспринимала качество той, которая стремится сверху, в особенности же телесная воспринимала духовную, как такую, которая по тонкости своей субстанции удобно ее проникает и в ней обитает»⁸⁸⁰. Это соображение Тертуллианово, что само собой очевидно, имело важное значение не только в отношении к одному крещению, но и к другим церковным таинствам. В частности же, касаясь того, почему для крещения и, совершающегося через него такого важного действия, как духовное возрождение, избрана была Богом, именно, вода, он указывает на то, что от начала мира во все древние времена Бог употреблял воду, как простейшую и

чистейшую стихию, в орудие для Откровения Своего всемогущества и премудрости в мире, причем, он останавливает свое внимание на данном Богом повелении воде извести душ живых и произведении ею таковых, чтобы не удивлялись, что воды умеют одушевлять в крещении⁸⁸¹, но, в особенности, на первоначальном вседейственном и животворном ношении Духа Святого над водами, так как последнее прямо предызобразило собою крещение. Самую же параллель между ношением, некогда, Духа Святого над водами и крещением, он полагает в том, что, подобно тому, как, некогда, носился Дух Святой над водами, и то, что носило, заимствовало святость от того, что над ним носилось», так и в крещении нисходит с небес (тот же) Дух и присутствует верху вод, освящая их Самим Собою, и, таким образом, освященное впивает в себя (combibunt) силу освящать»⁸⁸², последствием чего, по Тертуллиану, бывает очищение в крещающемся не только тела, но и души⁸⁸³, через омовение преступлений, освобождение от виновности и наказания, а также, восстановление в нем образа и подобия Божия⁸⁸⁴.

Уча же с такой ясностью и раздельностью о таинственно-благодатном значении крещения, он, совместно с сим, согласно с древнецерковным преданием, ясно свидетельствует, как о неповторяемости⁸⁸⁵ и ничем незаменяемости крещения, кроме крещения кровью⁸⁸⁶, так и о том, что право совершать его принадлежало одному первосвященнику или епископу, и, с согласия его, пресвитерам с диаконами⁸⁸⁷, за исключением только особеннейших случаев крайней нужды в ускорении крещения, в которых дозволялось совершать его и мирянам⁸⁸⁸.

В одном только пункте Тертуллиан разошелся с древнецерковным учением о крещении, а, именно, – в пункте о необходимости крещения младенцев, так как он не только оспаривал сию необходимость, но и настаивал на том, что даже лучше и полезнее отсрочивать крещение до более зрелого, чем юношеский, возраст⁸⁸⁹. Но это личное мнение Тертуллианово вскоре в Церкви вызвало против себя справедливые возражения и отвергнуто было противоположными ему соборными решениями.

Ориген, например, совершенно согласно с Тертуллианом учил, как о том, что, совершаемое во имя всей высочайшей Троицы с призыванием Отца, и Сына, и Святого Духа⁸⁹⁰ крещение, не есть только символ, очищающейся и омывающейся от скверны зла, души, а есть и само по себе, для предающего себя Божественной силе призываний покланяемой Троицы – начало и источник Божественных даров⁸⁹¹, очищающий и уничтожающий собою все скверны греховные⁸⁹² и, вместо смерти греховной, источающий новую во Христе жизнь⁸⁹³, так и о том, что оно, безусловно, для спасения необходимо и ничем не заменимо, кроме одного крещения кровью⁸⁹⁴. Но, вместе с тем, он, вопреки Тертуллиану, с особенной силой и решительностью настаивал на том, что необходимо крестить и младенцев, – необходимо, как потому, что и младенцы, рождаясь во грехе, нуждаются в очищении от скверн плотского рождения, так и потому, что не без основания и по чину Церкви требуется крещение младенцев (*secundum ecclesiae observantiam etiam parvulis baptismum dari*)⁸⁹⁵. В оправдание же того, почему Церковь непрерывно совершала и совершает крещение и над младенцами, Ориген, что весьма важно, ссылается на то, что она такое предание приняла от самих Апостолов, которые «знали, кому поручены тайны таинств Божественных, что во всех есть нечистота греховная, и что она омывается водою и Духом»⁸⁹⁶.

Руководясь впоследствии, конечно, этим же самым, св. Киприан от себя и одного Карфагенского Собора (252 г.), на котором председательствовал сам, относительно сего предмета к епископу Фиду писал, между прочим, следующее: «Если сам Господь в Евангелии Своим говорит, что *Сын Человеческий не прииде душ человеческих погубити, но спасти* (Лк. 9,56); то, сколько это от нас зависит, ни одна душа не должна погибнуть, если то возможно... Если и величайшим грешникам, много грешившим прежде против Бога, когда они потом уверуют, даруется отпущение грехов и никому не возбраняется прощение и благодать, то, тем более, не должно возбранять это младенцу, который, едва родившись, ни в чем не согрешил, а только, происшедши по плоти от Адама, восприял заразу древней

смерти через самое рождение, и который, тем удобнее приступает к принятию отпущения грехов, что ему отпускаются не собственные, а чужие грехи. И потому, возлюбленный брат, на соборе нашем состоялось такое определение: не должно нам никого устранять от крещения и благодати Бога, ко всем милосердного, благого и снисходительного. Если этого надобно держаться по отношению ко всем, то, особенно, как мы думаем, надобно соблюдать это по отношению к новорожденным младенцам, которые уже тем заслуживают, преимущественно, нашу помощь и милосердие Божие, что с самого начала своего рождения они своим плачем и слезами выражают одно моление»⁸⁹⁷.

Между тем, независимо от сейчас указанной, мы встречаем у св. Киприана и другие, заслуживающие внимания, черты, относящиеся к учению о крещении. Так, ясно уча о крещении, как таинстве⁸⁹⁸ воды жизни вечной⁸⁹⁹, через которое, крещаемый, духовно возрождается и преобразуется в нового человека, облакаясь во Христа⁹⁰⁰, с такой же ясностью учит он об образе совершения его через погружение, как обычном и всеобщем, в противоположность только в исключительных случаях (болезни) допускавшемуся другому образу совершения его через окропление или обливание, и, что обращает на себя особенное внимание, хотя твердо стоит за законность первого, но не принижает и последнего, пишет о нем, ввиду разных на него нареканий, между прочим, следующее: «В спасительных таинствах, в случае крайней необходимости, по щедроте Божией, и в сокращении, даруется от Господа, верующим, все. И потому, никого не должно смущать, когда видят, что больные принимают Божественную благодать через окропление или облитие, тем более, что Священное Писание говорит через пророка Иезекииля: *и воскроплю на вы воду чисту и очиститесь от всех нечистот ваших и от всех кумиров ваших; и очищу вас, и дам вам сердце ново и Дух нов дам вам (Иез. 36:25, 26)*... Отсюда ясно, что и окропление воды действует наподобие спасительной бани, и, когда это бывает в церкви, при чистой вере и принимающего, и дающего, то все может восполниться и совершиться величием Господним и

истиною веры»⁹⁰¹. Требуя, кроме того, для действительности и действенности крещения, как от совершающего, так и принимающего оное правой веры в Отца, и Сына, и Святого Духа⁹⁰², вместе с тем, он твердо настаивает на том, что для сего, при совершении крещения, необходим священнослужитель, и, притом, законный или получивший благодать священства в Церкви священнослужитель. Потому что, по словам его, «вода должна быть прежде очищена и освящена священником, чтобы она могла своим крещением омыть грехи человека крещаемого... а каким образом может очистить и освятить воду тот, кто сам (как еретик) нечист и в ком нет Св. Духа⁹⁰³?.. Кто может дать то, чего сам не имеет, или, как может совершать духовное, сам потерявший Духа Святого»⁹⁰⁴? Наконец, Киприан с особенной ясностью и силой учит о неповторяемости крещения, несмотря на свою настойчивость в необходимости перекрещивания еретиков. Последним обстоятельством не только не ослабляется, но еще ярче обозначается взгляд его на неповторяемость крещения: так как Киприан твердо держался того убеждения, что крещение есть единое, как едина Церковь, в которой оно находится; что же касается крещения, существующего вне церкви, то оно не есть по истине крещение, а ложь и обман, как лжива и обманчива вера вне Церкви, а потому, требуя перекрещивания еретиков, он, со своей точки зрения, требовал не перекрещивания, а только крещения⁹⁰⁵.

В заключение рассматриваемого нами периода, упомянем о тех из постановлений и правил апостольских, которые касаются существенных сторон учения о крещении и собою подтверждают его. По постановлениям апостольским, крещение должно совершаться через погружение, потому что «вода (в крещении) знаменует гроб (Христа), погружение же есть соумертие, а выгрузка – совоскресение» (со Христом), и совершаться не иначе, как во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, почему, во время крещения крещаемых «должно произноситься над ними поименно священное призывание Отца, и Сына, и Святого Духа»⁹⁰⁶. А, так как крещение есть дело священническое, равно, как жертва или руковозложение и т. п., то его не допускается

совершать мирянам, а могут его совершать при служении диаконов одни епископы и пресвитеры, и, притом, епископы и пресвитеры, принявшие честь по призванию от Бога, а не сами собою восхитившие ее⁹⁰⁷. Поэтому-то не нужно принимать крещения, даваемого лжесвященниками, потому что «крещаемые ими не освящаются, но оскверняются, получая не прощение грехов, но узы нечестия»⁹⁰⁸. А как Бог един, един Христос и един Утешитель, едина также и смерть Господа по телу, так и крещение, даваемое в сию смерть, да будет едино и не должно быть повторяемо, если бывает совершенно преподобными⁹⁰⁹. Наконец, так как Господь сказал: *пустите детей приходить ко Мне и не препятствуйте им (Мф. 19:14)*, то надлежит крестить и младенцев⁹¹⁰.

Правилами апостольскими тоже безусловно требовалось совершать крещение не иначе, как через погружение, и погружение не однократное, а трехкратное, равно, как возведено было во всеобщий обязательный закон совершать его не в чье-либо иное имя, а только, по учреждению Господню, во имя Отца и Сына, и Святого Духа, почему ими и было постановлено: «Аще кто – епископ или пресвитер – совершит не три погружения единого тайнодействия, но едино погружение, даемое в смерть Господню, да будет извержен»⁹¹¹; аще кто – епископ, или пресвитер – крестит не по Господню учреждению, во Отца и Сына и Святого Духа, но в трех безначальных, или в трех сынов, или в трех утешителей: да будет извержен»⁹¹². Вместе же с сим, ими требовалось и то, чтобы крещение, как тайнодействие, а не простое действие, совершалось никем иным, как одними епископами или пресвитерами, и, притом, законными или самой Церковью поставленными епископами и пресвитерами, так как и вся ответственность по совершению крещения возлагалась только на них одних. А потому и самое крещение должно было признаваться и, вместе с тем, неповторяемым только то, которое совершалось истинными или законными священнослужителями, тогда как, наоборот, совершаемое лжесвященниками не должно было приниматься за крещение и препятствовать совершению после себя истинного крещения, вследствие чего и было постановлено:

«Епископ или пресвитер аще поистине крещение имеющего вновь окрестит, или аще от нечестивых оскверненного не окрестит, да будет извержен, яко посмевающийся кресту и смерти Господней и не различающий священников от лжесвященников»⁹¹³.

§133. В период Вселенских Соборов

Так учили о таинстве крещения и в период Вселенских Соборов, как отдельные Отцы и Учители, так и целые Соборы, строго придерживаясь прежнего древнецерковного учения и, иногда, буквально повторяя его. А потому, во избежание лишних повторений, мы ограничимся одним общим изложением их учения о крещении, с более характерным изображением у тех или иных Учителей главных и существенных его сторон.

Так, во-первых, Отцы и Учители сего периода единогласно учили, что крещение должно совершаться не иначе, как через погружение, и, притом, – троекратное погружение, с одной стороны, в честь и во имя Троицы, т. е. Отца, и Сына, и Святого Духа, каковые имена должны были и произноситься при самом его совершении, а с другой – в воспоминание тридневного пребывания тела Христова во гробе, предызобразившем собою христианское крещение.

По Василию Великому, например, «великое таинство крещения совершается тремя погружениями и равными им по числу призываниями, чтобы и образ смерти (Христовой) отпечатлелся в нас, и просветились души крещаемых через предание им Боговедения»⁹¹⁴. Крещение же, как и вера, исполняется одними и теми же именами. Как веруем во Отца, и Сына, и Святого Духа, так и крестимся во имя Отца, и Сына, и Святого Духа»⁹¹⁵. По Дамаскину, тоже «мы через крещение погребаемся с Господом, как говорит Божественный Апостол (Рим. 6:4; Кол. 2:12)... почему в крещении троекратным погружением означает тридневное Господне пребывание во гробе... Какие же должны быть слова призывания, тому Сам Господь научил учеников Своих, сказав: *крестяще их во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа* (Мф. 28:19)⁹¹⁶. Согласно с сим, учили, также, св. Кирилл Иерусалимский⁹¹⁷, Амвросий⁹¹⁸, Григорий Нисский⁹¹⁹, Иоанн Златоуст⁹²⁰, Иероним⁹²¹, Епифаний⁹²², Кирилл Александрийский⁹²³ и Феодорит⁹²⁴.

Впрочем, как было в прежнее время⁹²⁵, так и в этом периоде была допускаема замена погружения окроплением или

обливанием, но только в виде исключений, в случаях крайней нужды, не допускавшей возможности совершения крещения через погружение⁹²⁶. Кроме того, так как такие случаи, по преимуществу, совпадали с тяжелой болезнью, препятствовавшей лежащему на одре больному (или клинику) принимать крещение через погружение, то должно полагать, что 12 правило Неокессарийского Собора, поставлявшее некоторую задержку для крещаемых по случаю только тяжелой болезни, при возведении их в пресвитерскую степень, имело это же самое в виду и по отношению к принимающим крещение через окропление или обливание клиником⁹²⁷. Что же касается троекратного, при совершении крещения, погружения, то, насколько оно признавалось в Церкви необходимым, можно видеть из того, что на Втором Вселенском Соборе, совершавшееся у евномиян крещение, не было признано крещением, именно, потому, что оно совершалось через однократное погружение⁹²⁸, причем, конечно, имелся в виду и недостаток их веры в Божественную Троицу. А насколько признавались необходимыми произносимые при крещении евангельские слова: во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, это, между прочим, можно ясно видеть из более характерных свидетельств св. Афанасия, который об этом так пишет: «Кто отделяет что-либо от Троицы и крещается в единое имя Отца, или в единое имя Сына, или во Отца и Сына без Духа, тот ничего не получает»⁹²⁹, а также бл. Августина, который говорит следующее: «Что есть крещение Христово? Купель воды с произнесением слов; отними воду – нет крещения, отними слова – нет крещения»⁹³⁰, потому что «без известных евангельских слов не может освятиться (consecrari) крещение»⁹³¹.

Вместе с тем, Отцы и Учителя сего периода с таким же единодушием учили и о невидимой таинственно-благодатной стороне крещения. Не говорим о том, что многие из них достаточно ясно обозначили ее одними, усвояемыми ими крещению, особыми характерными наименованиями, каковы были: купель или баня пакибытия и возрождения⁹³², купель спасительная⁹³³ и таинственная⁹³⁴, священный источник⁹³⁵,

таинство нового рождения⁹³⁶, великое таинство⁹³⁷ и т. п. Но они это же самое высказывали еще яснее и определеннее, прямо касаясь внутреннего существа крещения и его спасительных плодов. «Когда ты будешь сходить в воду», говорит, например, св. Кирилл Александрийский, «то не одну воду представляй себе, но ожидай спасения от действия Св. Духа, потому что без того и другого невозможно тебе достигнуть совершенства. Не я говорю это, но Господь Иисус Христос, имеющий над сим власть. Он говорит: *аще кто не родится свыше, и присовокупляет к сему: водою и Духом, не может внити в царствие Божие (Ин. 3:5)...* Дерзновенно слово сие, но не мое; ибо так определил Иисус»⁹³⁸. По Василию Великому, «поелику в крещении предположены две цели: истребить тело греховное, чтобы оно не приносило уже плодов смерти, и ожить Духом, чтобы иметь плод во святине; то вода изображает собою смерть, принимая тело, как бы во гроб, а Дух сообщает животворящую силу, возводя души наши из греховной мертвенности в первоначальную жизнь, – что и значит родиться свыше водою и Духом»⁹³⁹. То же повторяет Григорий Богослов, говоря: «Поелику мы состоим из двух естеств, то есть из души и тела, из естества видимого и невидимого, то и очищение двоякое, именно: водою и Духом, и одно приемлется видимо и телесно, а другое, в то же время, совершается нетелесно и невидимо; одно есть образное, а другое истинное и очищающее самые глубины»⁹⁴⁰. Григорий же Нисский, по поводу недоумений некоторых: каким образом от видимой и вещественной воды можно родиться духовно, дает следующий, весьма замечательный ответ: «Я спрошу у них одного... как делается человеком то, что полагается в основу состава живого существа?..

И какой дадут они нам ответ на вопрос: как поверить, чтобы человек образовался из семени, такой и мы дадим спрашивающим о возрождении, совершаемом водою. На это, конечно, всякий спрошенный, прежде всего, может сказать, что человек образуется Божественной силой, без присутствия которой семя осталось бы неподвижным и бездейственным. Но, если здесь не само семя производит человека, а Божественная

сила, претворяющая видимое в естество человеческое, то не будет ли крайне несообразным, приписывая здесь столько величию силы Божией, думать, что в деле (крещения) Божество уже бессильно исполнить Свою волю? Что общего, говорят, между водою и жизнью? Спросим и мы: что же общего между влагой и Божиим образом? Ничего, скажут, нет странного в том, если по воле Божией влага превращается в благороднейшее живое существо. И мы ответим подобным образом, что нет ничего удивительного и в том, если присутствием Божественной силы, рожденное в тленном естестве, преобразуется в нетление»⁹⁴¹.

Между тем, эту же мысль о внутреннем существе крещения Отцы и Учители рассматриваемого периода столько же ясно выражали еще тем, что часто, сопоставляя его с крещением Иоанновым или учеников Христовых во время земной Его жизни, в том, именно, полагали существенное отличие между одним и другим, что тогда, как последнее имело только приготовительное значение покаяния, первым сообщалась верующим обещанная Спасителем самая благодать Божия⁹⁴². Для примера, приведем следующее замечательное рассуждение по сему предмету Св. Иоанна Златоуста: «Почему, спросишь, Господь не крестит Сам? Еще прежде сказал Иоанн: *той вы крестит Духом Святым и огнем (Мф. 3:11)*. Но Духа Он еще не давал, потому и не крестил. А крестили только ученики, желая привлечь многих к спасительному учению... Если же кто спросит: что большего имело крещение учеников Христовых пред Иоанновым, мы скажем: ничего. Ибо, то и другое крещение было равно без благодати Духа, и причина крестить у обоих была одна – приводить ко Христу крещающихся⁹⁴³. Ибо только (установленное Христом) крещение имеет благодать Св. Духа, крещение же Иоанново не имело сего дара»⁹⁴⁴.

Еще же прямее и определеннее означенные Учители выражали свои мысли о таинственно-благодатной силе крещения, когда в точности указывали на его благодатные дары или плоды, каковыми, по их изображению, согласно с верою Вселенского Символа, были: прежде всего, оставление всех

прежних, вместе с первородным, грехов, оставление, заключающееся не в одном их прощении или невменении, а в самом их очищении или изглаждении, а затем, совместно с сим, также, внутренно и нераздельно соединенное духовное возрождение и всыновление.

Так, например, учит о сем св. Григорий Богослов, весьма выразительно изображая верование Церкви: «Благодать и сила крещения не потопляет мира, как древле, но очищает грех в каждом человеке, и совершенно измывает всякую нечистоту и скверну, привнесенную повреждением... Приходя первому рождению на помощь, (крещение Духом) из ветхих делает нас новыми, из плотских, каковыми – ныне, Богоподобными, разоряя без огня и воссозидая без разрушения⁹⁴⁵. Итак, приобщимся очистительных вод, которые омывают лучше иссопа, более законной крови и священнее, чем *пепел юнчий, кроплящий оскверненных* (Евр. 9:13) и имеющий силу только на время очищать тело, а не истреблять, совершенно, грех»⁹⁴⁶. Точно таким же образом учил и св. Иоанн Златоуст, так изображая действия благодатного крещения: «Всех оно (благодатное крещение) очищает, будет ли кто женоподобный, или блудник, или идолослужитель, или другой какой великий грешник; и, хотя бы кто совмещал в себе всякое зло человеческое, но, погрузившись в купель вод, выходит из Божественных вод чище лучей солнечных. Выходя из сей купели, он не только становится чистым, но святым и праведным. Ибо Апостол сказал не только: *омыстеся, но: и освятитеся, и оправдастеся* (1Кор. 6:11)... Крещение не просто отпускает нам грехи, не просто очищает нас от беззаконий, но так, как бы, мы вновь родились: ибо оно вновь творит нас и образует»⁹⁴⁷. Феодорит же, к сему присовокупляет: «Крещение... не только дарует нам отпущение древних грехов, но и вселяет в нас упование обетованных благ, делает участниками смерти Господней и воскресения; дарствует нам причастие дара Св. Духа, делает сынами Божиими, и не только сынами, но и наследниками Божиими и сонаследниками Христовыми»⁹⁴⁸.

Подобным же образом учили и другие Пастыри-Учители Церкви⁹⁴⁹, часто с особенной силой выражая свою мысль, особенно через уподобление крещения по его искупительным и возродительным действиям смерти и погребению, равно, как и воскресению Христову, вследствие чего, вода крещения характерно была названа св. Кириллом Иерусалимским «гробом и матерью»⁹⁵⁰.

Вместе же с сим, вследствие сознания особеннейшей важности и духовно-благодатной значимости крещения, Отцы и Учители сего периода столь же ясно и определенно учили, как о безусловной его, для всех, без исключения и младенцев (а только с исключением одних, крещенных кровью) необходимости, так и его неповторяемости.

Так, например, св. Кирилл Иерусалимский о сем пишет: «Кто не примет крещения, тот спасения не имеет, кроме только мучеников, которые и без воды получают царство небесное. Ибо Спаситель, искупляя вселенную Крестом, и, быв пронзен в ребро, извел из него кровь и воду, дабы одни во времена мира крестились водою, а другие во время гонений крестились собственной кровью»⁹⁵¹. В таком же смысле учили Евсевий⁹⁵², Василий Великий⁹⁵³, Амвросий⁹⁵⁴, Григорий Богослов⁹⁵⁵, Златоуст⁹⁵⁶, Августин⁹⁵⁷ и Дамаскин⁹⁵⁸. В частности же, касательно необходимости крещения и младенцев, вот что говорит Григорий Богослов, обращаясь к каждой матери-христианке: «У тебя есть младенец, не давай времени усилиться повреждению; пусть освящен будет во младенчестве и с юных ногтей посвящен Духу. Ты боишься печати по немощи естества, как малодушная и маловерная мать? Но Анна и до рождения обещала Самуила Богу, и по рождении, вскоре, посвятила и воспитала для священной ризы, не боясь человеческой немощи, но веруя в Бога»⁹⁵⁹. Подобным образом о крещении младенцев учили Амвросий⁹⁶⁰, Златоуст⁹⁶¹, Феодорит⁹⁶², Исидор Пелусиот⁹⁶³ и Августин, по словам которого крещение младенцев, имеющее начало в апостольском предании⁹⁶⁴, церковь всегда имела, всегда содержала, и, прияв от веры предков, постоянно будет содержать, даже до конца⁹⁶⁵.

На естественный же здесь вопрос: не должно ли было служить препятствием к совершению крещения над младенцами отсутствие со стороны последних свидетельства веры, у пастырей Церкви находим тот ответ, что веру младенцев в сем случае достаточно заменяет собою вера тех, которые приносят их для посвящения Богу, с ручательством воспитать их в своей вере. По Августину, вполне благочестиво и справедливо верить, что младенцу пользует вера тех, от которых он приносится для получения освящения⁹⁶⁶. Потому-то, по Геннадию Массалийскому, если для крещения приносятся дети или такие, которые учения не понимают, то, согласно с обычаем крещения, вместо них должны отвечать те, которые их приносят⁹⁶⁷. В сочинении же с именем св. Дионисия Ареопагита, об этом еще обстоятельнее говорится следующее: «Божественным нашим наставникам, – говорит он, – изволися допускать ко крещению и младенцев, под тем священным условием, чтобы естественные родители дитяти поручали его кому-либо из верующих, который бы хорошо наставил его в предметах Божественных, и потом заботился о дитяти, как отец, указанный свыше, и как страж его вечного спасения. Этого-то человека, когда он дает обещание руководить отрока к благочестивой жизни, заставляет иерарх произносить отречения и священное исповедание»⁹⁶⁸. Но, что особенно важно, на принятом Вселенской Церковью Поместном Карфагенском Соборе (419–426 г.), относительно крещения младенцев постановлено было: «Кто отвергает нужду крещения детей или говорит, что, хотя они и крещаются во отпущение грехов, но от прародительского Адамова греха не заимствуют ничего, что надлежало бы омыти банею пакибытия, тот да будет анафема. Ибо реченное Апостолом: единым человеком грех в мир вниде и грехом смерть, и тако (смерть) во вся человеки вниде, в нем же вей согрешиша, – подобает разумети не инако, разве как всегда разумела Кафолическая Церковь, повсюду разлианная и распространенная. Ибо, по сему правилу веры, и младенцы, никаких грехов сами собою содевати еще не могущие, крещаются истинно во отпущение грехов, да через

пакирождение очистится в них то, что они заняли от ветхого рождения»⁹⁶⁹.

О неповторяемости же крещения, если оно было совершено даже у еретиков, правильно, во имя св. Троицы, засвидетельствовали целые Соборы сего периода местные и Вселенские, как то: Первый Вселенский Никейский Собор, постановивший принимать в Церковь только павлиан через новое крещение⁹⁷⁰, именовавших же себя чистыми (последователей Новата) – без такового крещения⁹⁷¹; Поместный Лаодикийский, постановивший первое, в отношении к фригам (последователям Монтана)⁹⁷², а последнее, в отношении к, обращающимся от ересей, новатиан, фотиниан и четырнадцатников (праздновавших пасху с иудеями в 14 день Нисана); Второй Вселенский Собор, пополнивший это самое определение, только с включением в число принимаемых без нового крещения ариан, македониан, савватиан и апполинаристов, а в число принимаемых с крещением – евномииан, савелиан и прочих подобных еретиков⁹⁷³, и, наконец, Шестой Вселенский Собор, повторивший те же определения, с присовокуплением только к принимаемым в Церковь без нового крещения – несториан и причислением к нуждающимся в таком крещении – манихеев, валентиниан, маркионитов и, им подобных, еретиков⁹⁷⁴.

Такого рода принятое и твердо сохранявшееся Вселенской Церковью, относительно неповторяемости крещения, правило, как мы видели, имело своим основанием древнецерковную практику, в свою очередь основывавшуюся на апостольском предании. Но, независимо от этого, Отцы и Учители в объяснении сего основания представляли некоторые свои соображения, заимствуя их, то из примечания в благодатном даре крещения неотъемлемости и неизменности, то из усматривания в крещении знаменования другой раз не повторяемых смерти и воскресения Христова. Кирилл Иерусалимский, например, крещение называет нерушимой печатью⁹⁷⁵, а Василий Великий – печатью неприкосновенной⁹⁷⁶. По Иерониму, на каждого возрожденного полагается особенная печать Божия, подобная той, какою запечатлен был первый

человек, быв создан по образу и подобию Божию⁹⁷⁷, а по Августину, она составляет в получившем крещение христианине, как бы, характеристический или физиономический образ, который никогда не изглаждается, почему и делает излишним повторение крещения⁹⁷⁸. Златоуст же, тоже видя в действии крещения нечто похожее на отпечаток печати⁹⁷⁹, к сему присовокупляет такое соображение: «Мы спогреблись Христу крещением в смерть; следовательно, как невозможно, чтобы Христос другой раз был распят, так невозможно и в другой раз креститься»⁹⁸⁰.

Это же самое, впоследствии разъясняя, Феодорит, по поводу слов ап. Павла: *и отпадших, паки обновляти в покаяние, второе распинающих Сына Божия себе, и обличающих* (Евр. 6:6), пишет следующее: «Крайне невозможное дело, говорит Апостол, приступившим ко святому крещению, причастившимся благодати Духа Божия, приявшим прообраз вечных благ, снова приступить и сподобиться другого крещения. Ибо это не иное что значит, как снова Сына Божия пригвоздить ко кресту, и снова наносить поругание, какое Ему нанесено было.

Ибо, как Он единожды претерпел страдание, так и нам подобает единожды приобщиться Ему в страдании, спогребаяемся же Ему и совосстаем с Ним через крещение, – а потому, нам и невозможно снова воспользоваться даром крещения»⁹⁸¹. То же, вкратце, повторяет и св. Иоанн Дамаскин, уча, что «крещение знаменует смерть Господню, и мы через крещение спогребаяемся с Господом... почему, как однажды умер Господь, так однажды должно и креститься... А потому, все те, которые, быв крещены во имя Отца, и Сына, и Св. Духа... снова перекрещиваются, снова распинают Христа, по словам Божественного Апостола» (Евр. 6:4–6)⁹⁸².

В заключение, следует заметить, что и в этом периоде, согласно с древнецерковным законоположением, право совершать крещение усвоялось одним епископам и пресвитерам, со служебным, при сем, участием диаконов⁹⁸³, и, что в исключительных только случаях, не терпящих промедления в совершении крещения, при отсутствии

пресвитера, дозволялось совершать его не только диаконам⁹⁸⁴, но и мирянам⁹⁸⁵.

§134. Общий вывод и замечание о дальнейшей судьбе учения о таинстве крещения

Из всего вышесказанного становится совершенно ясным и несомненным то всегдашнее и всеобщее верование Церкви, что

1. Крещение, согласно заповеди Христовой и практике апостольской, должно совершаться священнослужителем во имя Отца, и Сына, и Св. Духа, через троекратное погружение в воде, хотя в случаях крайней нужды может быть допущено совершение его и мирянином, а также через обливание или окропление.

2. Оно не есть только видимое или чисто символическое священнодействие, а с ним внутренне и нераздельно соединяется, и через него подается крещаемому невидимая благодать Божия, которая духовно возрождает его или, что то же, дарует, вместе с оставлением, всецелое очищение всех, с включением и первородного, грехов, а также новую во Христе жизнь с правом быть благодатным чадом Божиим и сонаследником Христовым.

3. Вследствие такой его особеннейшей важности в деле спасения, оно признавалось безусловно необходимым для всех без исключения, и младенцев.

Крещение, поэтому, как оно представлялось во всегдашнем веровании Вселенской Церкви, заключало в себе все те свойства или черты, в силу которых могло и должно было получить применение к себе впоследствии появившегося в Церкви для условного обозначения подобных священнодействий термина – таинства.

То же верование относительно таинства крещения, присовокупим, и в дальнейшее время продолжала сохранять не только Церковь Восточная, но и Западная; так как последней в этот период (с XIII века) допущено было одно только отступление, касающееся видимого способа совершения его, а, именно, – совершения не через погружение, как всегда практиковалось в древней Вселенской Церкви, а через обливание или окропление, что было допускаемо в крайней

нужде, только как исключение из общего правила. Между тем, лютеранство, хотя, по-видимому удержало таинство крещения, но во многом изменило его подлинный смысл и значение, не говоря уже о том, что совершение его, вследствие уничтожения у себя (за исключением англиканской церкви) иерархии, незаконно предоставило непосвященным людям. Признав за крещением одно дарование через него крещаемому чисто внешнего прощения или невменения прежних грехов, без внутреннего обновления или возрождения, оно оставило за ним значение одного видимого, совне подаваемого крещаемому знака благодатного оставления грехов, в силу и для возбуждения его веры⁹⁸⁶. По Кальвину же и Цвинглию, оно составляет один простой знак Божественной благодати, удостоверяющий верующего в Божественных обетованиях⁹⁸⁷, равно, как, по учению, отвергших крещение младенцев, анабаптистов, оно представляет собою только аллегорический знак, независимо от него возникающий, духовной жизни⁹⁸⁸. А социниане и арминиане низвели крещение на степень одного внешнего обряда, установленного для отличия христиан от иноверных⁹⁸⁹.

Ввиду-то сих лжеучений, для предотвращения от них православных, представители Восточной Церкви – Восточные патриархи в своем послании изрекли, между прочим, следующее: «Таинства (в ряду которых первое – крещение) слагаются из естественного и сверхъестественного и не суть только знаки обетований Божиих. Мы признаем их орудиями, которые необходимо действуют благодатью на приступающих к оным... Веруем, что святое крещение, заповеданное Господом и совершаемое во имя Святой Троицы, необходимо. Ибо без него никто не может спастись, как говорит Господь: *аще кто не родится водою и Духом, не может внити в царство во Божие* (Ин. 3:5). Посему, оно нужно и младенцам; ибо и они подлежат первородному греху и без крещения не могут получить отпущения сего греха... Нельзя говорить, что крещение не разрешает от всех прежних грехов, но, что они, хотя и остаются, однако же, не имеют уже силы. Учить таким образом – есть крайнее нечестие, есть опровержение веры, а не исповедание

ее. Напротив, всякий грех, существующий или существовавший прежде крещения, уничтожается и считается, как бы, несуществующим или никогда не существовавшим. Ибо, все образы, под которыми представляется крещение, показывают очистительную его силу, и изречения Священного Писания касательно крещения, дают разуметь, что через него получается совершенное очищение: — что видно из самих названий крещения. Если оно есть крещение Духом и огнем, то явно, что оно доставляет очищение совершенное, ибо Дух очищает совершенно. Если оно есть свет, то всякая тьма прогоняется им. Если оно есть возрождение, то все ветхое мимоходит, а это ветхое есть ни что иное, как грехи»⁹⁹⁰.

О таинстве миропомазания

§135. Откровенное учение

Кроме крещения, далее, установлено было в Церкви и издревле с ним непосредственно соединялось другое таинство, имевшее своей целью преподание новокрещаемому даров Духа Святого, а, именно, таинство, вначале совершавшееся Апостолами в виде руковозложения, а впоследствии, принявшее форму миропомазания.

Хотя в Евангелиях нет такого прямого указания на заповедь Спасителя относительно миропомазания, какое есть относительно крещения, но, тем не менее, что весьма важно, у св. Иоанна находится совершенно ясное и прямое обетование Спасителя относительно того, что по Его прославлении, т. е. по Его воскресении и вознесении на небо, все, уверовавшие в Него, имели сподобляться Св. Духа, хотя при этом еще не был указан самый способ такового преподавания Его верующим. Такой, именно, имеют смысл сказанные Христом в последний великий день праздника следующие многознаменательные слова: *аще кто жаждет, да приидет ко Мне, и пьет, веруяй в Мя, якоже рече писание: реки от чрева Его истекут воды живы*, по поводу которых Евангелистом замечено: *сие же рече о Дусе, Его же хотяху приимати верующие во имя Его: не у бо бе Дух Святый, яко Иисус не у бе прославлен* (Ин. 7:37–39).

Между тем, во всем согласно с волей Христовой поступавшие Апостолы, как видно из книги Деяний апостольских, по вознесении Господнем на небо и ниспослании Им обетованного Утешителя, и на самом деле стали преподавать всем верующим, по получении ими крещения, Св. Духа, и, именно, преподавали Его через руковозложение, которое, как должно полагать, вскоре заменилось миропомазанием. Так, когда жители Самарии были крещены (Филиппом), и известие о сем достигло до находившихся во Иерусалиме Апостолов, последние, вследствие того, что никто из самарян не получил еще Святого Духа, потому что только были крещены, посылают к ним Петра и Иоанна с той нарочитой

целью, чтобы преподать новокрещенным Святого Духа, что и выполняется Петром и Иоанном, которые, по изображению книги Деяний, сошедше помолишася о них, *яко да приимут Духа Святаго... тогда возложиша руце на ня, и прияша Духа Святаго* (Деян. 8:15–17). Отсюда, само собой очевидно, как то, что Апостолами преподавание новокрещенным Духа Святого признавалось столь же необходимым и неотложным священнодействием, как и крещение, так и то, что оно, по их верованию, составляло особое и отдельное от крещения священнодействие, отличающееся от него и по своему особенному благодатному действию, и особенному видимому знаку, каким на первых порах было соединенное с молитвой руковозложение. То же самое вполне подтверждает обстоятельство крещения ап. Павлом учеников Иоанновых и преподавание им через руковозложение Духа Святого, которое так изображается в книге Деяний: *Павел... прииде во Ефес и обрет некии ученики, рече к ним: аще убо Дух Свят прият есте веровавше? Они же реша к нему: но ниже аще Дух Святой есть, слышахом. Рече же к ним: во что убо крестистесь? Они же рекоша: во Иоанново крещение. Рече же Павел: Иоанн убо крести крещением покаяния, людем глаголя, да во грядущего по нем веруют, сиречь во Христа Иисуса. Слышавше же крестившася во имя Господа Иисуса. И возложшу Павлу на ня руце, прииде Дух Святой на ня* (Деян. 19:1–6).

Но, вместе с тем, в появившихся уже после книги Деяний посланиях апостольских, мы находим довольно ясные указания на другой видимый знак, употреблявшийся в апостольской Церкви для преподавания верующим Св. Духа, а, именно, на миропомазание. Так, ап. Иоанн, напоминая верующим о приятии ими даров Св. Духа, наставляющего их в истинах веры, пишет им, между прочим, следующее: *И вы помазание имате от Святаго, и весте вся... и вы еже помазание приясте от Него, в вас пребывает, и не требуете, да кто учит вы; но яко то само помазание учит вы о всем и истинно есть, и несть ложно, и яко же научи вас, пребывайте в нем* (1Ин. 2:20, 27). Здесь, что не трудно приметить, хотя речь о внутреннем, просветительном действии на верующих Святого Духа, но

двукратное наименование сего действия помазанием, и, притом, такого рода помазанием, которое верующие прияли, и о нем знали, заставляет необходимо предполагать, что то благодатное действие Св. Духа, о котором говорится здесь, было соединено с видимым общеизвестным знаком помазания и через него, именно, сообщено было верующим. То же самое нужно сказать и относительно обращенных к коринфянам следующих слов ап. Павла: *Извествуй нас с вами во Христа (утверждающий нас с вами во Христе) и помазавый нас Бог, иже и запечатле нас и даде обручение Духа в сердца наша* (2Кор. 1:21,22). Здесь, преподаваемое верующим обручение Духа, в такой поставляется внутренней связи с помазанием Божиим и запечатлением, в какой стоит следствие по отношению к своей причине. А это, естественно, заставляет предполагать, что преподаваемому верующим в то время, когда писалось послание ап. Павла, духовно-благодатному обручению Духа, предшествовало, и с ним нераздельно соединялось видимое помазание и запечатление.

После всего сказанного, необходимо предположить одно из двух: или Апостолы, как представляется в книге их Деяний, когда совершали, для низведения на крестившихся Св. Духа, руковозложение, к сему присоединяли и миропомазание, о котором здесь только умолчано, или же, хотя в начале и преподавали Св. Духа через одно руковозложение, но впоследствии времени по каким-либо особым причинам, в числе которых могло быть и большее удобство в совершении таинства при предоставлении ими самими освященного мира в распоряжение другим иерархическим лицам, совершенно заменили его миропомазанием. Но, во всяком случае, должно быть принято за несомненное то, что миропомазание, о котором ап. Иоанн и Павел засвидетельствовали, как о видимом средстве к принятию верующими Св. Духа, практиковалось в апостольской Церкви с ведома и распоряжения самих же Апостолов, а потому, имело за собою значение Божественного происхождения.

На вопрос же, какой, именно, из означенных способов преподавания новокрещенным Св. Духа предпочтен был и

установлен Апостолами для дальнейших времен, ответом должны служить дальнейшее учение и практика, строго во всем следовавшей апостольскому преданию древневселенской Церкви, в особенности же, Церкви трех первых христианских веков.

Учение церковно-отеческое

§136. В три первые века христианства

Нельзя не заметить, что Отцы и церковные писатели трех первых веков христианства гораздо меньше говорят о таинстве миропомазания, чем о крещении, и, как должно полагать – вследствие того особенного обстоятельства, что они в мыслях своих всегда с крещением соединяли и, непосредственно за ним всегда следовавшее, миропомазание, и последнее иногда даже называли прямо крещением, присовокупляя к сему только, для предотвращения их смещенности, что миропомазание есть крещение Духом, тогда, как в собственном смысле понимаемое крещение есть крещение водою. Но, тем не менее, и у них мы находим немало такого рода исторических данных, на основании которых несомненно убеждаемся, как в том, что в древневселенской Церкви миропомазание всегда соединялось с крещением, непосредственно за ним следуя, так и в том, что, несмотря на это, оно представляло собою особый священнодейственный акт, отличающийся от него и своей видимой стороной и своим внутренним духовно-благодатным значением.

Так, уже св. Ерм, хотя только символически и образно, указывает на существовавшее в Церкви таинство миропомазания, как на такое таинство, которое также необходимо для вступления в царствие Божие, как и крещение. Называл крещение печатью Сына Божия или приятием имени Его⁹⁹¹, он миропомазание представляет под образом облечения крещенных духовными силами дев, обозначающих дары Св. Духа, и, по поводу сего, на свой вопрос: кто были девы, принимавшие участие в строении башни, т. е. Церкви, передает следующие, данные ему, наставления пастыря: «Это св. духи; человек не может войти в царствие Божие, если они не облекут его в свою одежду. Ибо никакой пользы не будет тебе, если примешь имя Сына Божия, но, вместе, не примешь от них одежды. Эти девы суть силы Сына Божия; тщетно будешь ты носить имя Его, если не будешь также носить и Его сил»⁹⁹².

Феофил же Антиохийский упоминает о миропомазании, без всякого отношения его к крещению, и, следовательно, как особенном и отличном от него священнодействии, так выражаясь о нем в сочинении к Автолику по поводу его насмешек над именем Христианина, как помазанника Божия: «Что помазано, то приятно, благополезно и, отнюдь, не заслуживает осмеивания. А ты не хочешь помазаться елеем Божиим. Мы же потому и называемся христианами, что помазываемся елеем Божиим»⁹⁹³.

Св. Иринеи, далее, хотя прямо не называет собственным именем миропомазание, равно, как и крещение, но в таких характерных чертах изображает его, что по ним нельзя не узнать сего таинства. Вместе же с сим, Иринеи точно также признает его необходимым для спасения, как и крещение, и достаточно ясно отличает его от последнего, как особое, отдельное таинство. Так, касаясь того, что вспомоществует и необходимо каждому верующему для достижения жизни вечной, он говорит, между прочим, следующее: «Тела наши получили единство посредством бани, которая есть баня нетления, а души через Духа. Поэтому-то и другое необходимо; так как то и другое споспешествует к жизни Божией»⁹⁹⁴. Здесь, что не трудно видеть, бане нетления или крещению, противопоставляется Св. Дух, Который, что само собой очевидно, поименован здесь вместо, подобного крещению, священнодействия, в котором верующим преподается Он. Кроме того, сей Самый Дух, Который, по Иринею, подобно тому, как некогда во время крещения нисшел на Христа, имел быть через Него непрерывно преподаваем всем верующим⁹⁹⁵, называется у него посредником помазания и помазанием⁹⁹⁶, а это дает основание думать, что он с, соответствующим крещению, священнодействием, в котором сообщался верующим Дух Святой, внутренне соединял представление о нем, как священнодействии, совершающемся через образ помазания. На это же самое хотя, впрочем, косвенные и отрывочные указания, можно примечать в тех местах, где Иринеи, проводя параллель между созданием и воссозданием человека, подобно тому, как в первом случае приписывает особое участие и действие Сыну

Божью и Св. Духу⁹⁹⁷, и в последнем делает то же самое, пиша, как должно думать, ввиду известных верующим возрождающих и обновляющих человека священнодействий, между прочим, следующее: «То, что спасает, по словам Апостола (1Кор. 6:9–11), есть имя Господа нашего Иисуса Христа и Дух Бога нашего... А, когда мы (по слову Апостола) носим образ (человека не перстного, а) небесного? Тогда, говорит Апостол, – *когда вы омылись, веруя во имя Господа, и получили Дух Его*»⁹⁹⁸.

Но особеннейшего внимания заслуживает учение о миропомазании Тертуллианово, как по своей сравнительной полноте, так и по своей выдающейся ясности и определенности. Прежде всего, Тертуллиан с совершенной ясностью отличает и обособляет миропомазание от крещения, как особое священнодействие. Вот как он учит о сем священнодействии, по отношению его к крещению. «Как Иоанн, – говорит он, – некогда был предтечей Господа, уготовляя Ему путь, так и ангел крещения (т. е. благодать веры), как служитель, уравнивает, через омовение преступлений, путь, имеющему сойти свыше, Святому Духу... По исшествии из купели, мы помазываемся благословенным помазанием, по древнему чину, как, обыкновенно, помазываемы были на священство елеем из рога... так помазан и Христос Духом от Бога Отца... Так и в нас помазание, хотя происходит телесно, но приносит плод духовный, подобно тому, как и в крещении совершение его бывает телесно, поколику мы погружаемся, но действие духовное, поколику мы освобождаемся от грехов. Затем возлагается рука, через благословение призывающая и привлекающая Святого Духа»⁹⁹⁹. Здесь, что само собой очевидно, крещение и миропомазание изображаются не как одно и то же, а как два совершенно отличные и отдельные, хотя непосредственно одно за другим следующие священнодействия. Тогда, как крещение, по Тертуллиану, служит только подготовлением к миропомазанию, миропомазание представляет собою нечто иное, к чему крещение подготовляет. Тогда, как крещение совершается через погружение в воде, миропомазание – через помазание

благословенным елеем, с присовокуплением возложения рук, что, как должно полагать, практиковалось, если не везде, то, по крайней мере, в Церквах Западных. Тогда, как, наконец, через крещение сообщается одно освобождение или омытие от грехов, через миропомазание преподается другой дар, Сам Дух Святой, к нисшествию Которого путь уравнивает крещение.

Вместе же с сим, что само собой очевидно из приведенных же мест, Тертуллиан с полной ясностью выражает веру древней Церкви в миропомазание, не как простой обряд, а, как, поистине, таинственно-благодатное священнодействие. Так как он миропомазание поставляет совершенно наряду с крещением и, подобно тому, как крещению, при видимой его стороне, приписывает внутренне соединенное с нею духовно-благодатное действие, то же самое с одинаковой силой усвоет и миропомазанию¹⁰⁰⁰.

К сему можно присовокупить, что Тертуллиан эти же мысли о миропомазании, как особом и, поистине, таинственно-благодатном священнодействии, ясно выражает и в других местах, где упоминает о нем, наряду с крещением и евхаристией. Так, например, в одном месте, касаясь веры Христовой, содержащейся в пророческих и апостольских Писаниях, он, между прочим, говорит, что Церковь (Римская) «запечатлевает ее водою, облекает Духом Святым и питает евхаристией»¹⁰⁰¹. Или же в другом месте, доказывая воскресение тела, он пишет: «Плоть омывается, дабы душа очистилась от порока; плоть помазывается, чтобы душа освятилась; плоть запечатлевается, чтобы и душа оградилась; плоть осеняется возложением рук, чтобы и душа просветилась Духом; плоть питается телом и кровью Христовой, чтобы и душа насытилась Богом»¹⁰⁰². Равным образом, касаясь в одном месте языческих мистерий и указывая на то, в чем здесь диавол подражает таинствам Христовым, Тертуллиан пишет, что «и он (диавол) погружает некоторых, как бы, верующих и верных своих, обещая заглаждение грехов купелью... запечатлевает в них (мистериях Митры) своих воинов на челе и торжественно совершает возношение хлеба»¹⁰⁰³. И в сочинении против Маркиона, при опровержении сего еретика, он, между прочим,

говорит: Христос «не отвергнет ни воды Творца, которою омывает своих, ни елея, которым помазывает своих... ни хлеба, которым представляет собственное свое тело»¹⁰⁰⁴!

Климент же Александрийский и Ориген гораздо меньше касались таинства миропомазания, но, тем не менее, и у них находятся довольно ясные указания на существование в Церкви миропомазания, как отличного от крещения благодатного тайнодействия. По Клименту, подобно тому, как Христос (по человечеству) «получил совершенство от единой купели, и освятился снисхождением Духа, – это самое происходит и с нами, для которых Господь был образцом. Крещаясь, мы просвещаемся, просвещаясь, усыновляемся»¹⁰⁰⁵. Здесь, чего нельзя не заметить, Климент, в соответствии с крещением Христовым, поставляя крещение наше, совместно с сим в такое же соответствие с нисхождением на Христа Св. Духа, поставляет наше, соединенное с просвещением, усыновление Богу, причем, как должно думать, им предполагалось, что сие последнее, как непосредственное действие Духа, должно мыслиться в неразрывной связи с самим Его на новокрещенного нисхождением. Но свою мысль Климент несколько яснее выражает далее, когда, изображая духовное состояние новокрещенного в отношении к его дальнейшему состоянию, имеющему происходить в нем от излияния Св. Духа, между прочим, говорит следующее: «Только что возрожденный, как показывает самое название, и просвещенный, тотчас же, освобождается от мрака и с того же времени получает свет. Получают же крещенные свет потому, что они, отринувши грехи, подобно туману, заграждающему Божественного Духа, приобретают свободное, беспрепятственное око духовное, через которое одно мы созерцаем Божественное, при излиянии Святого Духа на нас с неба»¹⁰⁰⁶. Здесь состояние души верующего, тотчас, после крещения и затем, по излиянии на нее Св. Духа, так отличаются между собою, как состояние больных темной водой глаз, только что исцеленных от сего недуга, и за сим ставших пользоваться полученной ими возможностью воспринимать изливающийся на них со всею солнечный свет, а это, естественно, заставляет предполагать известного рода

разницу и между теми священнодействиями, через которые означенные состояния производятся в душе верующего, т. е. между крещением и миропомазанием. Но гораздо яснее и прямее Климент отличает от крещения миропомазание в другом, заслуживающем внимания, месте, где, обличая Василида и его последователей, он между прочим, говорит, что у них «вовсе нет ни благословенного крещения, ни блаженного запечатления»¹⁰⁰⁷.

Подобным же образом учит о таинстве миропомазания и Ориген, излагая свое о сем учение яснее, чем где-либо, в том месте, где он, изобразив, как происходило в Ветхом Завете совершение очищения прокаженного, посредством помазания кровью и возлияния елея на главу его, и отсюда переносясь мысленно к Новозаветным способам очищения от грехов и освящения (крещению и миропомазанию), говорит, между прочим, следующее: «Итак, обратившимся от греха хотя дается очищение через все то, о чем говорено выше, но дар благодати Духа обозначается через образ елея, для того, чтобы обращающийся от греха мог не только получить очищение, но и исполниться Духом Святым, посредством Которого мог бы получить и прежнюю одежду и перстень и, во всем примирившись с Отцом, снова занять место сына через Господа нашего Иисуса Христа»¹⁰⁰⁸. Кроме того, здесь же, касаясь Ветхозаветного священства, он такое делает применение к христианину, что и он может уготовать у себя внутри души первосвященнический храм, но только для сего требуется, чтобы его очистило слово закона, а также, чтобы остались в нем не оскверненными помазание хрисмы и благодать крещения¹⁰⁰⁹.

Но яснее, точнее и полнее, чем все предшествовавшие Учители и Писатели, учил о таинстве миропомазания св. Киприан, быв вызван к сему спором с еп. Стефаном по вопросу о перекрещивании еретиков, потребовавшим со стороны его более тщательного разъяснения, как существа крещения, которого он и не допускал у еретиков, почему и требовал их крещения, так и существа руковоплощения или миропомазания, совершение которого без крещения Стефан признавал вполне достаточным для принятия еретиков в Церковь. Так, например,

св. Киприан, желая показать, как несообразно, не крестя не имеющих истинного крещения еретиков, принимать в Церковь через одно только руковоложение или миропомазание, вот что говорит, между прочим: «Рождающийся (духовно) рождается не через возложение рук, когда приемлет Св. Духа, но в крещении церковном для того, чтобы уже родившись, принять Св. Духа, как это совершено было и над первым человеком Адамом, которого Бог сперва образовал из персти, а потом уже вдунул в лице его дыхание жизни (Быт. 2:7). Ибо дух не может быть принят, если не будет, прежде, приемлющего. Если же рождение христиан совершается в крещении, а рождение и освящение крещения есть у одной только невесты Христовой, которая одна может производить духовно и рождать сынов Богу, то где же, от кого и для кого родился тот, кто не есть сын Церкви, каким образом он может иметь Бога своим Отцом, не имевши прежде Церкви своею Матерью»¹⁰¹⁰? Здесь, что для всякого само собой очевидно, с возможной и желаемой точностью определяется, как существенное между крещением и миропомазанием отличие, по которому одно только духовно рождает человека, не сообщая само ему Св. Духа, а другое только преподает ему Духа, само не возрождая его, так и взаимное между ними отношение, по которому первое из них составляет только начало в таинственно-благодатных подаяниях для новой во Христе жизни, а последнее служит его продолжением и восполнением, вследствие чего, они непременно должны следовать одно за другим, отнюдь, не нарушая порядка своей последовательности.

Эти же мысли о миропомазании в его отношении к крещению Киприан повторяет и в других местах, когда, например, так о нем учит: «Тому, кто крещен, необходимо также быть и помазанным, чтобы, приняв хрисму, т. е. помазание, он мог сделаться помазанником Божиим и иметь благодать Христову»¹⁰¹¹, или когда, имея в виду еретиков, которым, по его мнению, необходимо было не только принять помазание, но и креститься, он говорит: «Только тогда они могут вполне освятиться и соделаться чадами Божиими, когда возродятся обоими таинствами, по Писанию: *аще кто не родится водою и*

*Духом, не может внити в царствие Божие (Ин. 3:5)¹⁰¹², и еще: «Обращающихся от ереси к Церкви, должно крестить, дабы... возрождались обоими таинствами, по Писанию: *аще кто не родится водою и Духом, не может внити в царствие Божие (Ин. 3:5)¹⁰¹³*. Последние же два места, мало того, что ясно изображают отличие между крещением и миропомазанием, как двумя отдельными таинствами, прямо свидетельствуют еще о том, что св. Киприан, совместно с сим, как поступали и другие Учители Церкви, представляет их во внутреннем и нераздельном единстве под одним и тем же образом крещения, но только, крещение в собственном смысле мысля под образом крещения водою, а миропомазание под образом крещения Духом.*

Кроме того, св. Киприан ясно свидетельствует еще о том, что для миропомазания необходим освященный (на алтаре) елей, без которого не может быть духовного помазания¹⁰¹⁴, а также, что оно должно быть совершаемо только предстоятелями Церкви (praepositis), посредством запечатления в связи с молитвою и руковозложением, так уча о сем: «Крещенные в Церкви (по примеру того, как, некогда, крещенные самаряне приняли от ап. Петра и Иоанна через руковозложение и молитву Духа Святого) представляются предстоятелям (praepositis) Церкви, и нашей молитвой и возложением рук, приемлют Духа Святого, и запечатлеваются Господней печатью¹⁰¹⁵.

Между тем, заслуживает внимания еще свидетельство римского епископа Корнилия, который, укоряя Новата, между прочим, в том, что он, быв крещен во время тяжелой болезни посредством окропления, впоследствии не принял миропомазания, писал по поводу сему к Фабию следующее: «Получив помощь от заклинателей, он (Новат) впал в тяжкую болезнь и, признаваемый едва не мертвым, на той же кровати, где лежал, принял крещение посредством окропления, если только можно сказать, что такой человек принял его. Потом, выздоровевши, он не сподобился прочего, чего по уставу Церкви сподобиться должен был, то есть не запечатлен епископом. Не получив же этого, мог ли получить Святого Духа»¹⁰¹⁶? Из приведенного места видно, что по учению и

уставу древневселенской Церкви, миропомазание признавалось также необходимым, как и крещение, и, вместе с тем, отдельным от него, но долженствовавшим следовать за ним таинством, что, далее, оно должно было совершаться предстоятелями Церкви, посредством запечатления или помазания миром и, что, наконец, через него только и может сообщаться верующему дарование Св. Духа.

К сказанному остается присовокупить, что и в постановлениях апостольских упоминается о запечатлении или миропомазании, как отличном от крещения и, непосредственно, после него долженствовавшим следовать через помазание миром¹⁰¹⁷ (с присовокуплением возложения рук)¹⁰¹⁸ таинстве, и где, кроме того, в уста епископу или пресвитеру, которые одни одинаково могут совершать сие таинство¹⁰¹⁹, влагается, при совершении его, и самая молитва, читаемая так: «Господи Боже, самосуций и верховный Владыка всего, распространивший благоухание Евангельского ведения во всех народах! Ты и ныне даруй, да миро сие будет действенно в крестившемся, так, чтобы благоухание Христа Твоего пребыло в нем твердым и прочным, и он, спогребшись Христу, совосстал и был жив с Ним»¹⁰²⁰.

§137. В период Вселенских Соборов

Так учили о таинстве миропомазания и в дальнейшем периоде, как отдельные пастыри Церкви, так и целые Соборы, причем, замечается даже, сравнительно с прежним, большая точность и определенность в учении о важнейших сторонах сего таинства, а, именно: о его таинственно-благодатном значении и видимом образе совершения, а также, о его совершителях, и лицах, над которыми оно может и должно совершаться.

Что в сем периоде, как на Востоке, так и на Западе миропомазание всеми признавалось таинственно-благодатным священнодействием, это можно видеть уже из одних, усвояемых ему наименований, довольно ясно указывающих на такое особеннейшее его внутреннее значение. Так, например, Евсевий называет его таинственным помазанием¹⁰²¹, Иларий – таинством Духа¹⁰²², Кирилл Иерусалимский – символом Духа¹⁰²³ и печатью дара Духа Святого¹⁰²⁴, Амвросий – печатью духовною¹⁰²⁵, Августин¹⁰²⁶ и Кирилл Александрийский – таинством помазания¹⁰²⁷, а Лев Великий – помазанием спасения и печатью жизни вечной¹⁰²⁸. Все это такого рода наименования, которые в обозначаемом ими священнодействии необходимо заставляют видеть особеннейшее, а, именно, таинственно-благодатное действие.

Но это самое еще яснее открывается из тех отеческих свидетельств, в которых сие таинство прямо поставляется наряду с крещением, и даже с евхаристией, а также, прямо приписываются ему таинственно-благодатные силы и такие же плоды. Так, например, по Ефрему Сирину, подобно тому, как ковчег предызобразил собою, имеющую быть устроенной Христом на водах (крещения) Церковь, так голубица предызобразила собою Духа Святого, имеющего совершать спасительное помазание¹⁰²⁹. Самые же действия и плоды помазания вот как изображает Ефрем в своем обращении к верующему: «Печатью Св. Духа запечатлены все входы в душе твоей, печатью помазания запечатлены все члены твои. Царь, как бы, на тебе положил письмо свое и наложил на него печати

огня (Мф. 3:11; Лк. 3:10), дабы не прочли его чуждые и не испортили письмен»¹⁰³⁰.

Эти же мысли о миропомазании св. Кирилл Иерусалимский раскрывает еще полнее и определеннее, с отстранением всяких сомнений относительно общецерковной веры в спасительно-благодатную значимость сего таинства и его отличие от крещения. Указавши на то существенное отличие миропомазания от крещения, что через него сообщается печать общения Св. Духа, тогда как через крещение подается только очищение от грехов¹⁰³¹, он так подробнее о сем учит в своем обращении к новопросвещенным: «Во Христа крестившись и во Христа облекшись (Гал. 3:27), соделались вы сообразными Сыну Божию (Рим. 8:29);... а, став причастниками Христовыми (Евр. 3:14), по справедливости называетесь помазанниками (χριστοί)... Помазанниками же сделались вы, прияв тождеобразно (со Христом) Св. Духа..., потому что вы – образ Христов. Как Христос, омывшись в реке Иордан и сообщив водам благоухание Божества, вышел из вод, и было на Него существенное наитие Духа Святого (потому что подобное почивает на подобном), так точно и вам, когда вы вышли из купели священных вод, дано миропомазание, сообразное тому, которым Христос помазался. А это (помазание) есть Дух Святой»¹⁰³². И, несколько далее, так Святой Отец продолжает свою речь: «Смотри (поэтому), не подумай, что сие есть мир простое. Ибо, как хлеб евхаристии, по призывании Святого Духа, есть уже хлеб не простой, но тело Христово, так и святое мир сие, по призывании, не простое уже, или, как бы сказал иной, обыкновенное мир, но дарование Христа и Духа Святого, от присутствия Божества Его, соделавшееся действенным. Им знаменательно помазуются чело и другие орудия чувств. И тогда, как тело помазуется видимым миром, душа освящается Святым и Животворящим Духом. Сперва миропомазано у вас чело, чтобы освободиться вам от того стыда, какой всюду носил с собою первый человек, преступивший закон, и, чтобы откровенным лицом взирать вам на славу Господню (2Кор. 3:18). Потом миропомазаны уши, чтобы приобрести вам уши, способные внимать Божественным тайнам... Потом

миропомазаны ноздри, чтобы, восприяв на себя Божественное миро, сказать вам: *Христово благоухание есмы Богови в спасаемых* (2Кор. 2:15). После сего, миропомазаны перси, чтобы, *облекшеся в броню правды, вам стати противу кознем диавольским* (Еф. 6:11; 6:14). Ибо, как Христос, исшедши по крещении и наитии Святого Духа, поборог сопротивника, так и вы, по священном крещении и таинственном помазании, облекшись во всеоружие Святого Духа, противостаньте сопротивной силе и поборайте ее, говоря: *вся могу о укрепляющем мя Христе*» (Фил. 4:13)¹⁰³³.

Более ясного и определенного учения о существе миропомазания, чем это, и желать нельзя. А, между тем, в таком же точно смысле учили о сем и дальнейшие Отцы и Учители, как, например, Амвросий¹⁰³⁴, Григорий Богослов¹⁰³⁵, Иоанн Златоуст¹⁰³⁶, Августин¹⁰³⁷, Лев Великий¹⁰³⁸, Феодорит¹⁰³⁹ и Исидор Пелусиот¹⁰⁴⁰.

Столько же ясные и несомненные находим в этот период свидетельства и, относительно, видимой стороны рассматриваемого нами таинства, которое, как видно из них, совершалось и должно было совершаться не иначе, как через видимое и чувственное помазание миром. Не говорим уже о том, что Отцы и Учители сего периода, когда имели в виду одну видимую сторону сего таинства, всегда называли его помазанием и таинством помазания. Но, что особенно важно, некоторые из них прямо указывали на миро, как такое вещество, которое должно было употребляться при его совершении, а также, на те или иные телесные органы, которые должны были в это время помазываться миром, и, кроме того, тогда, как о другом образе совершения сего таинства вовсе умалчивали, этот образ совершения возводили к временам самих Апостолов, что, между прочим, усматривается из того, что они слова ап. Иоанна: *и вы помазание имате от святого...* (1Ин. 2:20), а также ап. Павла: *помазавый нас Бог, иже и запечатле нас* (2Кор. 1:21), понимали в смысле видимо чувственного помазания, и, в применении к таинству миропомазания, сообщающему благодать Духа Святого.

Так, например, Ефрем Сирин, свидетельствуя о том, что таинство миропомазания совершалось через помазание, вместе с тем, как мы видели, хотя без точного обозначения, указывает и на все телесные органы, которые во время совершения его помазывались, обращаясь к миропомазанному христианину с такими словами: «Печатью Св. Духа запечатлены все входы в душе твоей, печатаю помазания запечатлены все члены твои»¹⁰⁴¹.

Кирилл же Иерусалимский, свидетельствуя о том, что при совершении таинства миропомазания употреблялось освященное, а не какое-либо простое и обычное миро, вместе с тем, прямо указывает и на те телесные орудия чувств, которые у новокрещенного помазывались сим миром, а, именно: чело, уши, ноздри и перси¹⁰⁴². Кроме того, св. Кирилл, совершающееся в Новозаветной Церкви миропомазание, поставляет во внутреннюю связь с помазанием елеем в Ветхом Завете всех священных лиц, как его прообразом, и начало его относит к первоначальным временам Христовой Церкви, а, именно, к временам самих Апостолов, прямо ссылаясь на учение о сем на самом деле осуществившемся миропомазании блаженного ап. Иоанна¹⁰⁴³.

Подобное указание на помазание миром, во время совершения таинства миропомазания, разных частей тела делает епископ Александрийский 4-го века Астерий, свидетельствуя, кроме сего, о том, что при сем произносились слова: печать дара Духа Святаго¹⁰⁴⁴.

Амвросий¹⁰⁴⁵ же и Августин¹⁰⁴⁶ к сему присовокупляют, что помазание миром, согласно древнему обычаю, совершалось крестообразно.

А Златоуст¹⁰⁴⁷ и Феодорит¹⁰⁴⁸, подобно св. Кириллу Иерусалимскому, возводят миропомазание к апостольскому времени, объясняя слова ап. Павла: *помазавый нас Бог, иже и запечатле нас (2Кор. 1:23)*, в смысле внешнего помазания и, применительно к таинству миропомазания.

Но, что заслуживает особенного внимания, и целые Соборы свидетельствуют о том, что, согласно с древним чином и обычаем, таинство миропомазания должно было совершаться и

совершалось через помазание миром, с соблюдением при сем уже замеченных нами у отдельных пастырей Церкви и некоторых обрядовых частностей.

Так, на поместном Лаодикийском Соборе (около 365 г.) прямо и безусловно постановлено было, чтобы, как над новокрещенными, после их крещения, так и над принявшими правильное крещение еретиками, при поступлении их в Церковь, совершалось небесное помазание или помазание миром¹⁰⁴⁹, хотя не было в точности определено, как должно было совершать это помазание, конечно, по той простой причине, что все это предполагалось, как общеизвестное для всех служителей таинств церковных. Второй же Вселенский Собор пополняет недосказанное Собором Лаодикийским, определяя и то, как, или по какому чину, должно было совершаться миропомазание. Но, делая это, Собор, как сам себя объясняет, отнюдь, не устанавливает какого-либо нового чина, а только подтверждает и узаконяет существовавший доселе чин и обычай, заключающийся в том, чтобы, запечатлевая миром, помазывать св. миром чело, очи и ноздри, уста и уши, и произносить при этом слова: печать дара Духа Святаго. Вот самые слова собора: «Присоединяющихся к православию и части спасаемых из еретиков, приемлем по следующему чиноположению и обычаю: ариан, македониан, савватиан и новациан... приемлем, запечатлевши, то есть, помазуя св. миром, во-первых, чело, потом очи, и ноздри, и уста, и уши, и, запечатлевая их, глаголем: печать дара Духа Святаго»¹⁰⁵⁰. Шестой же Вселенский Собор, подтверждая 7-е правило 2-го Вселенского Собора о принятии в Церковь некоторых еретиков через одно запечатление или помазание¹⁰⁵¹, как должно думать, вместе с тем, подтвердил и все остальное, постановленное 2-м Вселенским Собором относительно совершения миропомазания.

Такое свидетельство столь многих отдельных пастырей и целых Соборов об образе совершения рассматриваемого нами таинства через помазание миром, ясно показывает, что такой, именно, а не иной образ его совершения признавался в этот период вполне согласным с чином и

обычаем древней Вселенской Церкви и потому, единственно законным и правильным. Если, поэтому, в некоторых случаях Отцами и Учителями сего периода для обозначения таинства миропомазания употреблялось иногда наименование руковозложения, как, например, в 8 правиле Первого Вселенского Собора или у бл. Иеронима¹⁰⁵² и Геннадия Массалийского¹⁰⁵³, то должно думать, что это (по крайней мере на Востоке) допускалось не по какой-либо иной, а той причине, что миропомазание по своему существу и силе признавалось за одно с руковозложением апостольским, а также, что оно совершалось не иначе, как при участии крестовидного действия иераршеских рук, напоминавшего собою апостольское руковозложение¹⁰⁵⁴.

Между тем, подтверждением всему вышесказанному может служить и нижеследующее церковно-отеческое учение сего периода о совершителях таинства миропомазания.

Так как миропомазание, заменившее собою руковозложение апостольское, по своему существу составляло с ним одно и то же, а, между тем, право руковозложения передано было Апостолами одним епископам, то и право совершения или, точнее сказать, таинственного освящения мира, как это видно из многих церковных памятников сего периода, предоставлялось в Церкви одним епископам. Но, что касается самого преподавания верующим сего мира, то право в сем случае всегда и вполне предоставлялось и за пресвитерами, которые, по свидетельству Златоуста¹⁰⁵⁵ и Иеронима¹⁰⁵⁶, признавались во всем прочем, за исключением права руковозложения, по священнослужению с епископами равными.

Что действительно так было на Востоке, т. е., что тогда, как миро освящалось епископами, пресвитеры беспрекословно пользовались правом преподавания его всем верующим, об этом совершенно ясно и прямо свидетельствуют не только Восточные¹⁰⁵⁷, но и самые Западные Учители Церкви, как, например, Амвросий¹⁰⁵⁸ и Августин¹⁰⁵⁹. А, что такого рода практика, имевшая для себя основание в древнеапостольском предании, не вызывала в Восточной Церкви совершенно никаких недоумений или пререканий, это подтверждается

историей всех, бывших здесь, Вселенских Соборов, на которых вовсе не поднимались по сему поводу вопросы, исключая только Шестой Вселенский Собор, на котором были одобрены и приняты все определения Поместного Карфагенского Собора (ок. 419 г.) и, в числе их, 6-е правило сего Собора, относительно воспрещения пресвитеру совершения, т. е. освящения мира, но ничуть не преподавания другим готового освященного мира.

На Западе же, наоборот, как известно, немало по сему предмету возникало недоумений, которые возбуждались, то со стороны римских пресвитеров, иногда не довольствовавшихся одним правом преподавания мира и простиравших свои притязания и на право его освящения, или же иногда оказывавшихся только невнимательными и небрежными в отношении к своей обязанности по хранению и преподаванию мира¹⁰⁶⁰, то со стороны самих римских епископов, иногда, без основания стеснявших и ограничивавших пресвитеров в их правах самого преподавания мира¹⁰⁶¹, вследствие чего, ввиду разрешения означенных недоумений, немало состоялось на Западе даже Поместных соборов. Но это самое обстоятельство, благодаря которому мы можем слышать голос Западной Церкви в соборных определениях, представляет каждому возможность убедиться в том, что в рассматриваемый нами период и в Западной Церкви, равно, как в Восточной, таинство миропомазания совершалось через одно помазание освященным миром, а также, что, тогда как миро могло и должно было быть освящаемо одними епископами, правом преподавания сего мира могли и должны были пользоваться и все пресвитеры. Так на двух Карфагенских Соборах 4-го века, известных под именем 2-го (ок. 390 г.)¹⁰⁶² и 3-го (ок. 397)¹⁰⁶³, равно, как на таком же Соборе, бывшем в 5-м веке (ок. 419–427), принятом, с его постановлениями, в каноне Вселенской Церкви¹⁰⁶⁴, ввиду, конечно, разных случаев посягательства со стороны пресвитеров на совершение или освящение мира, безусловно, воспрещено было пресвитерам всякое участие в таковом, одним епископам принадлежавшем, освящении мира, но, в то же время, отнюдь, не воспрещалось им преподавать готовое, полученное освященным от епископа, миро, при

воспрещении сего только диаконам. Поэтому и на 1 Толедском соборе (403) по сему предмету постановлено было следующее: «Хотя почти везде соблюдается, чтобы без епископа никто не совершал хрисмы, но поскольку слышно, что в некоторых местах или провинциях хрисму совершают пресвитеры; то заблагорассуждено, чтобы отныне никто иной, как только епископ совершал и распределял по епархии хрисму, вследствие чего, из каждой отдельной церкви должны приходить диаконы или иподиаконы до наступления Пасхи, дабы, освященную епископом хрисму, могли доставить по назначению ко дню Пасхи... Постановляется также, чтобы диакон не миропомазывал, но совершал сие пресвитер (сам собою) в отсутствие епископа, а, если епископ присутствует, то с его разрешения»¹⁰⁶⁵. То же самое повторено было в определениях соборов 4 Карфагенского (ок. 436)¹⁰⁶⁶ и Вазенского 1-го (при Льве I)¹⁰⁶⁷, с поставлением на вид пресвитерам того, чтобы они за хрисмой обращались не к какому-либо стороннему, а, непременно, к своему епископу, и от него получали ее не через младшего клирика, но, или сами, или через хранителей священно-церковных вещей.

На Аравзиканском же соборе (около полов. 5 в.), что особенно важно, несмотря на то, что некоторые из епископов римских, как, например, Иннокентий 1-й, пытались только за собою удержать запечатление чела миром, предоставлено было пресвитерам совершать полное, а, следовательно, и с запечатлением чела, миропомазание в следующих его определениях: «Никакой священнослужитель, имеющий власть крестить, никогда не должен приступать к сему без хрисмы: потому что постановили мы, чтобы миропомазывали однажды только во время крещения. А, если кто по какой-либо случайности не будет миропомазан во время крещения, то священник должен восполнить его во время конфирмации, ибо у нас благословение самой хрисмы не иное, как единое... Постановлено, также, нами, чтобы и еретики, если пожелают стать католиками, за отсутствием епископа, запечатлевались (consignari) хрисмою и благословением пресвитерами»¹⁰⁶⁸.

Такого же рода церковные определения продолжали постановляться и на соборах 6 века, из коих, 1-м Бракарским собором (563 г.) воспрещено было только пресвитерам освящение мира¹⁰⁶⁹, соборами же Епаонским (509г.)¹⁰⁷⁰, Антиссиодорским (590 г.)¹⁰⁷¹, и Барсинонским (599)¹⁰⁷² столь же ясно и прямо, как и прежде, предоставлялось им полное право преподавать надлежаще, получаемую ими во время четырехдесятницы, от своего епископа хрисму, с присовокуплением к сему только особого требования, чтобы сие исполнялось, отнюдь, не за деньги, под опасением виновности в симонии (прав. 2 Бар. соб.)¹⁰⁷³.

Все это не прямо ли и решительно говорит в пользу того, что в Западных Церквах, по крайней мере, до 7 века признавалось вполне законным и целесообразным, при освящении одними епископами таинственного мира, предоставление права его преподавания пресвитерам? Между тем, нелишне припомнить здесь следующее, по сему предмету, весьма замечательное соображение бл. Иеронима, которым, конечно, не он один руководился, а и другие благомыслящие пастыри, и которым совершенно отклонялась, как вовсе неуместная и пагубная, та мысль, будто бы, только епископ может, на получившего крещение, низводить Св. Духа, а пресвитеры не могут. Упомянув о существовавшем в его время обычае, по которому епископ приходил для призвания Духа Святого через наложение рук к тем, которые крещены были пресвитерами и диаконами вдали от больших городов, бл. Иероним так продолжает речь свою: «Это делается, обыкновенно, более ради чести священства, чем по закону необходимости. Иначе, если бы Дух Святой исходил только по молитве епископа, то следовало бы оплакивать тех, которые по деревням, укреплениям и в более отдаленных местах, будучи крещены пресвитерами и диаконами, умирают прежде, чем посетят их епископы»¹⁰⁷⁴.

В заключение следует сказать, что в этот период и, относительно, приемлющих миропомазание лиц, вполне согласно учили Пастыри и Учители, как Восточной, так и Западной Церквей, одинаково признавая необходимым, чтобы

миропомазания сподоблялись, безусловно, все, получившие крещение, вследствие чего, миропомазание, обыкновенно, совершалось непосредственно после крещения, а также, одинаково, как над взрослыми, так и младенцами.

Так, например, на Поместном Лаодикийском Соборе (ок. 365 г.), принятом Вселенской Церковью в соборный канон, прямо и безусловно было постановлено: «Подобает просвещаемым по крещении быти помазуемым помазанием небесным и быти причастниками царствия Божия»¹⁰⁷⁵. Иоанн же Златоуст ясно свидетельствует о повсюдном, на Востоке, применении сего правила ко всем новокрещенным, с включением и младенцев¹⁰⁷⁶.

На Западе, как мы уже видели, тоже на одном из местных соборов (5 в.), а, именно, Аравзиканском, прямо было постановлено, чтобы священнослужители миропомазывали однажды только во время крещения¹⁰⁷⁷, т. е., чтобы миропомазание совершали в непосредственной последовательности за крещением, не отсрочивая его на другое какое-либо дальнейшее время. А, что и на самом деле в Западной Церкви не теряли из виду сего правила, признавая нужным совершать миропомазание непосредственно после крещения и над всеми новокрещенными, не исключая и младенцев, ясным подтверждением сему служат, между другими, свидетельства св. Амвросия¹⁰⁷⁸, Геннадия Массалийского¹⁰⁷⁹ и одного из самих же римских епископов – Иннокентия 1¹⁰⁸⁰.

§138. Общий, из предыдущего обозрения, вывод и замечания о дальнейшей судьбе учения, относительно таинства миропомазания

После сделанного нами исторического обозрения учения о таинстве миропомазания, мы, естественно, приходим к следующему общему выводу относительно сего учения.

1. Согласно с откровенным учением, миропомазание, как в первые три века, так и в период Вселенских Соборов, Церковью признавалось не каким-либо простым обрядом, а особеннейшим священнодействием, предназначенным для таинственного преподавания Св. Духа, и потому, по своему существу, от крещения отличным, хотя, в то же время, столько же, как и оно, для всех верующих важным и необходимым.

2. Должно полагать, что сие таинственное священнодействие вначале совершалось Апостолами через молитвенное руковозложение, впоследствии, ими же самими заменено было миропомазанием, и в сем последнем виде продолжало совершаться в Церкви во все времена, хотя к нему иногда, по преимуществу в Западных Церквях, присоединялось и руковозложение, как должно думать, имевшее в сем случае не главное, а второстепенное или прибавочное значение.

3. Несомненным оказывается, что тогда, как освящение необходимого для сего тайнодействия мира предоставлялось одним епископам, совершение самого действия помазания освященным миром всегда предоставлялось и пресвитерам.

4. Так как, наконец, таинство миропомазания, также, признавалось необходимым, как и крещение, для того, чтобы стать причастником царствия Божия, то, вместе с тем, считалось необходимым его совершать, и на самом деле оно совершалось, непосредственно после крещения, и, притом, одинаково, как над взрослыми, так и младенцами.

В таком смысле, присовокупим к сему, и в дальнейшие времена продолжала неизменно учить о сем таинстве Церковь Восточная¹⁰⁸¹, чего, к сожалению, нельзя, безусловно, сказать о

Церкви Западной. Сохраняя согласие с Церковью Восточной в учении о миропомазании, как Богоучрежденном, для подаяния верующим Св. Духа, таинстве, в других, хотя второстепенных, но, тем не менее, весьма важных пунктах сего учения она мало-помалу от нее отступила. Так, со своим отпадением от Церкви Восточной, вступив на свободный путь нововведений, она узаконила у себя только изредка в древности допускавшееся в некоторых Западных Церквях соединение с миропомазанием – руковозложения, ограничив, при этом, вопреки древней церковной практике, и самое миропомазание одним запечатлением чела¹⁰⁸². Вместе же с сим, что особенно важно, Церковь Западная, вопреки своим собственным древним, основывавшимся на апостольском предании, постановлениям, право не только освящения мира, но и совершения самого миропомазания присвоила одним епископам, лишив его всецело священников, к чему, как известно, прямой и решительный шаг сделан был ею еще в IX веке в допущенном ею факте повторения ее епископами миропомазания над, миропомазанными греческими священниками, болгарами, и против чего Константинопольский патриарх Фотий произнес следующий, весьма поучительный и справедливый свой и всей Восточной Церкви, суд: «Откуда такой закон? Кто законодатель? Который из Апостолов? Отцов? Или какой Собор? Где и когда состоявшийся? Чьи голоса были в его распоряжении? Нельзя священнику запечатлевать крещаемых миром? Но после этого ему вовсе нельзя ни крестить, ни священнодействовать. Пусть уже не вполовину, а всецело будет извержен у тебя священник в круг непосвященных. Он священнодействует тело Владычне и кровь Христову и ими освящает тех, над коими уже давно совершено тайнодействие: как же он не может освящать миропомазанием новокрещаемых? Священник крестит, совершая над крещенным очистительную благодать: как же отнять у него право ограждать и запечатлевать то очищение, которого он совершитель? А, если отымешь у него право запечатлевать (очищение), то не оставишь ему права ни служить благодати очищения, ни совершенствовать кого-либо при помощи оно́го, и все это с той целью, чтобы твой

священник, украшаясь одним пустым именем, показывал тем, что ты глава и епископ одного с ним чина»¹⁰⁸³.

Вслед же за сим нововведением, естественно, возникло и утвердилось в Церкви Западной другое, самое печальное по своим последствиям нововведение, а, именно, вследствие неудобства и даже невозможности для епископов преподавать крещаемым, тотчас, после крещения миропомазание, воспрещение преподавания сего последнего младенцам и отдаление его до более зрелого их возраста, чего, по сознанию самих защитников латинства, не было в Западной Церкви до XIII века¹⁰⁸⁴.

Насколько эти нововведения были незаконны и неизвинительны, лишне говорить об этом, после предложенного нами обозрения церковно-отеческого учения о таинстве миропомазания¹⁰⁸⁵. Измышленные же латинянами в свое оправдание такого рода разные личные соображения, как, например, что миропомазания нельзя совершать над младенцами, вследствие недостатка в них нужного, в сем случае, сознания и понимания, тогда как и без этого крещение совершать над ними можно, свидетельствуют только о свойственном им легкомысленном отношении даже к такого рода важным церковным учреждениям, каковы Богом дарованные Церкви благодатные средства освящения людей, – что, должно думать, послужило не последней исторической косвенной причиной, расположившей лютеран и ко всецелому отрицанию таинства миропомазания, несмотря на совершенно ясное учение о нем самого Откровения.

О таинстве евхаристии

§139. Учение откровенное

Переходим к учению о самом важном и, можно сказать, средоточном тайнодействии в христианской Церкви – таинстве евхаристии, в котором Господу нашему Иисусу Христу благоугодно было не ниспосылать только благодать Св. Духа, как это происходит во всех других таинствах, а непосредственно и осязательно являть для верующих Свое личное присутствие и через вкушение Его тела и крови внутренне соединяться с Ним, для укрепления их духовной жизни и залога жизни вечной.

Как же о сем таинстве учил Сам, непосредственно установивший и даже первым его совершивший, Иисус Христос?

Свое о нем ясное и определенное учение Он, как известно, преподавал еще до установления евхаристии, а, именно, когда, по поводу чудесного насыщения пятью хлебами и двумя рыбами пяти тысяч народа, учил о Себе, как сшедшем, наподобие манны, с небес животном хлебе. Вот главные, по сему случаю сказанные иудеям, мысли, в связи с которыми предложено было учение об евхаристическом хлебе: *делайте не брашно гниблющее, но брашно пребывающее в живот вечный* (старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную), *еже Сын человеческий вам даст: сего бо Отец знамена Бог.... Аминь, аминь глаголю вам: не Моисей даде вам хлеб с небесе, но Отец мой дает вам хлеб истинный с небесе. Хлеб бо Божий есть сходяй с небесе, и даяй живот миру.... Аз есмь хлеб животный; грядый ко Мне, не имать взалкаться, и веруяй в Мя, не имать вжаждатися никогда же... Аминь, аминь глаголю вам: веруяй в Мя имать живот вечный... Аз есмь хлеб животный, иже сшедый с небесе; аще кто снестъ от хлеба сего, жив будет во веки; и хлеб, его же Аз дам, плоть Моя есть, юже Аз дам за живот мира* (Ин. 6:27–51). Из последовательного же их хода не трудно видеть, что Христос, предлагая здесь учение о том, что Он один есть истинный, сшедший с небесе, хлеб или хлеб Божий, так как Он один может

дать и дает жизнь миру, совместно с сим, имел прямое намерение показать и то, в каком отношении Он может и имеет стать для мира хлебом жизни. Раскрывая же подробнее последнюю мысль, Он указал, именно, на два вида, в которых имеет являть Себя Хлебом жизни, первый из них обозначив так: *Аз есмь хлеб животный, грядый по Мне не имать взалкаться, и веруяй в Мя, не имать вжаждатися никогдаже* (ст. 35), а последний, – оттенив следующими словами: *Аз есмь хлеб животный, сшедый с небесе: аще кто снесть от хлеба сего, жив будет во век, и хлеб, егоже Аз дам, плоть Моя есть, юже Аз дам за живот мира* (ст. 51), чем, что не трудно приметить, с ясностью и точностью определено было важное и существенное между ними отличие. Так, хлеб жизни в первом случае изображается Спасителем, как хлеб, уже сшедший с небеси и всем предложенный для духовной пищи, только бы находились алчущие его и жаждущие. Во втором же случае, он еще только обещается быть предложенным верующим. Кроме того, в первом случае, предложенный Спасителем хлеб жизни, не ставится Им в какой-либо зависимости от предания за живот мира Своей плоти, тогда как, наоборот, в последнем случае, он поставляется в прямую, от сего, зависимость. Наконец, что важнее всего, тогда, как хлеб первого рода, по изображению Христову, был по своему существу ни чем иным, как Его небесным учением, доставляющим свет и жизнь, принимающим его с верою, хлеб последнего рода, т. е. тот Хлеб, Который Он еще только обещал преподать, имел состоять в самой плоти Его, которую Он имел дать за живот мира.

Но, так ли именно, или, в собственном ли смысле, Сам Христос разумел Свое обетование о последнего рода хлебе жизни, как хлебе, заключающемся в Его собственной и истинной, преданной за живот мира плоти? Ответом на это служит Его дальнейшее, о сем, вполне положительное и решительное учение. Так, по замечанию св. Иоанна, когда Христос изрек Свое обетование о том, что Он даст Хлеб, Которым будет плоть Его, имеющая быть Им преданной за живот мира, то *прыхуся между собою жидове, глаголюще: како может Сей нам дать плоть Свою ясти* (Ин. 6:52), т. е. ту

самую плоть, которую видели пред собою? Но Христос, несмотря на это недоумение со стороны иудеев, не только не отрекся от Своего обетования о предложении в снедь Своей плоти, а, напротив, еще с большей силой и твердостью стал учить о сем, так продолжая речь Свою: *аминь, аминь глаголю вам: аще не снесте плоти Сына человеческого, ни пиете крови Его, живота не имате в себе. ядый Мою плоть и пияй Мою кровь иматъ живот вечный, и Аз воскрешу его в последний день. Плоть бо Моя истинно есть брашно, и кровь Моя истинно есть пиво. ядый Мою плоть и пияй Мою кровь, во Мне пребывает, и Аз в нем. Яко же посла Мя живой Отец, и Аз живу Отца ради; и ядый Мя, и той жив будет Мене ради* (Ин. 6:53–57). Вся эта речь, полная одна другой более сильных и выразительных мыслей о безусловной необходимости для получения вечной жизни причастия тела и крови Христовой, поставляет выше всяких сомнений то, что Христос, обетовав в будущем дать живой хлеб, состоящий в Его плоти, вместе с тем, обетовал преподавать верующим истинную Свою плоть и истинную Свою кровь, с тем, чтобы приобщающиеся их внутренне соединялись с Ним Самим и через это становились участниками жизни вечной.

Подтверждением сему служит и следующее, многозначащее Его замечание, по поводу того, что многие из, слушавших Его, учеников говорили: *жестоко есть слово сие, и кто может его послушати. Сие ли вы блазнит, – Он сказал им, – аще убо узрите Сына человеческого, восходяща идеже бе прежде* (Ин. 6:60–62), т. е. это ли соблазняет вас? Что ж, если увидите Сына человеческого, восходящего туда, где был прежде? А через такое сопоставление обетованного Спасителем ученикам преподавания Своей плоти и крови, с предстоящим Его восхождением на небо, ясно было показано, что обетованное Им ученикам – имело быть, также, действительным, как и будущее Его вознесение, и, что, если они не должны были сомневаться в Его вознесении, то, тем менее уместно было с их стороны сомневаться в том, что было обетовано им, и, что заключало в себе менее дивного, чем вознесение.

Самое же таинство живого или евхаристического хлеба, как передают евангелисты Матфей и Марк, так установил на Тайной Вечери, после совершения вместе с Апостолами Ветхозаветной Пасхи, Иисус Христос: *ядущим же им, прием Иисус хлеб и, благословив, преломи, и даяше учеником, и рече: приимите, ядите: сие есть тело Мое. И прием чашу и хвалу воздав, даде им, глаголя: пейте от нея еси: сия бо есть кровь Моя новаго завета, яже за многия изливаема во оставление грехов* (Мф. 26:26–28; снес. Мк. 14:22–24); или, по изображению ап. Павла и св. Луки: *Господь Иисус в ночь, в нюже предан бываше, прием хлеб и благодарив, преломи и рече: приимите, ядите, сие есть тело Мое, еже за вы ломимое; сие творите в Мое воспоминание. Такожде и чашу по вечери, глаголя: сия чаша новый завет есть в Моей крови; сие творите, елижды аще пиете, в Мое воспоминание* (1Кор. 11:23–25; снес. Лк. 22:19, 20).

Какой, именно, употребил Христос в установленной Им евхаристии хлеб, квасный или опресночный, это, как можно видеть из приведенных мест, с точностью не определяется ни Евангелистами, ни ап. Павлом. Но, принимая во внимание, наименование ими сего хлеба *άρτος* (хлеб поднявшийся, вскисший), а не *αζυμων* (собственно, хлеб пресный), а также, то важное обстоятельство, что евхаристия была совершена за два дня до требуемого законом употребления иудеями опресноков¹⁰⁸⁶, мы имеем вполне достаточное основание полагать, что означенный хлеб был не иной, как обыкновенный квасный хлеб. И, относительно предложенного Спасителем Апостолам виноградного или лозного вина (Мф. 26:29), ничего определенного не говорят Евангелисты и ап. Павел, было ли оно красное или белое, хотя должно полагать, что было вино красное (Мк. 14:25; Мф. 26:29), как, бывшее у иудеев (Быт. 49:11; Втор. 32:14) и, вообще, на Востоке обыкновенным застольным вином¹⁰⁸⁷.

Но, как три евангелиста Матвей, Марк и Лука, так и ап. Павел совершенно ясно и с прямым намерением указывают на то, что Христос не просто и обычно преподал Апостолам хлеб и вино, а, прежде, хвалу воздав (Богу), возблагодарив и благословив (Мф. 26:26, 27; Мк. 14:22, 23; Лк. 22:19, 20; 1Кор.

11:24, 25), т. е. прежде совершив молитвенное и освятельное действие, после чего хлеб и вино должны были перестать быть простым и обыкновенным хлебом и вином. А чем, именно, стали хлеб и вино, это Сам Спаситель изобразил в следующих Своих, обращенных к Апостолам, словах: *приимите, ядите: сие есть тело Мое* (Мф. 26:26; Мк. 14:22; Лк. 22:19; 1Кор. 11:24), *еже за вы ломимое* (1Кор. 11:24) *или даемо* (Лк. 22:19), *пийте от нея* (чаши) *вси* (Мф. 26:27): *сия бо есть кровь Моя новаго завета* (Мф. 26:28; Мк. 14:24), *яже за вы* (Лк. 22:20) *и за многия изливаемая* (Мф. 26:28; Мк. 14:24) *во оставление грехов* (Мф. 26:28). Слова сии и сами по себе совершенно ясны и не допускают в себе какой-либо иной, кроме той мысли, что то, что Спасителем предложено было для вкушения Апостолам, было не что иное, как Его, преданное на страдания, тело, равно, как и то, что предложено Им было для питья Апостолам было не что иное, как за них и многих, имеющая быть излитою, Его кровь. Но такой их смысл становится еще очевиднее и несомненное, если принять во внимание уже рассмотренные нами слова обетования Спасителя: *хлеб, его же Аз дам, плоть Моя есть, юже Аз дам за живот мира... аминь, аминь глаголю вам: аще не снете плоти сына человеческого, ни пиете крове Его, живота не имате в себе... плоть Моя истинно есть брашно, и кровь Моя истинно есть пиво* (питие) (Ин. 6:51–55), слова, в которых сравнительно полнее, но с той же буквальной точностью говорится о том же самом, хотя только еще обетованном предмете, о котором здесь говорится, как уже на самом деле совершившемся или данном.

Преподав же, вместе с совершением евхаристии, и заповедь Апостолам: *сие творите в Мое воспоминание* (Лк. 22:19; 1Кор. 11:24, 25), Спаситель сим ясно выразил Свою волю, чтобы то, что было Им совершено, совершалось и в дальнейшие времена, дондеже, как выразился ап. Павел, Он приидет (1Кор. 11:26), и, следовательно, совершалось не одними Апостолами, а и, непрерывно следовавшими за ними, преемниками. Это же самое изображено было Спасителем и в Его словах: *сие есть тело Мое, еже за вы ломимое* (1Кор. 11:24); *сия бо есть кровь Моя новаго завета, яже за многия*

изливаема во оставление грехов (Мф. 26:28; Мк. 14:24), или сия чаша – новый завет Моею кровью (в Моей крови), яже за вы проливается (Лк. 22:20; 1Кор. 11:25), чем было показано, что тело Христово ломимое имело в Новом Завете заменить собою непрерывно приносимого в Ветхом агнца пасхального, а кровь Христова в Новом Завете имела заменить собою ту жертвенную не свою, а чужую кровь, с которой в Ветхом Завете ежегодно первосвященник входил в святилище (Еф. 9:25). А, что имели приобщаться преподаваемого в евхаристии тела и крови Христовой все верующие, на это ясная воля Спасителя выражена была в Его, не допускающих никаких недоумений, словах: аще не снете плоти Сына чечовеческаго, ни пиете крове Его, живота не имате в себе (Ин. 6:53).

Между тем, как свидетельствует книга Деяний апостольских, и на самом деле все, без различия, верующие постоянно пребывали в преломлении хлеба (Деян. 2:42) или, как говорится несколько далее, *ломающе по домом хлеб¹⁰⁸⁸, приимаху пищу в радости и простоте сердца* (ст. 46), т. е. приобщались евхаристического хлеба вместе, конечно, и с таким же вином.

А, что под хлебом нужно разуметь не один евхаристический хлеб, а и, вместе с ним, вино, и что поэтому все верующие в первенствующей Церкви приобщались совместно и тела, и крови Христовой, это с особенной силой и ясностью подтверждает ап. Павел, так о сем уча в своем обращении ко всем коринфянам: *чаша благословения, юже благословляем, не общение ли крове Христовой есть? Хлеб, его же ломим, не общение ли тела Христова есть? Яко един хлеб, едино тело есмы мнози; еси бо от единого хлеба причащаемся (1Кор. 10:16, 17).* Эта же самая мысль ясно выражена Апостолом и в другом месте, где он, заметив, относительно евхаристического хлеба и вина, что *иже аще яст хлеб сей, или пьет чашу Господню недостойне, повинен будет телу и крови Господни*, так продолжает речь свою: *да искушает же человек себе, и тако от хлеба да яст и от чаши да пьет; ядый бо и пияй недостойне, суд себе яст и пьет, не рассуждая тела Господня (1Кор. 11:27–29),* из чего видно, что Апостол, как

евхаристический хлеб, так и чашу почитал одинаково открытыми и доступными, безусловно, для каждого верующего, почему, при сем требовал только одного, чтобы каждый приступал к означенному хлебу и чаше с надлежащим самоиспытанием и приобщался им с должным благоговением, дабы недостойный в приобщении не стал повинным против тела и крови Господней.

К сказанному присовокупим, что из, сейчас приведенных мест, с совершенной ясностью видно и то, что ап. Павел, как сам видел, так и других убеждал видеть в евхаристическом хлебе и вине ни что иное, как тело и кровь Христову. Потому что только такой, а не иной смысл могут иметь его изречения: *чаша благословения, юже благословляем, не общение ли крове Христовой есть? Хлеб, его же ломим, не общение ли тела Христова есть (1Кор. 10:16)?* или: *уже аще яст хлеб сей, или: пьет чашу Господню недостойне, повинен будет телу и крови Господни... ядый бо и пийй недостойне, суд себе яст и пьет, не разсуждая тела Господня (1Кор. 11:27, 29).*

Кроме того, что заслуживает еще внимания, ап. Павел ясно учит о значении евхаристии, как жертвы. Так, предостерегая коринфян от идолослужения и участия в идольских жертвах, он пишет им, между прочим, следующее: *не ядущии ли жертвы общницы алтарев (жертвенника) суть... Но зане, яже жрут языцы (язычники), бесом жрут, а не Богови: не хочу же вас общников быти бесом. Не можете чашу Господню пити и чашу бесовскую; не можете трапезе Господней причащаться и трапезе бесовстей (1Кор. 10:18, 20, 21).* Здесь, что не трудно видеть, Апостол чашу и евхаристический хлеб (ст. 16), приносимые на христианском жертвеннике, сопоставляет с подобными по виду идольскими жертвами, приносимыми язычниками на их жертвенниках, и находит между ними ту существенную разность, что тогда, как первые приносятся Богу, последние – приносятся бесам, почему и убеждает коринфян вовсе не участвовать в последнего рода жертвоприношениях, как вовсе несовместимых с подобными христианскими приношениями; а этим ясно показывает, что приносимые на христианском жертвеннике чаша и евхаристический хлеб не

только составляют жертву, но жертву истинную и совершенную, так как они, поистине, приносятся Богу. Кроме того, тот же Апостол в послании к Евреям пишет: *имамы алтарь* (жертвенник), *от него же не имут власти ясти служащий сени* (Евр. 13:10), чем ясно показывает, что у христиан были, как свой жертвенник, так и своя, предлагаемая в снедь верующим, но недоступная для служащих скинии жертва, каковою было ни что иное, как евхаристический хлеб и вино.

Если же ап. Павел в послании же к Евреям говорит: *единою принесется, во еже вознести грехи многих* (Евр. 9:28). *Единем бо приношением совершил есть во веки освящаемых* (Евр. 10:14), то этим, отнюдь, не исключает уместности многократного и непрерывного приношения вышеозначенной евхаристической жертвы, о которой в послании к Коринфянам учит; *елижды аще ясте хлеб сей, и чашу сию пиете, смерть Господню возвещаете, дóндеже приидет* (1Кор. 11:26). Не исключает потому, что евхаристическая жертва по своему существу представляет ни что иное, как только частное применение к нуждам верующих одной и той же, однажды Икупителем принесенной и никогда не повторяемой, крестной жертвы, так как в евхаристии, приобщаясь того самого тела Христова, которое предано было Им за живот мира, и той самой крови, которая была Им пролита за многих во оставление грехов, и мы сами через это внутренне приобщаемся страданиям Его и усвояем себе их искупительные заслуги и плоды.

§140. Учение церковно-отеческое в первые три века христианства

Так учила о, столь высоком и таинственно-благодатном значении евхаристии, как сейчас увидим, начиная с первых веков, и вся Вселенская Церковь, всегда заботливо охранявшая, а также, по мере надобности и возможности, полнее раскрывавшая и точнее определявшая все то, что было передано ей от Христа через Апостолов, не только относительно невидимой благодатной стороны, но и всех частных, касающихся видимой стороны сего великого таинства.

Что в христианской Церкви на первых же порах существовала несомненная и живая вера в евхаристию, как такое священнодействие, в котором верующим предлагалось истинное тело и кровь Христова, ясным свидетельством сему служит вполне ясное об этом учение одного из мужей апостольских, св. Игнатия Богоносца, излагавшего в сем случае не свою только личную веру, а и веру всей Церкви. Игнатий же учил о евхаристии точно так же, как учил о ней его непосредственный Учитель по вере, св. Иоанн Богослов, т. е. учил о евхаристическом хлебе и вине, как истинном теле и истинной крови Христовой, преподаваемых верующим в залог воскресения и жизни вечной. Так, обличая еретиков (докетов), отвергавших действительность плоти и страданий Христовых, и, вместе с тем, отвергавших евхаристию, он говорит следующее: «Они удаляются от евхаристии и молитвы по той причине, что не признают, что евхаристия есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, пострадавшая за наши грехи, которую воскресил Отец по Своей благодати; почему, противясь дару Божию, они умирают в своих изысканиях, (между тем) полезнее было бы им участвовать в евхаристии, чтобы и воскреснуть»¹⁰⁸⁹.

Здесь, что не трудно приметить, приписываемые евхаристии черты по своему существу составляют одно и то же с теми чертами, которыми она была обозначена Самим Спасителем в Его, о ней, обетовании. Выражения св. Игнатия:

«евхаристия есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, пострадавшая за наши грехи, которую Отец воскресил по Своей благодати», прямо собой напоминают и, как бы, повторяют в разъясненном только виде слова Спасителя: *хлеб егоже Аз дам плоть Моя есть, юже Аз дам за живот мира (Ин. 6:51)*. Выражение же: «Противясь дару Божию, они (удаляющиеся от евхаристии еретики) умирают в своих изысканиях; – полезнее было бы им участвовать в евхаристии, чтобы и воскреснуть», составляют ни что иное, как применение к данному случаю, по мысли слов Спасителя: *аще не снете плоти Сына человеческого, ни пиете крове Его, живота не имате в себе. ядый Мою плоть и пий Мойю кровь, иматъ живот вечный, и Аз воскрешу его в последний день (Ин. 6:53, 54)*.

А, что св. Игнатий, изображая под означенными чертами евхаристический хлеб, принимал, подобно св. Иоанну, его, в смысле, истинной, а не умопредставляемой только плоти Христовой, это с неотразимой очевидностью открывается из рассмотрения самого же вышеприведенного нами места. Так, здесь о еретиках докетах, о которых выше было сказано, что они отвергают действительную плоть Христову, прямо и буквально говорится: «Они удаляются от евхаристии и молитвы по той причине, что не признают, что евхаристия есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа», чего нельзя иначе понять, как так, что означенные еретики не признают евхаристию плотью Спасителя в том, именно, смысле, в каком, вообще, не признавали Его плоти, т. е. не признают ее действительной плотью Христовой, почему и удаляются от нее; а отсюда, с необходимостью следует, что все, не удалявшиеся от евхаристии и молитвы, каковыми были сам Игнатий и прочие христиане, не иначе смотрели на евхаристию, как признавая ее действительной, а не воображаемой только плотью Христовой. Подтверждением сему служат и употребленные св. Игнатием усиленные выражения для более точного обозначения составляющей евхаристию плоти Христовой, как плоти, пострадавшей за наши грехи, и плоти, которую воскресил Отец по Своей благодати. Кроме того, Игнатий участие в евхаристии поставляет во внутреннюю и необходимую связь с будущим воскресением (тел), что, опять,

необходимо заставляяет, согласно с ним, видеть в евхаристии причастие не умопредставляемого только, а действительного тела Христова.

Между тем, св. Игнатий и в других местах без всякого изменения повторяет те же свои мысли о евхаристии, как причастии истинной плоти Христовой, и причастии, поэтому, подающем верующим залог нетления и вечной жизни. Так, в послании к Римлянам в следующих знаменательных, но, вполне схожих с прежними, чертах, изображает евхаристический хлеб и вино: «Хлеба Божия желаю, хлеба небесного, хлеба жизни, – (хлеба,) который есть плоть Иисуса Христа Сына Божия, родившегося в последнее время от семени Давида и Авраама, и питья Божия желаю, крови Его, которая есть любовь нетленная и жизнь вечная»¹⁰⁹⁰. В послании же к Ефесянам, он преломление хлеба или евхаристию называет такого рода «врачевством бессмертия, которое не есть только противоядие против того, чтобы не умирать; но и (средство), чтобы жить в Иисусе Христе через все» (διὰ παντός)¹⁰⁹¹, т. е. по душе и телу, чем, само собой понятно, евхаристия может быть, только будучи истинной Христовой плотью¹⁰⁹².

К сказанному, можно присовокупить, что у св. Игнатия есть указание на то, что евхаристия есть жертва, и жертва, совершаемая одними священными лицами, что легко может быть усмотрено из нижеследующих мест: «Старайтесь иметь одну евхаристию, ибо одна плоть Господа вашего Иисуса Христа и одна чаша в единение крови Его, один жертвенник, как и один епископ с пресвитерством и диаконами¹⁰⁹³; только та евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это»¹⁰⁹⁴.

Такую же веру в существо евхаристии, спустя немного, от себя и всей Церкви исповедал св. Иустин мученик, быв вызван к тому государственными обвинениями христиан в человекоубийствах и ядении человеческой плоти и крови во время приношения евхаристии. Ввиду-то сих, со стороны язычников, обвинений, имевших, вероятно, поводом своим общее верование христиан в причащение через евхаристию плоти и крови Христовой, Иустин, изобразив вкратце, как

совершалась у христиан самая евхаристия, во время которой предстоятель, взяв, принесенные хлеб¹⁰⁹⁵ и чашу с вином и водой, воссылал именем Сына и Духа Святого хвалу и славу, а также, благодарение Отцу всего, так далее продолжает речь свою: «Пища эта у нас называется евхаристией, и никому другому не позволено участвовать в ней, как (только) верующему, что истинно то, чему он научен нами, и омывшемуся омовением во оставление грехов и в возрождение, и живущему так, как предал Христос¹⁰⁹⁶. Ибо мы принимаем это не как обыкновенный хлеб и обыкновенное питье, но, как Иисус Христос, Спаситель наш, воплотившийся через Слово Божие, имел и плоть и кровь для спасения нашего, таким же образом, мы научены тому, что пища эта, над которой совершено благодарение через слово молитвы от Него (δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ) (данное), и от которой питается, через преложение, наша кровь и плоть, — есть кровь и плоть того же воплотившегося Иисуса¹⁰⁹⁷. Здесь, что заслуживает особенного внимания, св. Иустин, несмотря на то, что имел прямой целью защитить христианскую Церковь от языческих обвинений в употреблении ею при евхаристии человеческой плоти и крови, нисколько не отрицает того, что, действительно, в евхаристии присутствует плоть и кровь Христова, и, что, также, действительно христиане приобщаются сей плоти и крови, а вместо сего, только объясняет, что это происходит, отнюдь, не при посредстве человекоубийственного приготовления и употребления в пищу человеческой плоти и крови. Объясняет же так, что для евхаристии приносятся обыкновенный хлеб и такое же вино с водою; но эти пища и питье, будучи до совершения, именем Сына и Духа Святого, над ними благодарения и произнесения данных Христом слов молитвы простыми и обыкновенными, после сего перестают быть таковыми и становятся совершенно иными, а, именно, становятся плотью и кровью Христовой, почему и преподаются не всем, а только уверовавшим и возродившимся через крещение для новой духовно-благодатной жизни. Такого рода защита пред язычеством христианского учения о евхаристии, само собой понятно, служит самым сильным и неотразимо

очевидным свидетельством верования во время Иустиново Вселенской Церкви в действительное присутствие тела и крови Христовой в евхаристии. Потому что, если бы такого верования в Церкви не было, а вместо его был бы, например, такой взгляд на евхаристический хлеб и вино, что они только символы тела и крови Христовой, то тогда христианскому апологету всего удобнее и успешнее можно бы было для своей цели воспользоваться сим взглядом. Если же он сего не делает, а вместо этого нашел нужным представить вышеозначенное, нелегкое для понимания язычников, учение о евхаристии, то, само собой понятно, что он и не мог иначе поступить, строго держась истины Вселенского учения.

Вместе же с сим, св. Иустин ясно учил о евхаристии, как жертве, в Ветхом Завете прообразованной и заменившей собою все Ветхозаветные жертвы, как жертве бескровной и чистой, жертве благодарственной и умилоостивительной¹⁰⁹⁸, что стояло во внутренней связи с его учением о существе евхаристии.

Вслед за Иустином, столь же ясное и точное учение о евхаристии, как таинстве истинного тела и крови Христовой, находим у св. Иринея Лионского, высказавшего его по вызову ложных, в сем отношении, гностических учений. Современные Иринею гностики, как видно из его сочинения против ересей, с одной стороны, подобно христианам, совершали, по-видимому, точно таким же образом и в таком смысле, как и они, евхаристию, а с другой – в то же время, держась дуалистического воззрения на материю, совершенно, вопреки им учили, будто бы, плоть не воскреснет, чем ясно обнаруживали лживость своего учения не только о невоскресении плоти, но и самой евхаристии. Ввиду-то этого обстоятельства, Ириней вот как разоблачает несостоятельность гностического учения о евхаристии, вместе с тем, в самом ярком свете изображая истинное о ней учение общецерковное. «Если,—говорит он, – плоть не спасется, то, очевидно, и Господь не искупил нас Своей кровью, и чаша евхаристии не есть приобщение крови Его, и хлеб, который мы преломляем, не есть приобщение тела Его. Потому что крови нет (иной), как только из жил и плоти и прочего, что составляет сущность человека,

которой, действительно, сделалось Слово Божие и искупило нас Своей кровью, как и Апостол Его говорит: *в Нем мы имеем искупление кровью Его и прощение грехов»* (Кол. 1:14)¹⁰⁹⁹. Т. е., если гностики отвергают участие в нетлении плоти, то, очевидно, что они, вместе с тем, отвергают и вочеловечение Икупителя, – и присутствие в евхаристии истинного Его тела и крови, могущей истекать только из жил и плоти; равно, как и наоборот, христиане по тому самому, что признают не воображаемое только, а действительное воплощение Своего Икупителя, а также, присутствие в евхаристии не воображаемого, а действительного Его тела и крови, которых они приобщаются, необходимо веруют и в будущее нетление, сподобляющейся сего причастия, своей плоти.

А, чтобы яснее представить, какая на самом деле существует внутренняя и необходимая связь между признаваемым Церковью действительным через посредство евхаристии приобщением тела и крови Христовой и чаемым ею нетлением или воскресением плоти, Иринеи так продолжает речь свою: «Поелику мы Его (Христовы) члены, и питаемся Его творением..., то чашу от творения Он признал Своею кровью, от которой Он орошает нашу кровь, и хлеб от творения утвердил (διεβεβαίωσατο), чтобы он был Его телом, которым укрепляет наши тела. Если же растворенная чаша и приготовленный хлеб принимают слово Божие, и евхаристия делается телом Христовым, которым укрепляется и поддерживается состав нашей плоти, то, как они (еретики) говорят, что плоть не причастна дара Божия, который есть жизнь вечная, – плоть, питающаяся от тела и крови Господа и составляющая член Его, – когда и блаженный Павел в послании к Ефесеянам говорит: *«Потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его»* (Еф. 5:30), – говорит это не о каком-либо духовном и невидимом человеке, ибо дух ни костей, ни плоти не имеет, но о составе истинного человека, составе из плоти, нервов и костей, каковой и питается от чаши Его, которая есть кровь, и растет от хлеба, который есть Его тело»¹¹⁰⁰. Из всего, здесь сказанного, не трудно усмотреть, что вся сила и сущность доказательства в пользу неразрывности нетления плоти с ее причастием

евхаристии заключается в следующем: тело Христово со всеми, конечно, членами своими тлению не причастно; но мы – члены тела Христова, плоть от плоти Его и кость от костей Его; членами же таковыми мы становимся оттого, что питаемся не духовным или невидимым, а истинным телом и кровью Христовой, тело же и кровь Христову, которыми питается наша плоть, и составляют собою евхаристический хлеб и вино, которые становятся истинным телом и кровью Христовой, по принятии в себя Слова, того самого Слова, Которое, как здесь же замечает Иринея, могло из них, несмотря на их тленность, образовать Свое тело и кровь, и Которое в силах, конечно, будет и нашим истлевшим телам, некогда, даровать нетление¹¹⁰¹.

Все это, само собой понятно, с такой неотразимой силой и очевидностью свидетельствует о положительном веровании св. Иринея в действительное присутствие в евхаристии тела и крови Христовой, через претворение в них евхаристического хлеба и вина, что делает совершенно неуместными всякого рода попытки подыскать здесь хоть тень чего-либо подходящего к евхаристическому символизму.

Такой же смысл и характер имеет другое аналогичное нижеследующее место, в котором Иринея, обличив гностиков за их шаткое и непоследовательное учение, по которому они приносят евхаристию, несмотря на то, что не могут даже допустить, что хлеб, над которым совершается благодарение, и чаша могут быть телом и кровью их Господа, так как они Его Самого не признают Сыном Творца мира или Словом, через Которое земля дает, сперва, зелень, потом колос, а, наконец, полное зерно в колосе, так далее продолжает свою речь: «Наше же учение согласно с евхаристией, и обратно – евхаристия подтверждает наше учение. Мы приносим Ему Его же собственное (τα ἴδια), последовательно возвещая и исповедуя общение, соединение и единство плоти и духа (Ἑμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἐνωσιν ἀπαγγέλλοντες καὶ ὁμολογοῦντες σαρκός καὶ πνεύματος εὐερίν). Ибо, как хлеб от земли, принимая призывание Бога, не есть уже обыкновенный хлеб, но евхаристия, состоящая из двух вещей – из земного и небесного,

так и тела наши, принимая евхаристию, не суть уже тленные, имея надежду воскресения вовеки»¹¹⁰².

Вместе с тем, св. Ириней столь же ясно учил о евхаристии, и, как установленной Христом жертве, установленной не потому, чтобы нуждался в ней Бог, а с тем, чтобы мы сами не оказывались пред Ним бесплодными и неблагодарными, и, притом, сравнительно с жертвоприношениями Ветхозаветными, жертве, согласно пророчеству Малахии (Мал. 1:10), по своему духу и существу новой и чистой или совершенной, а потому, беспрепятственно всегда устремляющейся и восходящей из храмов земных к храму небесному, или от алтарей земных к алтарю, существующему на небе¹¹⁰³.

Не можем далее не остановить своего внимания на учении Тертуллиановом, хотя не отличающемся особенной ясностью и определенностью, но содержащем несомненные признаки древнецерковного воззрения на существо евхаристии.

Так, например, Тертуллиан, изображая то всегдашнее и неразрывное сотрудничество, какое имеет человеческая плоть в освящении души, без чего последняя не могла бы быть и спасена, между прочим, говорит следующее: «Плоть омывается, чтобы душа очистилась от порока, плоть помазывается, чтобы душа освятилась, плоть запечатлевается, чтобы и душа оградилась, плоть осеняется возложением руки, чтобы и душа просветилась Духом, плоть питается телом и кровью Христовою, чтобы и душа насытилась Богом»¹¹⁰⁴. Употребленное здесь выражение: «Плоть питается телом и кровью Христовою», понятно, не иначе может быть понято, как в смысле питания действительным телом и такою же кровью Христовою, потому что плоть не может питаться только умопредставляемым, или символическими телом и кровью Христовой. Кроме того, тем неуместнее предполагать здесь какой-либо символизм, что питание плоти телом и кровью Христовой здесь же поставляется в параллель с, такого рода, таинственно-благодатными священнодействиями, каковы крещение и миропомазание.

Такой, конечно, а не иной мыслью о евхаристическом теле и крови Христовой был проникнут Тертуллиан, когда, восставая

против некоторых христиан, занимавшихся деланием идолов и в то же время приобщавшихся евхаристии, писал, между прочим, следующее: «Они дерзают из мастерской врага (Божия) идти в дом Божий, поднимать к Богу Отцу руки... и простирать к телу Господню, те руки, которые делают тела демонам... О злодеяние! Иудеи только однажды наложили руки на Иисуса Христа, а эти люди ежедневно нападают на Его тело. О руки, которые должны быть отсечены! Пусть бы видели тогда, сказано ли только образно: *если правая рука соблазняет тебя, отсеки ее* (Мф. 5:20). Какие руки более заслуживают быть отсеченными, как не те, которыми ославляется тело Господне» (Domini corpus scandalizatur)¹¹⁰⁵.

Если же Тертуллиан, касаясь в одном месте предложенного на Тайной Вечери Христом Спасителем евхаристического хлеба, выразился так, что Он (Христос) «соделал его своим телом через то, что сказал: сие есть тело Мое, т. е. фигура Моего тела (figura corporis Mei)»¹¹⁰⁶; то он сам же объясняет себя в другом месте, прямо утверждая, что под фигурой тела он понимает нечто субстанциальное или, внутреннее и нераздельно соединенное с субстанцией, а не один только знак или признак тела (phantasma camis), как думал Маркион (quasi non et figura et similitudo et effigies substantiae quoque accedant)¹¹⁰⁷.

Кроме сего, подтверждением тому, что Тертуллиан под фигурой евхаристического тела разумел не знак только его или символ, а действительное тело Христово, служит другое аналогическое место, в котором прямее и определеннее выражает мысль свою, следующим образом рассуждая после евхаристического хлеба, о существе евхаристического вина: «Так и через упоминание о чаше, устанавливая запечатленный Своей кровью завет, Он (Христос) утвердил субстанцию Своего тела. Ибо, ни в каком теле, кроме плоти, не может быть крови... Итак, доказательство (бытия) тела делается твердым от свидетельства плоти, а доказательство (бытия) плоти – от свидетельства крови. А, чтобы ты знал, что древняя фигура крови (заключается в вине), то (в этом) поможет Исаия: *кто это идет от Едома....* (Ис. 63:1). Еще более ясно (предвозвещает) Книга Бытия.... *будешь мыть в вине одежду*

свою и в крови гроздов одеяние свое (Быт. 49:11), словами одежду и одеяние указывая на тело, а словом вино – на кровь. Итак, и ныне кровь Свою заключил в вине (in vito consecravit) Тот же, Который тогда вино преуказал в крови, как в образе (in sanguine figuravit)»¹¹⁰⁸.

Далее, даже у александрийских учителей Климента и Оригена, несмотря на значительную у них примесь аллегоризма, крайне затемняющего подлинный смысл их воззрений на евхаристию, все-таки встречаем немало заметных проблесков церковного учения о сем предмете. Так, например, Климент, в одном месте касаясь слов обетования Спасителя о преподании верующим Своей плоти и крови (Ин. 6:51), изъясняет их почти исключительно в нравственно-аллегорическом смысле, а, именно, в смысле духовного питания души верующей словом Господним. Но нельзя думать, чтобы он при этом не представлял в своих мыслях и евхаристии, и с причастием ее не соединял нечто большее, чем одно духовное питание учением Христовым, когда здесь же выражал следующие свои мысли: «Логос для дитяти все – и отец, и мать, и воспитатель, и кормитель. Ядите, говорит Он, Мою плоть и пейте Мою кровь. Эту-то собственную пищу (οἰκείας τροφᾶς) подает нам Господь, раздавая (Свою) плоть и изливая (Свою) кровь, после чего, ничего недостает детям для (их) возрастания. О чудное таинство (ὁ τοῦ παραδόξου μυστηρίου)! Он повелевает нам отречься от древнего и плотского тления (φθοράν), равно, как от древней пищи и, принявши новый образ жизни по Христу, принявши, если возможно, Его (Самого) и положивши в себе самих заключить в своем сердце Спасителя, чтобы (этим) умирить страсти нашей плоти»¹¹⁰⁹.

В другом же месте, хотя довольно темном, Климент прямее касается евхаристии, как видимого священнодействия, и высказывает свои о ней мысли, близко подходящие к церковной вере. «Евхаристией преславной и благой благодатью, – говорит он, – называется смешение двух предметов, именно, питья и Слова. Принимающие ее с верой, освящаются и по телу, и по душе, потому что воля Отца таинственно смешивает человека, это Божественное смешение с Духом и Словом, и потому что

поистине (αληθώς) Дух соединяется с душою, им носимую; плоть же со Словом, ради которой Слово стало плотью»¹¹¹⁰. Указанный здесь один из предметов, составляющих евхаристию, «слово» – сразу является совершенно ясным и понятным. Неясным же, и с первого раза непонятным, представляется только другой, входящий в состав евхаристии, предмет, обозначенный здесь словом «питье». Но, чтобы определить, что нужно разуместь под питьем, следует только принять во внимание сказанное Климентом несколько прежде о каждом порознь, из тех же самих предметов, взаимное сочетание которых здесь названо евхаристией. Предметами же этими, порознь взятыми, служат, по словам Климента, здесь «кровь Господа плотская, которой мы избавлены от гибели, и другая, духовная – та, которой мы помазаны», из коих первая, как должно полагать, относится к плотской же человеческой природе Господа, тогда как последняя должна быть отнесена к Его природе чисто духовной или Божеской; так как Климент здесь же делает такое замечание: «Сила же Слова есть Дух, как плоти – (духовная) кровь»¹¹¹¹. А потому, в рассматриваемом нами месте есть основание под «питьем» разуместь нечто, относящееся к чисто духовной или Божественной природе Слова, тогда как под самим Словом следует разуместь, собственно, Слово воплощенное или с плотской человеческой природой. И такое понимание тем уместнее, что оно подтверждается дальнейшим рассуждением, где евхаристическое смешение сопоставляется со смешением – человеком, состоящим из чувственной и духовной природы, и, где уже прямо указывается, что его составляют Дух и Слово.

Смысл, поэтому, означенного места будет таков: евхаристию составляют и, конечно, в ней действительно присутствуют совместно и Дух, и Слово (т. е. Божество и человечество Христа), и, принимающие с верою, освящаются и по душе, и по телу. Освящаются так потому, что воля Отца таинственно смешивает человеческое и Божественное смешение с Духом и Словом, вследствие чего, поистине (αληθώς), а не воображаемо только, Дух (Божий) соединяется с душой (человеческой), Им носимой, плоть же со Словом,

которое ради ее стало плотью¹¹¹². А при таком воззрении Климентовом на существо евхаристии и ее освячительные действия по отношению к душе и телу, ей приобщающемуся, что само собой понятно, должны быть признаны крайне преувеличенными очень часто делаемые на Западе упреки Клименту в его, будто бы, безусловном евхаристическом символизме.

Между тем, к сему нужно присовокупить, что Климентом с особой настойчивостью, от приступающих к евхаристии, требуется чистота и по душе, и по телу, чтобы им стать всецело освященными храмами Господа, а также, часто указывается между плодами евхаристии нетление не только по душе, но и телу¹¹¹³, что тоже вовсе не мирится с символизмом.

Кроме того, он ясно учит о евхаристии (противопоставляемой им языческой мистерии – ἐποπτεία), как жертве, так изображая ее: «Поистине редкая жертва – Сын Божий, за нас освящаемый, Он (здесь) предает Самого Себя (ἐαυτοῦ μεταδίδωσι) и является жертвою, приносимою за нас (θῆμα ὑπὲρ ἡμῶν ἀγιαζόμενος)»¹¹¹⁴.

В учении же Оригеном, прежде всего, заслуживает внимания его ясное и прямое свидетельство о существовании в Церкви несомненной веры в действительное присутствие тела и крови Христовой в евхаристии. Так, желая, однажды, убедить своих слушателей, вместо замечаемого им небрежения, относиться к преподаваемому им слову Божию с полной и благоговейной внимательностью, он обращается к ним с такой речью: «Я хочу убедить вас примерами вашей религии. Вы, которые привыкли присутствовать при Божественных таинствах (divinis mysteriis), знаете, какую осторожность и благоговение обнаруживаете, когда принимаете тело Господне, чтобы не уронить из него чего-либо, даже и малого, чтобы не упало что-либо из освященного Дара (consecrati muneris). Ибо вы считаете себя виновными, и справедливо считаете, если что-либо упадет из него по небрежности. Если же вы, для сохранения Его тела, употребляете такую осторожность, и справедливо употребляете, то каким образом вы думаете, что меньший грех пренебречь слово Бога, чем Его тело»¹¹¹⁵? Отсюда совершенно ясно, что

все христиане времени Оригена с таким благоговением относились к, принимаемому ими по освящении, евхаристическому хлебу или освященному дару, какое подобало только телу Христову, почему опасались, что и сам Ориген признавал справедливым, как бы, даже малейшую частицу не уронить из сего дара, и что так к нему относились, именно, потому, что признавали его истинным телом Христовым.

Такую же общую, в Церкви, веру в действительное присутствие в евхаристии тела Христова свидетельствует Ориген, когда по поводу такого рассуждения Цельсова, что христианам следовало бы «или ни жить, ни родиться на земле, или же, родившись, воздавать благодарение демонам, владеющим земными вещами», от имени всех христиан пишет: «Цельс, как не знающий Бога, пусть дает дары демонам; мы же, благодаря (εὐχαριστοῦντες) Творца всего, едим хлеба, приносимые с благодарением и молитвою над Дарами, – хлеба, делающиеся через молитву телом святым и освящающим тех, которые употребляют его с добрым расположением (μετὰ ὑγιῶς προθέσεως)»¹¹¹⁶. Подобный смысл имеет, также, то место, в котором Ориген, уча о евхаристии, как жертве, между прочим, выражается так, что алтари христианские не кровью животных окропляются (как в Ветхом Завете), а освящаются драгоценной кровью Христа (sed praetioso Christi sanguine consecrari)¹¹¹⁷.

Но нужно заметить, что Ориген при этом имел еще свой особенный, личный взгляд на евхаристию, состоящий в том, что существо евхаристии, собственно, заключается в одной только, присущей хлебу и вину и проникающей их собою, жизненной силе прославленного тела Христова, вследствие чего, он тогда, как, рассуждая о евхаристических элементах совместно с присущей им этой силой, признавал их телом и кровью Христовой, в другое время, когда говорил о них в отдельности и независимо от означенной Христовой силы, считал и называл их простыми или только символически материальными элементами. Так, изъясняя слова Спасителя: *не входящее во уста сквернит человека, но исходящее из уст, то сквернит человека* (Мф. 15:11), применительно к евхаристии, он отличает в ней две части: материю хлеба и, принадлежащее,

собственное ему, Слово (τὸ ἰδίῳ λόγῳ), и утверждает, что сама по себе материя хлеба, как материя, не может ни вредить, ни приносить, ее принимающему, пользы, но, что та же самая материя хлеба, как «пища, освящаемая словом Божиим и молитвою... по, привходящей к ней, молитве и по мере веры делается полезной», равно, как без веры, недостойно вкушающим, только вредит, – вредит, именно, в силу собственного ей Слова (τὸ ἰδίῳ λόγῳ), принося болезни и немощи»¹¹¹⁸.

Эту же мысль о, присущей только евхаристическому хлебу и чаше, особеннейшей силы Христовой, полезность и вред от которой зависит всецело от доброго или худого расположения приобщающегося человека, вполне ясно высказывает он и в другом месте, где, ввиду недоумений, вкусил ли Иуда, поданный ему Спасителем, евхаристический хлеб или нет, и, если вкусил, то почему это не спасло его от гибели, говорит следующее: «Как ядущий хлеб Господа и пьющий Его чашу недостойно, ест и пьет в суд, при, присущей хлебу и чаше некоей (τῆς μίας) превосходнейшей силе, производящей доброе действие, когда есть доброе расположение, а, когда худое, – то причиняющей осуждение; так и кусок, данный Спасителем, был однороден с данным и остальным Апостолам – вместе со словами примите, ядите, – но им послужил во спасение, а Иуде в осуждение, так, что по вкушении его, вошел в него сатана... Если выразиться подобием, то это похоже на то, как, наипитательнейший для тела, хлеб усиливает существующую уже лихорадку, напротив, в здоровом состоянии ведет к здоровью. Поэтому, по большей части и истинное слово, даваемое болящей душе, не нуждающейся в такой пище, разрушает ее и делается для нее причиной худшего и, таким образом, истинно можно сказать, оно опасно. В этом убеждает меня кусок, обмокнувши который, (Иисус) дал Иуде Симонову Искаротскому»¹¹¹⁹.

Между тем, Ориген, по-видимому, не останавливается и на этом представлении своем о существе евхаристии, а идет далее, наклоняясь к безусловному евхаристическому символизму. Так, например, он обетование Спасителя об,

имеющей сделаться для верующих истинной пищей, Его плоти и имеющей стать истинным питием Его крови (Ин. 6:53–55), изъясняет в смысле одного только слова или учения Христова, которым Он, как неким брашным, питает весь род человеческий, в каковом отношении, по его мнению, плотью и кровью Христовой может быть названо учение Апостолов и их истинных учеников¹¹²⁰. В таком же смысле он объясняет и сказанное Спасителем при установлении евхаристии: *приимите, ядите: сие есть тело Мое ... пейте от нея вси: сия бо есть кровь Моя новаго завета* (Мф. 26:26–28), когда, по поводу их, говорит следующее: «Хлеб, который Бог Слово назвал Своим телом, есть слово, питающее душу, слово, исходящее от Бога Слова... И питье, которое Бог Слово назвал кровью Своею, есть слово, вполне наполняющее сердца пьющих от него... Ибо не этот видимый хлеб, который держал в Своих руках Бог Слово, назвал своим телом, но слово, в таинстве которого (in cuius mysterio) этот хлеб долженствовал быть преломляем, и не это винное питье назвал Своею кровью, а слово, в таинстве которого это питье долженствовало быть изливаемо. И, чем другим может быть тело и кровь Слова, как не словом, которое питает и веселит сердце»¹¹²¹?

Но нельзя допустить, чтобы Ориген в сем случае поставил себя в противоречие с собою, совершенно отказавшись от, ясно и прямо допускаемого, прежде, им, действительного присутствия Христова в евхаристии жизненной силой Своего прославленного тела. А, скорее, следует предположить, что он, изъясняя вышеозначенные слова Спасителя в одном переносном аллегорическом смысле, при этом, вовсе не думал исключать, а, напротив, необходимо предполагал другое, прежде высказываемое им буквальное или евхаристическое их объяснение. Подтверждением сему служат другие места, в которых он, совместно, изъясняет их в том и другом смысле. Так, например, Ориген, изъясняя Ветхозаветную заповедь, относительно предложения хлебов, говорит: «Если ты обратишься к тому хлебу, который сходит с небес и дает жизнь всему миру, к тому хлебу предложения, который Бог предложил в умилоствление через веру в крови Его, и, если ты обратишь

взор свой на то воспоминание, о котором говорит Господь: сие творите в Мое воспоминание, то ты найдешь, что это воспоминание есть такое воспоминание, которое одно делает Бога милостивым к людям»; но, в то же время, замечает, что о церковных таинствах «не следует много рассуждать, так как довольно одного напоминания, чтобы нас поняли», и, вслед за сим, учение о том же хлебе изъясняет в чисто аллегорическом смысле, разумея под ним таинственное слово Божие¹¹²². Так поступает Ориген и при изъяснении заповеди о двенадцати хлебах, которые велено было полагать на чистой трапезе. Предлагая по сему предмету то аллегорическое объяснение, что хлебы суть слово Божие, а чистая трапеза есть чистая душа, воспринимающая слово Божие, так как «святые слова неприлично воспринимать несвятою душою», к сему же присовокупляет и следующее, по отношению к евхаристии, применительное наставление: «Та же заповедь, равным образом, дается тебе и для того еще, чтобы, когда ты принимаешь таинственный хлеб, ты вкушал его в месте святом, т. е., чтобы принимал таинство тела Господня не тогда, когда осквернена и запятнана грехом душа»¹¹²³.

Еще яснее, сам же Ориген показывает, что он отличает два вида питания Словом – духовный и евхаристический, в том месте, где говорит: «Мы пьем кровь Христову не через обрядовое, только, совершение таинств, но и тогда, когда воспринимаем Его (Христовы) глаголы»¹¹²⁴.

Но, что заслуживает особенного внимания, Ориген в том же самом месте, в котором слова Спасителя: *приимите, ядите: сие есть тело Мое... пейте от нея вси: сия бо есть кровь Моя* (Мф. 26:26–28), объяснял в смысле одного, чисто духовного, питания словом Христовым, как небесным брашном, несколько далее изъясняет их в смысле евхаристическом и, между прочим, пишет следующее: «Если и мы хотим принять хлеб благословения от, обыкновенно преподающего его Иисуса, то пойдем в город, в некий дом, где совершил Иисус Пасху с учениками Своими, приготовленную по воле Его Самого, сообразно с Его собственными предначертаниями, и взойдем в большую убранныю и готовую горницу, где Он, принимая чашу от

Отца и совершая благодарение, дает (ее) исшедшим с Ним, говоря: *пийте... сия бо есть кровь Моя новаго завета* (Мф. 26:27,28), – кровь, которая пьется и проливается, и пьется, притом, учениками, а изливается во отпущение грехов, совершаемых и пьющими, и проливающими... Сам же Он, говорящий по принятии чаши: пийте от нея вси, когда мы пьем, не отступает от нас, но пьет ее вместе с нами, так как Сам присутствует в каждом из нас; поскольку мы одни без Него не можем ни вкушать того хлеба, ни пить от плода той истинной виноградной лозы. Не удивляйся, что Он сам есть и хлеб и ест вместе с нами хлеб, что Он Сам есть и питье, порожденное виноградной лозой, и пьет вместе с нами. Ибо Слово Божие всемогуще»¹¹²⁵.

Вообще, на основании вышесказанного, можно и нужно признать за несомненное, как то, что Ориген не признавал в евхаристии существенного изменения евхаристических элементов, так, с другой стороны, и то, что он признавал в евхаристии не воображаемое только, а действительное присутствие в ней животворной силы прославленной плоти Христовой, с соединенным с нею Божеством, и, что поэтому – он не был полным символистом.

Тем менее уместно и основательно набрасывать, как поступают некоторые, тень подозрения в символизме на св. Киприана, по поводу находящихся в его сочинениях нескольких неопределенных, о евхаристии, мест, тогда как в других местах он с полной ясностью и определенностью изображает свою веру в действительное присутствие в евхаристии тела и крови Христовой.

Так, в послании к Цецилию, написанном им по поводу того, что некоторые из пастырей по невежеству или простоте употребляли в евхаристии хлеб и воду, тогда, как следовало употреблять хлеб и вино, он пишет, между прочим, следующее: «Нельзя видеть присутствия крови Господней, которою мы искуплены и оживотворены, в чаше Господней, когда недостает чаше вина, потому что кровь Христова представляется вином, как это можно видеть из прообразов и из свидетельства всех Писаний»¹¹²⁶, что дает некоторым повод думать, будто бы,

Киприан евхаристическое вино считал только символом, представляющим собою кровь Христову. Но нужно заметить, что, как во всем своем послании к Цецилию, так и здесь, Киприан целью своею имел вовсе не то, чтобы с точностью определить внутреннюю сторону евхаристии, а только то, чтобы показать и доказать, что этой ее стороне вполне должна отвечать установленная Христом сторона внешняя, а, именно, что подобно тому, как в евхаристии в соответствие телу Христову употребляется хлеб, так и в соответствие крови Христовой, согласно заповеди Спасителя, должна употребляться не вода, а вино. Тем не менее, в приведенном же месте прямо говорится о присутствии крови Господней в чаше, и, притом, последнее поставляется в такую зависимость от нахождения в ней вина, что без этого, т. е. в случае нахождения здесь одной воды, не может быть и присутствия самой крови Господней. Правда, эта мысль, по-видимому, совершенно ослабляется и подрывается дальнейшим замечанием, что «кровь Христова представляется вином», если понять его, как некоторые хотят сего, без всяких ограничений в том смысле, будто бы вино служит одним символом крови Господней. Но так понимать его нельзя, по той простой причине, что Киприан, как видно из, непосредственно, следующей речи, ясно и существенно отличает Евхаристическую кровь Христову от Ветхозаветного ее прообраза, заключающегося в одном простом вине, каковое, между прочим, было принесено вместе с хлебом Мелхиседеком Аврааму. Между тем, свою мысль, с исключением из нее всякого символизма, Киприан выражает яснее и точнее несколько далее, когда, переходя от прообразов к самому установлению Иисусом Христом евхаристии, говорит следующее: «Тут мы находим, что чаша, которую приносил Господь, была растворена и, что то, что Он называл Своею кровью, было вино. Отсюда очевидно, что кровь Христова не приносится, если нет в чаше вина и не совершается жертвоприношение Господне, посредством законного освящения, если наше приношение и жертва не соответствуют страданию Господню»¹¹²⁷.

Другое место, дающее повод к заподозрению Киприана в символизме, касается символического или мистического изъяснения им, соединенного в чаше, вина с водою, под которой им разумеется народ, и читается так: «В таинстве чаши... водою (на основании Апокалипсиса (Откр. 17:15)) означает народ, а вином – кровь Христова. Смешение в чаше воды с вином показывает союз народа со Христом, верующих – с тем, в Кого веруют... Поэтому-то, при освящении чаши Господней, нельзя приносить ни одной воды, ни одного вина. Если бы было приносимо одно вино, то кровь Господня осталась бы без нас, а, если бы приносима была одна вода, то народ остался бы без Христа. И потому, таинство духовное и небесное совершается только тогда, когда то и другое смешивается и неразрывно соединяется одно с другим. Таким образом, чашу Господню не составляет ни одна вода, ни одно вино, но то и другое вместе; равно, как и телом Господним не может быть ни одна мука, ни одна вода, но то и другое, соединенные в составе одного хлеба. И здесь таинственно изображается единение народа. Ибо, как многие зерна, вместе собранные, смолотые и замешенные, образуют один хлеб, так точно образуют одно и то же тело многие верующие, соединяясь во Христе, – сем небесном хлебе»¹¹²⁸.

Но не трудно сразу увидеть, что приведенное место представляет собою, как и у Оригена, вид одного мистико-аллегорического объяснения, – объяснения, имеющего целью – только духовно-нравственное назидание других, но, отнюдь, не точное определение внутреннего существа, составляющих евхаристию элементов.

Между тем, в других своих творениях, как сейчас увидим, св. Киприан вполне ясно выражает свою несомненную и живую веру в действительное присутствие в евхаристии тела Христова. Так, например, по поводу того, что некоторые из падших, без получения через покаяние и разрешение грехов мира с Церковью, недостойно приступали к евхаристии¹¹²⁹, он, относительно допускающих к причастию пресвитеров, замечал, что они через это ругаются над святым телом Господа¹¹³⁰, а, относительно самих, недостойно ей причащающихся, вот, что

писал: «Они (через это) делают насилие телу Его (Господа) и крови и, таким образом, руками и устами грешат теперь против Господа более, нежели тогда, когда отверглись Господа»¹¹³¹. В частности же, касаясь гибельных случаев недостойного приобщения св. Таин, Киприан указывает на одну малолетнюю девочку, после вкушения идольской пищи приобщившуюся евхаристии, но, подвергнувшейся через это сильной рвоте, и по поводу сего замечает: «Питие, освященное в кровь Господню, изверглось из оскверненных внутренностей». Равным образом, относительно некоего оскверненного, в руках которого полученная, подобно другим, часть евхаристии обратилась в пепел, он такое делает замечание: «Этим случаем указано, что Господь отступает, когда отрекаются Его, и, что приемлемое, нисколько не служит к спасению недостойных, так как спасительная благодать, по удалении святости, обращается в пепел»¹¹³².

В других же местах, изображая великие и спасительные плоды от евхаристии, сообщающей крепость и силу приобщающимся, а также, служащей для них покровом и защитой от всех зол, вот что он, между прочим, ввиду близкого гонения и сознания необходимости приготовить к нему через причастие всех, не исключая и кающихся падших, говорит: «Как мы научим и убедим кого-нибудь пролить кровь свою за исповедание имени (Христово), если, идущим на брань, откажем в крови Христовой? или, как мы сделаем их способными испить мученическую чашу, если прежде не допустим их в церкви, по праву общения, к питию чаши Господней?»¹¹³³ и еще: «Вооружим и десницу (готовящихся к мученичеству) мечом духовным, чтобы она храбро отринула скверные жертвы, чтобы, помня евхаристию, воспринявшую (в себя) тело Господа, обняла Его, когда потом будет принимать от Него награду венцов небесных»¹¹³⁴.

Все это, само собой очевидно, мог говорить о евхаристии только тот, кто питал искреннюю и живую веру в действительное присутствие в ней Христово, или кто признавал ее истинным телом и истинной кровью Христовой¹¹³⁵.

Между тем, что заслуживает особенного внимания, то, чему относительно существа евхаристии учили пастыри Церкви, со всей ясностью и наглядностью отображалось в церковной практике и религиозной жизни верующих. Из сохраненного в постановлениях апостольских древнейшего чина литургии св. апостола Иакова, мы усматриваем, что священнослужители, во время приношения Богу, состоящей из хлеба и вина, евхаристической жертвы, после напоминательного произнесения слов Спасителя: примите и ядите: сие есть тело Мое, еже за многие ломимое во оставление грехов... пейте от нея вси, сия есть кровь Моя, яже за многи изливаемая во оставление грехов, должны были молиться и, конечно, молились Богу Отцу о том, «да милостивно Он призрит на, подлежащие пред Ним, Дары сии и ниспошлет на жертву сию Духа Своего Святого, свидетеля страстей Господа Иисуса, яко да покажет хлеб сей тело Христа Его и чашу сию кровь Христа Его»¹¹³⁶, а, преподавая после сего, во время приобщения, другим приношение (евхаристический хлеб), должны были говорить: «Тело Христово», на что каждый принимающий должен был отвечать: «Аминь», равно, как, преподавая чашу, должны были говорить: «Кровь Христова, чаша жизни», на что пьющие должны были тоже отвечать: «Аминь»¹¹³⁷, чем, понятно, должна была выражаться, и на самом деле выражалась живая и искренняя вера в действительное присутствие в евхаристии тела и крови Христовых, как совершающих и преподающих, так и всех, ее приемлющих. Та же вера выразилась в том, что к евхаристии должны были приступать, и, конечно, истинно-верующие приступали с благоговением и чувством надежды на оставление грехов и сподобление вечной жизни¹¹³⁸, и, что тогда, как причастие ее почиталось одинаково доступным и необходимым для всех, крещенных в смерть Христову, не исключая и детей, для неосвященных или некрещенных под угрозой суда Божия, безусловно, воспрещалось¹¹³⁹, равно, как воспрещалось оно и для тяжко согрешавших христиан, иногда, несмотря на свое раскаяние, допускаемых к ней только в случае их опасной предсмертной болезни (ввиду чего хранились Св. Дары в Церкви)¹¹⁴⁰.

§141. В период Вселенских Соборов

В дальнейший же период, учение о евхаристии, сохраняя прежнюю свою основу, утверждающуюся на откровенном учении и апостольском предании, получает, сравнительно с прежним, более развитую, ясную и определенную форму, и, в то же время, обнимает собою все главное и существенное, относящееся к евхаристии, ее невидимую и видимую сторону, ее высокое и плодотворное значение, а также, совершающих и приемлющих ее лиц.

I. Так, Отцы и Учителя сего периода, прежде всего, с полной ясностью и определенностью учили о действительном, в евхаристии, присутствии истинного тела и крови Христовой, чему они, ввиду ясных и несомненных, о евхаристии, слов Спасителя, почитали безусловно необходимым верить, хотя в то же время, это признавали великой тайной, неуловимой для чувств и непостижимой для разума.

Св. Ефрем Сирин вот что, по сему поводу, пишет, убеждая приобщающихся евхаристии твердо держаться одной веры: «У кого есть око веры, тот ясно и светло созерцает Владыку и с убеждением совершенной веры вкушает тело непорочного Агнца, Единородного Сына небесного Отца, нимало не вдаваясь в пытливость о вере Божией, потому что вера Божия действительна в нас, созерцает будущее и всегда называется верою, а не пытливостью. Веруешь ли, возлюбленный, что Единородный Иисус Христос ради тебя родился на земле во плоти? Что ж еще предаешься пытливости? Если любопытствуешь, то надобно назвать тебя не верным, но пытливым. Будь простодушно верным: со всей верой причащайся пречистого тела Владычняго в полном убеждении, что, истинно, вкушаешь самого Агнца. Тайны Христовы – бессмертный огонь. Посему, не будь пытлив, чтобы не опалиться тебе в причащении Таин. Патриарх Авраам небесным ангелам предложил земные яства, и они ели. Великое, подлинно, чудо – видеть, как бесплотные вкушают на земле предложенное в снедь плоти. Но всякий ум и всякое слово превосходит то, что

сотворил для нас Единородный Иисус Христос, Спаситель наш, нам, плотяным, в снедь и питье даровав огонь и дух, то есть, тело Свое и, также, кровь Свою»¹¹⁴¹.

С такой же ясностью и выразительностью о том же учил и св. Кирилл Иерусалимский, со следующей речью обратясь к новопросвещенным: «Если (Христос) объявил и сказал о хлебе: сие есть тело Мое, то после сего кто уже осмелится не верить? И, если Сам уверил и сказал о чаше: сия есть кровь Моя, то кто усомнится и скажет: это не кровь Его?.. Итак, хлеб и вино не разумеи простыми: ибо оные суть тело и кровь Христовы, по изречению Владыки. Хотя чувство и представляет тебе хлеб и вино, но да укрепляет тебя вера. Не по вкусу суди о вещи, но от веры будь известен и несомненно уверен, что сподобился тела и крови Христовой»¹¹⁴².

То же самое, вкратце, повторяет св. Василий Великий на вопрос: с каким страхом, с какой несомненностью и расположением должно приобщаться тела и крови Христовой, такой преподавая ответ: «Страху учит нас Апостол, говоря: *ядый и пий недостойне, суд себе яст и пьет (1Кор. 11:29)*. А несомненность производит вера в слова Господа, сказавшего: *сие есть тело Мое, еже за вы даемо: сие творите в Мое воспоминание (Лк. 22:19)*»¹¹⁴³.

Но особеннейшего внимания заслуживает свидетельство о сем св. Иоанна Златоуста, который, наставив своих слушателей в том, что слову Божию, как неложному и непреложному, нужно беспрекословно повиноваться, подчиняя ему всецело свои мысли и чувства, нередко обманывающие нас, так продолжает свою, направленную к евхаристии, речь: «Итак, если Христос говорит: сие есть тело Мое, то убедимся, будем верить и смотреть на это духовными очами; ибо Христос не предал нам ничего чувственного, но все духовное, только в чувственных вещах. Так и в крещении через чувственную вещь – воду сообщает дар, а духовное действие состоит в рождении и возрождении, или обновлении... Сколь многие ныне говорят: желал бы я видеть лице Христа, образ, одежду, сапоги! Вот ты видишь Его (в евхаристии), прикасаешься к Нему, вкушаешь Его. Ты желаешь видеть одежды Его; а Он дает тебе не только

видеть Себя, но и касаться, и вкушать, и принимать внутрь... Посему должно всегда бодрствовать. Ибо немалое предложит наказание тем, которые недостойно приобщаются. Подумай, сколько много ты негодуешь на предателя и на тех, кои распяли Христа. Итак, берегись, чтобы и тебе не сделаться виновным против тела и крови Христовой.... Ибо не довольно было для Него того, что Он соделался человеком, был заушен и умерщвлен; но Он еще сообщает Себя нам, и не только верой, но и самым делом соделывает нас Своим телом... Какой пастырь питает овец собственными членами? Но что я говорю – пастырь? Часто бывают такие матери, которые новорожденных младенцев отдают другим кормилицам. Но Христос не потерпел сего, Он питает нас собственной кровью и через сие соединяет нас с Собою»¹¹⁴⁴. Лишне говорить о том, с какой здесь, не оставляющей никаких недоумений, определенностью, а также, живостью и силой убеждения изображена вера великого вселенского Учителя в действительное присутствие в евхаристии истинного тела и крови Христовой.

Епифаний же Кипрский, почитая сию веру – общей, всей Церкви, верой, замечает, вкратце, следующее: «Христос (относительно евхаристического хлеба) восхотел по благодати сказать: сие есть Мое (тело) (Мф. 26:26), и никого нет, кто бы не верил этому слову; ибо неверующий в то, что Он (Христос) истинен, отпадает от благодати и спасения»¹¹⁴⁵.

В таком же смысле учили и знаменитейшие западные Отцы и Учители IV и начала V века – св. Иларий, Амвросий, бл. Иероним и Августин. По словам св. Илария, подобно тому, как Слово, поистине (vere), стало плотью, так и мы, поистине (vere), принимаем (в евхаристии) плоть Слова; потому что Бог– Слово, как родившись человеком, принял в нераздельное единство с Собою естество нашей плоти, так и в таинстве евхаристии сообщает нам Свое телесное естество, почему и пребывает в нас существенным образом (naturaliter)¹¹⁴⁶.

По Амвросию, евхаристическая пища христиан несравненно превосходнее подаваемой, некогда, евреям манны, потому что тогда, как евреям давалось тело Христово только в образе, нам оно дается в истине, и тогда, как манна, вкушающих ее, не

отстраняла от смерти, живой хлеб христиан, сходя с небес, будучи телом Христовым, сообщает им начаток жизни вечной¹¹⁴⁷. В другом же месте он пишет: «И это (евхаристическое) тело, которое мы совершаем, есть от Девы: зачем спрашиваешь здесь о порядке естества в теле Христовом, когда свыше естества Сам Господь родился от Девы? Истинная была плоть Христова, которая распята, которая погребена, следовательно, воистину сие есть таинство той самой плоти»¹¹⁴⁸. Подобным же образом, о существе евхаристии учили Иероним¹¹⁴⁹ и Августин¹¹⁵⁰, возводя мысль от видимого и чувственного, к невидимому и сверхчувственному, от колебательных рассуждений к несомневающейся вере, при имени твердой опоры в непреложном обетовании Спасителя.

Из дальнейших Учителей, кроме бл. Феодорита¹¹⁵¹ и св. Исидора Пелусиота¹¹⁵², ясно засвидетельствовавших свою несомненную веру в истинность евхаристического тела и крови Христовой, при буквальном понимании откровенного учения о евхаристии, останавливают на себе особенное внимание наше св. Кирилл Александрийский и Анастасий Синаит, излагавшие то же учение – первый по вызову на сие Нестория, а второй – по вызову монофизитов.

Несторий, по поводу слов Спасителя: *аще не снете плоти Сына человеческого, ни пиете крове Его, живота не имате в себе* (Ин. 6:53), между прочим, говорил, что, слушавшие Иисуса иудеи, поняли, по невежеству, Его слова в смысле человекоядения, не могли понять их настоящего возвышеннейшего смысла. Кирилл же на это, вот чем отвечал: «Но не есть ли это (у нас) на самом деле известного рода человекоядение... (Ибо) мы вкушаем (в евхаристии) не Само Божество, а собственную плоть Слова, ставшую животворной, вследствие того, что она стала плотью Его, живущего, Отца ради... И, как тело Самого Слова стало животворным через то, что Оно сделало его собственным через истинное, хотя непостижимое и неизреченное единение, так точно и мы, которые пользуемся причастием Его святого тела и крови, всецело оживотворяемся, поскольку в нас пребывает Слово не только по Божеству через Духа Святого, но и по человечеству

через святую Его плоть и драгоценную кровь»¹¹⁵³. Кроме того, в толковании своем на евангелие Иоанна, останавливаясь на, сказанных иудеями, по поводу обетования Христова о даровании в пищу Его плоти, словах: *како может Сей нам дати плоть Свою ясти* (Ин. 6:52), Кирилл замечает, что это нечестивое, против Бога, слово: како может – заслуживает величайшего наказания, будучи совершенно неизвинительным со стороны тех, которые, получив столько чудесных знамений, не захотели понять, что для Бога все возможно, а вместо сего, как душевные люди, не могшие, по слову Апостола (1Кор. 2:14), разуместь духовного, великую тайну премудрости Божией сочли за безумие, и так, далее, продолжает речь свою: «Мы же, удаляясь Того, через что падают другие, будем сохранять чуждую всякой пытливости веру в Божественные тайны и никогда не дозволим себе подвергать их сему: како, ибо это слово иудейское и достойно величайшей кары... Если ты иудей и теперь станешь злоупотреблять этим како, то и я, со своей стороны, по примеру твоему спрошу тебя: как исшел ты из Египта? Как Моисеев жезл превращен был в змия?.. Как вода обращена была в естество крови? Как прошел ты посреди моря, как посуху? Как горькие воды Мерры через дерево обратились в сладкие? Как для тебя истекла вода из безводных камней? Как для тебя (с неба) снизошла манна? Как, далее, стал неподвижным Иордан? Или как от одного звука Иерихонские стены пали»¹¹⁵⁴. Все это рассуждение Кириллово несомненно свидетельствует о его глубокой и живой вере в действительное присутствие истинного тела и крови Христовой в евхаристии, при такой же вере его в, являемое здесь, всемогущество и премудрость Божию.

У Анастасия же Синаита находим свидетельство не только о его собственной вере в присутствие в евхаристии тела и крови Христовой, но и о сохранении такой веры у монофизитов. Так как он, обличая монофизитов за признание ими во Христе одного только Божеского естества, между прочим, поставляет им на вид то, что они, подобно православным, основываясь на словах Спасителя, евхаристический хлеб, который во время приобщения преломляется, дробится и вкушается зубами,

признают не простым обыкновенным хлебом или только образом тела, а истинным телом Христовым, равно, как и евхаристическое вино, которое изливается и пьется не простым вином или образом крови, а истинной кровью Христовой, и, отсюда, приходит к тому выводу, что они находятся в противоречии с самими собой, с одной стороны, допуская существование во Христе человеческого тела, которое, между прочим, находится и в евхаристии, а с другой – признавая в Нем одно только Божеское естество, тогда, как следовало бы им держаться одного из двух: или, признавая евхаристическое тело Христово, признать во Христе, вместе с Божеской, и человеческую природу, или же, отрицая последнее, отвергнуть и первое¹¹⁵⁵.

Наконец, св. Иоанн Дамаскин вот с какой определенностью и точностью выражает свое и общецерковное учение о существе евхаристии: «Хлеб и вино суть не образы тела и крови Христовой, – да не будет, – но самое обоженое тело Господа. Ибо Сам Господь сказал: *сие есть тело Мое*, а не образ тела, – *сия есть кровь Моя*, – а не образ крови. И, прежде сего говорил Он иудеям: *аще не снете плоти Сына человеческого, ни пиете крове Его, живота не имате в себе. Плоть бо Моя истинно есть брашно, и кровь Моя истинно есть питие. И еще: ядый Мя жив будет*» (Ин. 6:53,55,57)¹¹⁵⁶.

К сказанному, остается присовокупить, что это же самое учение неоднократно повторялось и подтверждалось на самих Вселенских Соборах. Так, Отцы Первого Вселенского Собора исповедали, что «на Божественной трапезе не должно просто видеть предложенный хлеб и чашу, но, возвышаясь умом, должно верой разуметь, что на священной трапезе – лежит *Агнец Божий, взявляй грехи мира* (Ин. 1:29), приносимый в жертву священниками, и, истинно приемля честное тело и кровь Его, должно веровать, что это знамение нашего воскресения»¹¹⁵⁷. Собор же Ефесский (Третий Вселенский) вот что, между прочим, писал к Несторию: «Совершая в церквах бескровную жертву, и мы освящаемся, приобщаясь святой плоти и честной крови Христовой, Спасителя всех нас; принимаем не как обыкновенную плоть (да не будет!), не как

плоть человека освященного..., но как кровь, поистине, животворящую и собственную для Самого Слова»¹¹⁵⁸. Этой же мыслью руководился и Трульский Собор, постановив, относительно приступающих к приобщению пречистого тела Христова: «да слагают руки во образ креста»¹¹⁵⁹, а также, относительно, преподающих причастие, священнослужителей «да никто... (из них) не требует от причащающегося за причастие денег или чего иного, ибо благодать не продаема, и мы не за деньги преподаем освящение Духа»¹¹⁶⁰. Наконец, то же самое со всей ясностью подтвердил Седьмой Вселенский Собор, так выразившись о сем предмете: «Никогда никто из труб Духа, т. е. святых Апостолов и преславных Отцов наших, бескровную нашу жертву... не называл образом плоти Его (Христовой), потому что они не получили от Господа (заповеди) так говорить и возвещать, но слышали, что Он в Евангелии Своём говорит: *еще не снете плоти Сына человеческого, ни пиете крове Его* (не внидете в царствие небесное); и также – *ядый Мою плоть и пияй Мою кровь во Мне пребывает и Аз в нем* (Ин. 6:53, 56); и еще: *приимите, ядите: сие есть тело Мое* (Мф. 26:26–28), а не сказал: *приимите, ядите, сие есть образ тела Моего*»¹¹⁶¹.

II. Между тем, мысль о действительном в евхаристии присутствии тела и крови Христовой, Отцами и Учителями сего периода выражалась еще точнее и определеннее, когда они касались самого образа их присутствия и, подобно древнейшим Отцам, – Иустину, Иринею и Киприану, мыслили его в образе изменения или претворения евхаристического хлеба и вина в тело и кровь Христову, причем, для устранения от мысли всякого рода недоумений, а также, большего к ней приближения сего образа представления, ссылались на примеры подобных претворений и, вообще, чудесных действий, имеющих место там, где присутствует и действует Сам Господь.

Так, например, св. Кирилл Иерусалимский, указав на то, что Сам Христос евхаристический хлеб назвал Своим телом, а вино Своею кровью, и, что поэтому необходимо и признать их таковыми, вот как продолжает речь свою: «Он некогда в Кане Галилейской воду претворил в, сходное с кровью, вино (Ин. 2:1–

10); и не достанет ли веры, когда вино в кровь претворяет?.. Посему, со всей уверенностью примем сие, как тело и кровь Христову. Ибо в образе хлеба дается тебе тело, а в образе вина дается кровь»¹¹⁶². По ясной, здесь, мысли св. Кирилла хлеб и вино в евхаристии обращаются в тело и кровь Христову, оставаясь только образами хлеба и вина.

Подобным образом учил о сем св. Амвросий, так как он в уяснение и подтверждение того, что хлеб и вино в евхаристии преобразуются в плоть и кровь Христову¹¹⁶³ силой благословения более сильной, чем природа, и, потому, способной изменить ее, указывает, между прочим, на пример чудесного превращения жезла Ааронова в змия и змия опять в натуру жезла, и затем, обращаясь, вообще, ко всемогуществу Бога Слова, одним словом приведшего все из небытия в бытие, так заключает речь свою: «Если же слово Христово могло из несущего произвести сущее, то почему оно не может сущее изменить в то, чем оно не было? Ибо не меньшее дело дать новые натуры вещам, чем изменить готовые натуры»¹¹⁶⁴.

Григорий же Нисский, кроме того, в претворении хлеба и вина в тело и кровь Христову усматривает разрешение того недоумения, каким образом одно тело Господа, быв везде преподаваемо многим, может разделяться на множество частей и оставаться одним и тем же телом. Ибо, по его представлению, подобно тому, как хлеб и вино во время земной жизни Господа, через вкушение и питье претворялись в Его кровь и становились Его телом, воспринятым в ипостась Его Божества, так и ныне, Его Божество, соединяясь с евхаристическим хлебом и вином, претворяет их в то, чем было тело Его, быв само, по питанию, элементами хлеба и вина, хлебом и вином, но претворяет не через вкушение и питье, как было прежде, а через освящение, как говорит Апостол, словом Божиим и молитвою (1Тим. 4:5), причем, само собой понятно, Его собственное тело остается целым и нераздельным¹¹⁶⁵.

Вместе с тем, св. Василий Великий и Иоанн Златоуст в самих литургиях своих, ведущих свое начало от древнейшей литургии ап. Иакова, брата Господня, прямо и ясно свидетельствуют, как о своей, так и древнецерковной

вселенской вере в преложение евхаристического хлеба и вина в честное тело и честную кровь Господа нашего Иисуса Христа, к чему, кроме того, Златоуст в других своих творениях присовокупляет весьма важные пояснительные замечания, указывая, как на довлеющую причину возможности сего, на то, что здесь главным виновником и совершителем является Сам Христос. Действия сего таинства, говорит он, совершаются не человеческой силой. Тот, Кто совершил сии действия на оной (Тайной) Вечери, и ныне совершает их. Мы занимаем место служителей, а освящает и претворяет дары Сам Христос¹¹⁶⁶. Или в другом месте: «Кто учредил ту трапезу, Тот же и теперь устрояет и эту. Ибо не человек претворяет предложенное в тело и кровь Христову, но Сам, распятый за нас, Христос. Священник стоит, нося Его образ, и произносит слова, а действует сила и благодать Божия»¹¹⁶⁷.

Точно так же, далее, учили о сем бл. Августин¹¹⁶⁸, св. Кирилл Александрийский¹¹⁶⁹, и, в особенности, св. Иоанн Дамаскин. Соединяя воедино все, прежде сказанное достойнейшими выразителями церковной веры, он так формулирует свое и древнецерковное учение о преложении в тело и кровь Христову евхаристического хлеба и вина: «Если слово Божие живо и действенно (Евр. 4:12), и вся, елика восхоте Господь, сотвори (Пс. 134:6)..., то неужели Он не может хлеб соделать Своим телом, а вино и воду Своею кровью?.. Он сказал: сие есть тело Мое; сия есть кровь Моя; сие творите в Мое воспоминание; и по Его всесильному повелению так бывает и будет до того времени, пока придет... Тело (же) сие есть истинно соединенное с Божеством и заимствованное от Святой Девы тело, но не вознесшееся тело сходит с небес, а самый хлеб и вино претворяются в тело и кровь Божию. Если же ты спросишь, каким образом сие бывает? – то довольно тебе услышать, что сие совершается Св. Духом также, как Господь и от Святой Богородицы составил Себе и в Себе плоть Духом Святым. И мы ничего не знаем более; знаем только, что Слово Божие истинно, действенно и всесильно, но образ (претворения) неисследим»¹¹⁷⁰.

III. Вместе с тем, у Отцов и Учителей рассматриваемого нами периода находим вполне ясное верование и о том, когда, именно, во время священнодействия евхаристии и в силу чего происходит претворение хлеба и вина в тело и кровь Христову. Они, как сейчас увидим, совершенно согласно с древнейшими свидетельствами св. Иустина¹¹⁷¹, Иринея¹¹⁷² и Книги постановлений апостольских¹¹⁷³, учили, что это, именно, происходит во время молитвенного освящения Даров, и в силу наития испрашиваемого через молитву Святого Духа.

Так, например, св. Кирилл Иерусалимский, знакомя новопросвещенных с образом совершения евхаристии, между прочим, говорит: «После (серафимской песни), освятив себя сими духовными песнями, мы молим человеколюбца Бога, да ниспослет Св. Духа на подлежащие Дары, да сотворит Он хлеб телом Христовым, а вино кровью Христовой. Ибо, без сомнения, чего коснется Св. Дух, то освящается и прелгается¹¹⁷⁴. Хлеб (поэтому) в евхаристии, по призывании Св. Духа, не есть более простой хлеб, но тело Христово¹¹⁷⁵. До святого призывания достопоклоняемой Троицы, хлеб и вино евхаристии были простым хлебом и простым вином, по совершении же призывания, хлеб соделывается телом Христовым, а вино кровью Христовою»¹¹⁷⁶. Трудно яснее сего выразить мысль древней Церкви о времени и условии претворения даров в евхаристии.

Между тем, не перестают ясно учить о сем и дальнейшие, как восточные, так и западные Отцы и Учители. Так, Василий Великий, поместивший в своей литургии после воспоминательных слов Спасителя: сие есть тело Мое... сие есть кровь Моя, молитву о ниспослании Св. Духа, для преложения Им, бывших доселе только вместообразными, хлеба и вина в самое честное тело и самую честную кровь Господа¹¹⁷⁷, объясняет сие следующим образом: «Мы не довольствуемся теми словами, о которых упомянули Апостол или Евангелие, но и прежде, и после их произносим другие, как имеющие великую силу к совершению таинства, приняв их из неписанного учения»¹¹⁷⁸. А из этого видно, что в Церкви вовсе не усвоялось означенным словам Спасителя

тайносовершительного действия, какое, главным образом, относилось к дальнейшим словам призывания Св. Духа, о чем здесь же упоминает Василий.

Эту же мысль, вкратце, повторяет Григорий Нисский, уча, что «хлеб и вино в евхаристии прелагаются Богом в Его тело и кровь молитвою и силою благословения»¹¹⁷⁹.

Златоуст же, подобно Василию Великому, торжественно церковно-практически засвидетельствовал ту же веру в, сокращенной им, литургии, где он так же, как и Василий, к приводимым напоминательно словам Спасителя, присовокупил молитву о ниспослании Духа Святого на подлежащие Дары и о преложении их силой Его в честное тело и кровь Господа нашего Иисуса Христа¹¹⁸⁰.

Правда, в его творениях есть место, в котором (на что указывают и латиняне) преложение евхаристического хлеба и вина в тело и кровь Христову поставляется, по-видимому, в безусловную зависимость от одного произнесения сказанных на Тайной Вечери слов Спасителя. Это место читается так: «Священник стоит, нося Его (Христа) образ, и произносит слова; а действует сила и благодать Божия. Сие есть тело Мое, – сказал Он. Эти слова претворяют предложенное, и, как следующее изречение: *раститесь, множитесь и наполняйте землю* (Быт. 1:28), произнесено однажды, но во все время на самом деле дает нашей природе силу к деторождению, так и то изречение, произнесенное однажды, с того времени, доныне, и до Его пришествия, делает совершенную жертву на каждой трапезе в церквах»¹¹⁸¹. Но здесь, что не трудно видеть, Златоуст вовсе не имел той мысли, будто сами в себе произнесенные священником слова прелагают и освящают предложенное, а хотел только сказать, что основание и ручательство сего непрерывно продолжающегося преложения, заключается не в чем ином, как в, некогда, Спасителем сказанных и выразивших на сие Его всеильную волю, словах, причем, не только не исключался, но, скорее, необходимо предполагался и известного рода предустановленный Спасителем способ или порядок всегдашнего исполнения сей Его воли. Такое понимание настоящего места, прямо подтверждается тем, что

здесь евхаристические слова Спасителя поставляются в параллель со словами: *раститесь и множитесь* (Быт. 1:28), которые не сами по себе, а, тем только служат к непрерывному умножению людей, что в них выражена была на сие всемогущая воля Божия, и, соответственно с сим, предуставлен был и поддерживается Богом определенный порядок и закон. Между тем, здесь же Златоуст, отчасти, указывает и то, какой, именно, предустановлен был Спасителем способ для выполнения, некогда, выраженной Им в словах, Своей воли, когда говорит: «Священник стоит, нося Его (Христа) образ, и произносит слова, а действует сила и благодать Божия». В других же местах, независимо от указанной уже нами литургии, он высказывает свою мысль прямее и определеннее. Так, например, обличая неблагоговейно ведущих себя во время литургии в церкви, он говорит: «Что делаешь ты, человек? Когда стоит пред трапезою священник, воздевая руки к небу и призывая Духа Святого, чтобы Он сошел и коснулся подлежащего, то бывает великая тишина, великое безмолвие. Когда же Дух ниспослал благодать, когда Он сошел, когда Он коснулся подлежащих Даров, когда ты видишь Агнца, уже закланного и готового, тогда начинаешь шум, тогда смятение, тогда спор, тогда брань»¹¹⁸². Или: «Таинственную жертву совершает присущая, и на все нисходящая благодать Духа»¹¹⁸³. «Таинственное тело и кровь не могут совершаться без благодати Духа»¹¹⁸⁴... Предстоит священник, низводя не огонь, а Св. Духа... Призывая же Св. Духа, он совершает страшную жертву»¹¹⁸⁵.

Кроме того, некоторым подтверждением тому, что Златоуст время преложения Даров относит не к произнесению известных слов Спасителя, а к молитвенному призыванию Св. Духа, может служить и то, что ближайший ученик его Прокл точно таким же образом мыслил, так свидетельствуя о сем предмете: «После вознесения на небеса Спасителя нашего, Апостолы, прежде, нежели рассеялись по всей Вселенной, единодушно собираясь, пребывали в ежедневных молитвах и, обретая утешение в таинственном священнодействии тела Господня, совершали литургию с продолжительнейшими песнопениями... Таковыми-то молитвами они испрашивали нисшествия Св. Духа, дабы

Божественным Его явлением, явить и показать предложенный в священнодействии хлеб и вино, с водою соединенное, самым телом и кровью Спасителя нашего Иисуса Христа, что таким же образом совершается и поныне, и будет совершаться до скончания века»¹¹⁸⁶.

Между тем, согласно с сим, учили и западные пастыри Церкви, как, например, Амвросий, Опат Милевитский, Иероним и Августин.

По Амвросию, тайны освящаются благословением¹¹⁸⁷ и преобразуются в плоть и кровь через таинство священной молитвы¹¹⁸⁸. Известный же поборник Церкви против донатистов Опат вот что, между прочим, писал против них: «Есть ли что святотатственное, как ломка, оскабливание и уничтожение алтарей, в которых и вы, некогда, священнодействовали, где призывается Бог всемогущий, где нисходит, вследствие призывания, Дух Святой»¹¹⁸⁹?

По Иерониму тоже – «тело и кровь Христовы совершаются (не словами Христовыми), а по молитвам епископов или пресвитеров»¹¹⁹⁰.

Равным образом, и по Августину, хлеб и вино не иначе освящаются в великое таинство тела и крови Христовой, как таинственной молитвой и невидимым действием Духа Святого¹¹⁹¹, к чему Августин еще присовокупляет, что, согласно с тем, как вся или почти вся Церковь поступает, «прошения мы возносим при совершении тайн, прежде, нежели находящееся на трапезе Господней начнет быть благословляемо, а моления, когда благословляется, и освящается, и определяется для разделения»¹¹⁹².

Дамаскин, наконец, уча, согласно со всеми предшественниками Отцами и Учителями, со всей ясностью и точностью определяет, как высокое значение всемогущих слов Христовых, обуславливающих преложение евхаристических Даров в тело и кровь Христову, так и отличие от них самого преложения, относимого им к особому действию Св. Духа, во время Его призывания. «Бог, – говорит он, – вначале сказал: да прорастит земля былие травное (Быт. 1:11), и земля, возбуждаемая и укрепляемая Божиим повелением, будучи даже

доныне орошаема дождем, производит свои прозябения. Так и здесь Бог сказал: *сие есть тело Мое; сия есть кровь Моя; сие творите в Мое воспоминание* – и по Его всесильному повелению так бывает, и будет до того времени, когда придет... И, для сего нового делания, через призывание, делается дождем осеняющая сила Св. Духа..., через призывание и наитие Которого хлеб предложения, вино и вода сверхъестественно претворяются в тело и кровь Христову»¹¹⁹³. Потому-то, по Дамаскину, евхаристические Дары получают освящение только во время или после призывания Св. Духа, а до этого остаются еще неосвященными, каковую мысль он выразил еще прямее несколько дальше, когда, касаясь того, почему Василий Великий в своей, после приведенных слов Спасителя, литургической молитве хлеб и вино назвал только местообразными тела и крови Господней, объяснил сие тем, что это приношение было так названо не по освящении его, а до освящения¹¹⁹⁴.

Это же самое объяснение, что заслуживает особенного внимания, повторил и Седьмой Вселенский Собор, который, приведши самые слова молитвы Василиевой: «Дерзающе, приближаемся святому твоему жертвеннику: и предложше местообразная святаго тела и крове Христа твоего, Тебе молимся и Тебя призываем», к сему присовокупил следующее: «То, что прибавлено вслед за словом местообразная весьма ясно показывает мысль Отца, так как то, что до освящения названо местообразная, по совершении освящения называется, в полном смысле этого слова, телом и кровью Христа, как это и есть, и веруется»¹¹⁹⁵.

IV. Признавая же действительное присутствие в евхаристии истинного тела и крови Христовой, Отцы и Учители сего периода, согласно со своими предшественниками, как в отдельности, так и в общей совокупности на Вселенских Соборах, ставят выше всяких сомнений то, что евхаристия есть жертва¹¹⁹⁶, и, притом, как заменившая собою, имевшие только прообразовательное значение, Ветхозаветные жертвы¹¹⁹⁷, жертва истинная, чистая и совершенная¹¹⁹⁸. Потому что на христианском жертвеннике, начиная с Тайной Вечери, предлежит и возносится истинный Агнец Божий, взявляя грехи

мира, тот самый Агнец, Который был заклан на кресте, Агнец с тем самым пречистым телом, которое, некогда, страдало за грехи людей, и с той же честной кровью, которая, некогда, на кресте изливалась за те же грехи людей¹¹⁹⁹.

Так, например, св. Григорий Нисский, выразившись о Христе, что Он Самого Себя принес в приношение и жертву за нас, Сам став Священником, и, вместе, Агнцем Божиим, вземлющим грех мира, спрашивает: когда же это совершилось, и на это такой дает ответ: «Тогда, как только Он дал тело Свое в пищу (ученикам), ясно сим показав, что жертвоприношение Агнца уже совершилось»¹²⁰⁰. Златоуст же, как бы, продолжая сказанное Григорием Нисским, говорит: «Первосвященник наш принес жертву, очищающую нас; ту же жертву, которая тогда принесена, приносим и мы ныне: она не истощается. Сие бывает в воспоминание тогда бывшего: сие творите, заповедал, в Мое воспоминание. Не иную жертву, но ту же, какую тогда принес Первосвященник, всегда приносим и мы, или, лучше – совершаем воспоминание той жертвы»¹²⁰¹.

Будучи же такой безмерно великой и ценной пред Богом жертвой, евхаристия, по учению Отцов и Учителей сего периода, необычайно важна и благотворна по своим действиям, как для тех, за кого она совершается или приносится, так, в особенности, для тех, которые достойно приобщаются ей. Она умиловляет Бога и подает оставление грехов всем, за кого приносится¹²⁰², не только живым, но и умершим. Ибо, по словам Кирилла Иерусалимского, когда мы молимся за умерших, хотя бы они были и грешники, и приносим, закланного за грехи наши, Христа, то за них и за себя умиловляем человеколюбивого Бога¹²⁰³, почему и по Златоусту, не напрасно делаем мы поминовения об отшедших, пред Божественными тайнами и, приступая, умоляем за них подлежащего Агнца, взявшего грехи мира»¹²⁰⁴.

Но, мало того, что евхаристия, участвующих в ней и ей причащающихся, очищает от грехов, подавая врачевство против них, она, вместе с тем, через внутреннее их общение и единение со Христом, вносит в их природу зачаток новой во Христе жизни и делает их участниками и наследниками жизни

вечной¹²⁰⁵. По Григорию Нисскому, принимаемое нами в евхаристии тело Христово составляет противоядие против, вошедшей с грехом в нашу природу силы разрушения и смерти, вследствие чего, «тела наши, приемлющие евхаристию, уже не суть тленны, но имеют надежду воскресения в жизнь вечную»¹²⁰⁶. По Кириллу же Иерусалимскому¹²⁰⁷ и Дамаскину¹²⁰⁸, причащаясь тела и крови Христовой, мы соделываемся сотелесниками и единокровными Христу, причастниками Его плоти и Божества, а, вместе с тем, по Василию Великому¹²⁰⁹ и Амвросию¹²¹⁰, и причастниками жизни вечной, между тем, как, наоборот, без причастия тела и крови Христовой ничего этого не бывает и быть не может. «Не ядущий тела Господня, – говорит Златоуст, – и не пьющий крови Его отвергается от жизни вечной»¹²¹¹, или: «Не приобщаться этой таинственной вечери есть глад и смерть»¹²¹². То же повторяет бл. Августин, говоря: «Кто не приемлет тела и крови Господней, тот не имеет жизни вечной»¹²¹³.

V. Потому-то, в рассматриваемом нами, как и в предыдущем, периоде, всеми признавалось безусловно необходимым для всех верующих приобщаться евхаристии, и, притом, под обоими ее видами, как тела, так и крови Христовой, с допущением в сем случае только в отношении к младенцам той исключительной особенности, по которой, вследствие, со стороны их физической невозможности принимать тело Христово, найдено было нужным приобщать их только кровью.

Так, например, Кирилл Иерусалимский, уяснив новопросвещенным высокое значение евхаристии, вот что, между прочим, говорит им: «Будем же причащаться сего, и, как тела Христова, и, как крови Христовой; потому что под образом хлеба дается тебе тело и под образом вина дается тебе кровь, чтобы, причастившись тела Христова и крови Христовой, сделаться тебе стелесником и единокровным Христу»¹²¹⁴. Ясно, что все без исключения новокрещенные не только могли, но и должны были одинаково приобщаться, как тела, так и крови Христовой.

Это же самое ясно подтверждает св. Василий Великий, так уча о сем, имея в виду всех, без изъятия, верующих: «Хорошо и

преполезно каждый день приобщаться и приносить святое тело и кровь Христову, потому что Сам Христос ясно говорит: *ядый Мою плоть и пияй Мою кровь, имать живот вечный* (Ин. 6:54)¹²¹⁵, или в другом месте: «И для самой вечной жизни необходимо причащение тела и крови Христовых, ибо Спаситель говорит: *аще не снесте плоти Сына человеческого, ни пиете крове Его, живота не имате в себе* (Ин. 6:53)¹²¹⁶. И Григорий Богослов преподает подобное же, относящееся к каждому верующему наставление, когда говорит: «Ешь тело и пей кровь (Христову), если желаешь жизни»¹²¹⁷. Кроме того, он передает, как фактическое свидетельство приобщения евхаристии мирян под обоими видами, тот факт, что сестра его Горгония однажды принесла из церкви в дом свой тело и кровь Господа¹²¹⁸.

Но особенного внимания заслуживает свидетельство Златоуста, который с нарочитой мыслью и целью указывает на одинаковую, для всех, доступность причастия Божественных тайн, как преимущественную особенность Новозаветной Церкви, и, между прочим, говорит следующее: «Все одинаково удостоиваемся их (тайн) не так, как (бывало) в Ветхом Завете, – иное (из жертвы) вкушал священник, иное народ; там не позволено было народу приобщаться того, чего приобщался священник. Ныне не так, но всем предлагается единое тело и единая чаша»¹²¹⁹. Кроме того, передавая рассказ об одном случае, когда воины, проникши в место, где хранились для больных Святые Дары, и пролили кровь Христову, сим ясно показывает, что и все больные приобщались евхаристии не иначе, как под обоими видами тела и крови Христовой¹²²⁰.

Подобные же столь ясные свидетельства находим и у западных Отцов и Учителей.

Св. Амвросий, например, ясно уча о необходимости для всех причастия, как тела, так и крови Христовой¹²²¹, при этом, свидетельствует о бывшем в его время обычае, по которому христиане, отправляясь в дальний путь, подобно брату его Статиру, запасались Святыми Дарами, состоящими из тела и крови Христовой¹²²².

Августин же, уча, вполне, согласно с Амвросием¹²²³, к сему присовокупляет ясное свидетельство о существовавшем в Церкви обычае приобщать евхаристии, посредством крови, и младенцев, и так объясняет его основание и значение. «Когда, – говорит он, – Господь сказал: *еще не снете плоти Сына человеческого, ни пиете крове Его, живота не имате в себе* (Ин. 6:53), то сказал сие не о таинстве Св. крещения, но о таинстве Святой трапезы, к которой может приступать только крещенный. Неужели же дерзнет кто-нибудь сказать, что слова сии не относятся к детям¹²²⁴? Веруем, что и за младенцев пролил кровь Свою Господь, Который, прежде, нежели пролил ее, повелел преподавать ее в таинстве, когда говорил: *сия есть кровь Моя... яже за многия изливаема во оставление грехов*» (Мф. 26:28)¹²²⁵.

Это же самое повторяет папа Иннокентий I, прямо высказываясь о детях, что, «если они не будут вкушать крови Христовой, то не будут иметь жизни в себе»¹²²⁶.

И папа Григорий Великий, конечно, разделял такое же воззрение на необходимость приобщения кровью детей; так как он, свидетельствуя¹²²⁷, подобно Геннадию Массалийскому¹²²⁸, о существовании сего древнецерковного обычая, ничего не возражает против него. А, между тем, что касается приобщения мирян под двумя евхаристическими видами, то, независимо от того, что без всяких недоумений он передавал о, существовавшем в его время, обычае брать путешествующими с собою тело и кровь Христову¹²²⁹, и прямое сделал распоряжение относительно того, чтобы священники приобщали всех больных и готовящихся к смерти не только телом, но и кровью Христовой¹²³⁰.

К сказанному, можно присовокупить, что, в рассматриваемый нами период, пастыри Западной Церкви не могли помириться даже со, ставшим в некоторых местах (с 5 века) входив в обычае, приобщать мирян только под видом напоенного вином евхаристического хлеба; почему на соборе Бракарском 3-м (675 г.) прямо осужден был такой обычай, и, вместо сего, постановлено было строго держаться древнеапостольского и церковного обычая приобщать мирян

отдельно и под видом евхаристического хлеба и вина¹²³¹. То же нужно сказать и относительно обычая приобщать младенцев, каковой, когда к концу восьмого века стал ослабляться и теряться на Западе, был во всей силе восстановлен на Поместном 3-м Туронском соборе (813 г.)¹²³².

VI. В настоящем периоде, как и в предыдущем, всеми в Церкви единодушно признавалось, что право и обязанность совершать священнодействие евхаристии принадлежит одним только преемникам апостольской власти – епископам и, облакаемым полномочиями сих последних, пресвитерам. Подтверждением сему служит непрерывный ряд свидетельств, как отдельных Отцов и Учителей Церкви, например, Илария¹²³³, Василия¹²³⁴, Златоуста¹²³⁵, Епифания¹²³⁶, Иеронима¹²³⁷ и Кирилла Александрийского¹²³⁸, так и целых Соборов, как то: Никейского 1¹²³⁹, Анкирского¹²⁴⁰ и Лаодикийского¹²⁴¹, правилами которых приношение евхаристии почитается делом чисто священническим, и усваивается одним епископам и пресвитерам. Что же касается диаконов, то им никогда не предоставлялась власть совершать евхаристию¹²⁴², а они должны были только присутствовать и служить, при ее совершении, епископам или пресвитерам¹²⁴³ и, кроме того, по совершении евхаристии могли разделять верующим тело Христово¹²⁴⁴ и подносить им чашу для приобщения¹²⁴⁵. Мирянам же, самим по себе, в присутствии священнослужителей даже принимать евхаристию воспрещено было следующим правилом Трульского Собора: «Никто из состоящих в разряде мирян, да не преподает себе Божественные Тайны, когда есть епископ, или пресвитер, или диакон. Дерзающий же на что-либо таковое, как поступающий против чиноположения, на едину неделю да будет отлучен от общения церковного, вразумляясь тем *не мудрствовать паче, еже подобает мудрствовать*» (Рим. 12:3)¹²⁴⁶.

VII. Наконец, в рассматриваемом нами, как и в предыдущем, периоде всеми признавалось за несомненное, что веществом для евхаристии должны были служить хлеб пшеничный обыкновенный или квасный и вино виноградное, растворяемое водою, в соответствие с истекшими из ребер распятого Спасителя кровью и водою.

Что в сем периоде действительно считалось нужным употреблять, и на самом деле употреблялся для евхаристии хлеб квасный, а не опресночный, это видно из того, что сей хлеб, обыкновенно, назывался простым или даже просто квасным хлебом, а также, из того, что против употребления в евхаристии такого хлеба не было сделано ни одного воспрещения, тогда как против употребления опресноков встречаются, хотя, впрочем, только косвенные воспрещения.

Так, например, св. Кирилл Иерусалимский такое дает наставление верующему, относительно евхаристического хлеба и вина, по их освящении: «Взирай (на них) не просто, как на хлеб и как на вино, потому что, по Владычному изречению, они тело и кровь Христовы, хотя чувства и представляют тебе хлеб и вино»¹²⁴⁷, чем ясно показывает, что хлеб до освящения был обыкновенным или простым хлебом, каким было и вино. Амвросий же сей хлеб прямо называет обыкновенно употреблявшимся (*panis usitatus*)¹²⁴⁸.

Но особенного внимания заслуживает Златоуст, который, кроме того, прямо свидетельствует в пользу совершения Тайной Вечери в неопресночные дни, объясняя определяющие сие время слова ев. Матфея: *в первый день опресночный* (Мф. 26:17), в смысле дня, предшествовавшего дню праздника опресноков, а слова ев. Луки: *прииде же день опресноков* (Лк. 22:7), в том смысле, что он только приближался и был, как бы, при дверях¹²⁴⁹, чем, понятно, отстранял всякую мысль о том, будто бы, Сам Христос совершил евхаристию на опресноках. Вместе же с сим, он отстраняет мысль об уместности употребления христианами опресноков и, следующего рода, заслуживающим внимания рассуждением: «(Христос) и обрезанию подвергся, и наблюдал субботы, и совершал праздники, и вкушал опресноки, и все это делал в Иерусалиме; но мы ни к чему этому не обязаны, напротив – Павел взывает к нам: *аще обрезаетесь, Христос вас ничтоже пользует* (Гал. 5:2). И, опять, об опресноках: *темже да празднуем не в квасе ветсе, ни в квасе злобы и лукавства, но в безквасиих чистоты и истины* (1Кор. 5:8). Наши опресноки состоят не в замешанной муке, но в безукоризненном поведении и добродетельной

жизни¹²⁵⁰. Между тем, св. Епифаний свидетельствует только о еретиках евионитах, что они, строго придерживаясь закона Моисеева, ту допускали особенность в евхаристии, что совершали ее на опресноках¹²⁵¹, а этим ясно показывает, что никто в Церкви не совершал ее на опресноках.

Далее, сами епископы римские, как, например, Иннокентий¹²⁵², Мелхиад¹²⁵³ и Сириций¹²⁵⁴, хлеб, долженствующий употребляться или употреблявшийся в евхаристии, обыкновенно, называют хлебом квасным (fermentum), из чего видно, что они не находили нужным употребление в евхаристии опресноков и о таковом употреблении их где-либо – не знали.

В заключение же, нельзя не упомянуть о, сделанном Трульским Собором, весьма строгом воспреещении, принадлежащим священному чину и мирянам, принимать, даваемые иудеями, опресноки¹²⁵⁵. Хотя это воспреещение прямой целью своей имело отчуждение христиан от всего иудейского, но нельзя думать, чтобы оно этим самым уже не отстраняло всякой мысли о допущении заимствования у иудеев опресноков, для употребления их в таком важном и, чисто, христианском священнодействии, каким была евхаристия¹²⁵⁶.

А, что в Церкви признавалось необходимым употреблять в евхаристии кроме хлеба еще виноградное вино, и, притом, растворенное водою, это видно, как из свидетельств отдельных пастырей Церкви, то прямо учивших о важности и необходимости сего обычая¹²⁵⁷, то осуждавших те еретические общества, которые, как энкратиты¹²⁵⁸ и манихеи¹²⁵⁹, вовсе не употребляли в евхаристии вина, а одну только воду, так и из прямых, относительно сего, определений Соборов, а, именно: Карфагенского¹²⁶⁰, в особенности же, Трульского, на котором в 32-м правиле в виду нововведенного армянами обычая употреблять одно, без воды, вино постановлено было следующее: «До сведения нашего дошло, что в армянской стране, совершающие бескровную жертву, приносят на Святой трапезе едино вино, не растворяя онаго водою. Но Святые Отцы предали присоединяти к вину воду, когда надлежит совершати бескровную жертву, указуя на соединение крови и

воды, из пречистаго ребра Икупителя нашего и Спасителя Христа Бога истекшее, к оживотворению всего мира и ко искуплению от грехов. И во всех Церквах, где сияли духовныя светила, сей Богопреданный чин сохраняется. Аще же кто – епископ или пресвитер – творит не по преданному от Апостолов чину и, воду с вином не соединяя, сим образом приносит пречистую жертву: да будет извержен, яко несовершенно таинство возвещающий и преданное нововведением повреждающий».

§142. Общий заключительный вывод и замечания о дальнейшей судьбе учения о евхаристии

Общий вывод, к которому мы должны прийти на основании обозренного нами всего древнецерковного и отеческого учения о евхаристии, сам собою очевиден. Несомненно то, что в Церкви таинство евхаристии всегда признавалось таким священнодействием, в котором Сам Христос присутствует со Своим истинным, пострадавшим за нас телом и со Своей истинной, излитой за нас кровью.

1. Образ этого присутствия всегда полагался в преложении или претворении евхаристического хлеба и вина в тело и кровь Христову.

2. Время этого таинственного претворения всегда представлялось совпадающим не с произнесением одних воспоминательных слов Христовых, которыми установлена была Им евхаристия, а с призыванием на подлежащие дары Святого Духа.

3. Евхаристия всегда признавалась истинной и угодной Богу жертвой, подающей, приносящим ее и причащающимся ей, оставление грехов, единение с Христом и залог жизни вечной.

4. Всегда, поэтому, признавалось необходимым приобщаться евхаристии всем верующим, и приобщаться под обоими видами хлеба и вина, за исключением одних младенцев, приобщавшихся под одним видом вина.

5. Право совершать священнодействие евхаристии всегда в Церкви усвоялось одним епископам и пресвитерам, с безусловным исключением предоставления его не только мирянам, но и диаконам.

6. Наконец, необходимым, для евхаристии, веществом всегда в Церкви признавались обыкновенный или квасный хлеб пшеничный и вино виноградное, растворяемое, при сем, водою.

Как же, спрашивается, учила Церковь об евхаристии в дальнейшие времена?

Церковь Восточная, как всем известно, в целости и неповрежденности соблюла и соблюдает, безусловно, все, что

было передано ей древневселенской Церковью, относительно евхаристии. Но об, отделившейся от Восточной, Церкви Западной, к сожалению, сказать этого нельзя, так как ею, что сейчас увидим, допущено было в сем отношении немало значительных, следовавших одно за другим нововведений.

Так, прежде всего, встречаемся мы здесь с введением употребления в евхаристии вместо квасного хлеба, неизвестных в Церкви не только Древневосточной, но и Западной, опресноков. Правда, есть следы употребления опресноков в некоторых западных церквях и в более раннее время, как то: в некоторых испанских в VII в.¹²⁶¹ и в английских в VIII в.¹²⁶². Но, если и допускался этот обычай в некоторых местах на Западе, чему противное утверждают некоторые, даже римские и протестантские, писатели¹²⁶³, то не в виде общего правила, а исключения из такого правила, что нужно сказать и, относительно, появления опресноков в церквях германских в веке IX¹²⁶⁴. Между тем, в XI веке папа Лев IX уже стал возводить в закон этот случайно возникший произвольный обычай, благодаря чему он стал быстро распространяться и утверждаться на Западе. Это-то обстоятельство послужило поводом к тому, что Константинопольский патриарх Михаил Керуларий обличал латинян за означенный, несогласный ни со Св. Писанием, ни со Св. Преданием, обычай, сперва, в своем послании к папе, а впоследствии, в присутствии императора Константина Мономаха и римских послов на Константинопольском (в храме Софии) Соборе, где было произнесено и самое осуждение на латинян, как отступников от правоверия и нарушителей правил апостольских, соборных и отеческих, с наименованием их азимитами или опресночниками¹²⁶⁵. Но латиняне, с папой во главе, не вразумились сим и, несмотря на неодобрение этого некоторыми из них (например, пресвитера константского Бернольда)¹²⁶⁶, бесповоротно остались при своем нововведении. На, бывшем в XV в. Флорентийском соборе, они только присовокупили к сему, такого рода, суждение, что почитают совершенно безразличным, совершается ли евхаристия на пресном или квасном хлебе¹²⁶⁷. На Тридентинском же соборе не было уже и

рассуждений по сему предмету, вероятно, вследствие сознания окончательности прежнего, о нем, решения.

Между тем, как можно полагать, современно с означенным нововведением латинян возникло и другое, неизвестное прежде в самой же Западной Церкви нововведение, а, именно, учение о преложении на литургии Даров во время произнесения слов Христовых, которыми установлена была евхаристия, а не во время призывания на Дары Святого Духа. Можно же полагать, что это произошло около XI в. на том основании, что в прежние века во всех чинах литургий западных церквей, согласно с Восточными, находилась еще молитва призывания Духа Святого на Дары, для их преложения, и только около XI века стала она исключаться из сих чинов литургии¹²⁶⁸. Между тем, в XIV в., означенное учение стало на Западе всеобщим¹²⁶⁹, а в XV в. на соборе Флорентийском выдавалось уже за непреложное учение Церкви Вселенской и, к сожалению, благодаря особенным неблагоприятным обстоятельствам, было принято присутствовавшими на сем Соборе даже многими иерархами греческими и русскими¹²⁷⁰. Но оно, как известно, не только не нашло для себя благосклонного приема в Греции и России, а, напротив, встретило здесь, вполне заслуженный им, сильный отпор и суд, как со стороны отдельных защитников Вселенского правоверия (как, например, Марка Ефесского, ученых греков братьев Лихудов, русских и восточных патриархов), так и целого Поместного Московского собора (1689 г.), предавшего защитников латинского учения анафеме¹²⁷¹.

Между тем, вслед за означенными нововведениями, возникло в Западной Церкви около XIII в., вопреки собственным же ее прежним соборным постановлениям, еще одно, а, именно, – лишение мирян, при приобщении евхаристии, чаши Господней, повлекшее за собой лишение младенцев всякого причастия, вследствие невозможности для них вкушать предоставленные мирянам опресноки. В XI и XII веках еще по-прежнему продолжали на Западе приобщать младенцев под видом вина, равно, как взрослых мирян под обоими видами хлеба и вина. Только, в последнем случае, настойчиво стала допускаться та особенность, что миряне приобщались не

отдельно, под обоими видами хлеба и вина, а под одним видом хлеба, напоенного вином, вследствие чего, состоялся в 1095 г. Клермонский собор, на котором, согласно с прежними подобными определениями, подтверждено было, чтобы каждый причащался от алтаря, отдельно приемля тело и кровь, а приобщать под видом хлеба, напоенного вином, дозволено было в случаях крайней необходимости, например, в болезни¹²⁷². Это же самое, в начале XII в., еще снова подтвердил папа Пасхалий II, требуя от священнослужителей, чтобы они в преподавании евхаристии строго держались древнецерковного предания и не допускали ничего нового и произвольного¹²⁷³. Но, несмотря на это, в течение XIII и XIV веков стал повторяться на Западе прежний произвольный обычай приобщать мирян только под видом хлеба, напоенного вином, а, вместе с тем, стал пролагать себе путь новый, еще более произвольный обычай, приобщать их под одним видом хлеба, все более и более распространяясь, утверждаясь и вкореняясь, несмотря на, встречаемые им, немалозначительные преграды, как со стороны некоторых авторитетных западных же теологов¹²⁷⁴, так, в особенности, со стороны целых масс народа, громко роптавшего на лишение его чаши Христовой¹²⁷⁵. В XV же веке Константский собор узаконил сей обычай, несмотря на то, что, по-видимому, сам признавал его нововведением, противным установлению евхаристии Спасителем и обычаю первенствующей Церкви¹²⁷⁶. Это же самое собор Базельский подтвердил¹²⁷⁷, а Тридентский окончательно узаконил и включил в число догматов, или канонов церковных¹²⁷⁸, предоставивши, впрочем, при этом римскому епископу право делать отсюда исключения ввиду каких-либо уважительных обстоятельств¹²⁷⁹.

Все эти нововведения Церкви Западной, особенно, последнее, породивши множество недовольных, думаем, послужили немалозначительным поводом, сперва, к реформе Лютеровой, а впоследствии, к нецеремонным и произвольным отношениям протестантов к древнецерковному учению о евхаристии, благодаря чему, одни из них, а, именно, лютеране, отвергли в евхаристии только пресуществление и значение ее,

как жертвы (под тем предлогом, будто бы, учение о сем не есть древнее, а вновь изобретенное в IX в. Пасхазием Ратбертом, и только в XIII в. на IV Латеранском соборе возведенное в догмат)¹²⁸⁰, но признали, при этом, что во время причастия евхаристического хлеба и вина, Христос истинно и действительно присутствует со Своим телом и кровью с ними, под ними и в них¹²⁸¹, другие же, как Цвинглий и Кальвин со своими последователями, совершенно отвергли в евхаристии таинственно- благодатное действие, оставивши за ней только воспоминательное и символическое значение¹²⁸².

Ввиду же, допущенных Западной Церковью, по отношению к евхаристии, нововведений, Церковью Восточной противопоставлено было древневселенское учение о необходимости совершать евхаристию на хлебе квасном и приобщать ею всех без исключения, под обоими видами хлеба и вина, а также, о совпадении времени преложения Даров с призыванием на них Св. Духа, – учение, между прочим, со всей ясностью и определенностью изложенное в православном исповедании веры кафедральной и апостольской церкви восточной¹²⁸³. А новому лжеучению о евхаристии протестантов, от лица представителей Вселенской Церкви, следующее противопоставлено было исповедание ее веры: «Веруем, что в сем священнодействии (евхаристии) присутствует Господь наш Иисус Христос, не символически, не образно (τηλικώς, εἰκονικώς), не преизбытком благодати, как в прочих таинствах, не одним наитием, как это некоторые отцы говорили о крещении, и не через проницание хлеба, так, чтобы Божество Слова входило в, предложенный для евхаристии, хлеб существенно (υποστατικώς), как последователи Лютера довольно неискусно и недостойно изъясняют, но истинно и действительно, так, что по освящении хлеба и вина хлеб прелагается, пресуществляется, преобразуется в самое истинное тело Господа... а вино претворяется и пресуществляется в самую истинную кровь Господа... Еще веруем, что сия есть истинная, умиловительная жертва, приносимая за всех, благочестиво живущих и умерших, и, как

сказано в молитвах таинства сего, преданных Церкви Апостолами по повелению Господню: за спасение всех»¹²⁸⁴.

О таинстве брака

§143. Учение откровенное

Переходим к учению о таинстве брака, установленном и существующем в Церкви для одних брачующихся лиц, с целью духовно-благодатного и нерасторжимого скрепления взаимного брачного союза, а также, споспешествования их важному и многознаменательному служению Церкви через благословенное рождение и христианское воспитание, для нее, чад своих. Но, прежде, мы считаем нелишним сказать несколько слов о Богоучрежденности и религиозно-нравственном значении брака, по изображению Ветхозаветного Откровения.

По словам Св. Бытописателя, Бог, создав, сперва, мужа, а потом жену, с тем, чтобы последняя была первому помощницей, и, чтобы они, будучи двумя, составляли одну плоть (Быт. 2:18, 22–24), благослови их, глаголя: *раститесь, множитесь и наполните землю* (Быт. 1:28). Подобным же образом, после всемирного потопа, Бог благослови Ноя и сына его, и рече им: *раститесь и множитесь и наполните землю* (Быт. 9:1). Такое особеннейшее отношение Бога к установленному Им Самим браку ясно показывает не только то, что брак был Богу угоден, но, что он имел занимать важное место в планах Божиих о судьбах мира, а потому, и находится под особенным промыслительным блюдением Божиим. Вместе же с сим, что само собой понятно, это самое ясно предугаживало и на то, что брачующиеся лица, согласно с мыслью Божией, всегда должны были смотреть на брак, как великое и священное дело, соединенное с высокими обязанностями не только в отношении друг к другу, но и к Богу, и, вследствие сего, при вступлении в брак, естественно, должны были исполняться благоговейными чувствами преданности Господу Богу и молениями к Нему о подаянии им Своего отеческого благословения и всесильной помощи, на предстоящую им многознаменательную и многотрудную жизнь.

А, что на самом деле был у древних патриархов такой взгляд на высокорелигиозное значение брака, и важность для него благословения Божия, это можно, отчасти, видеть из

рассказа Бытописателя об особом охранении Богом женской чистоты Сарриной (Быт. 12:17), более же, из его повествования о заключении брачного союза Исаака с Ревеккой. По его словам, Авраам, посылая раба своего в Месопотамию с тем, чтобы он там избрал жену сыну его Исааку, вот чем на это напутствовал его: *Господь Бог небесе и Бог земли... той послет ангела своего пред тобою, и поймешь жену сыну моему Исааку оттуду* (Быт. 24:7). Раб же Авраамов, пришедши в город Нахора и остановившись у загородного колодца, со следующей знаменательной молитвой обратился к Богу: *Господи Боже господина моего Авраама, благоустрой предо мною днесь, и сотвори милость с господином моим Авраамом. Се аз стах у кладязя воднаго; дочери же живущих во граде исходят почерпати воды. И будет девица, ей же аз реку: преклони водонос твой, да пью, и речет ми: пей ты, и верблюды твоя напою, дбндеже напоятся: сию уготовал еси рабу твоему Исааку: И по сему увем, яко сотворил еси милость с господином моим Авраамом* (ст. 12–14). А, когда за сим, одна из пришедших к колодезю девиц, по имени Ревекка, исполнила все, что было задумано и просимо у Бога слугою Авраамовым, и когда, о всем этом сообщив отцу девицы Вафуилу, сыну Нахорову, и ее брату Лавану, стал просить у них отдать Ревекку в жену Исааку, тогда последние вот чем отвечали на это: *от Господа прииде дело сие: не возможем ти противу рещи зло или благо. Се Ревекка пред тобою: поем ю, иди: и да будет жена сыну господина твоего, якоже глагола Господь* (ст. 50, 51), и, по изъявлении на сие согласия Ревекки, отпустили ее и благословили, сказав: *сестра наша еси, буди в тысящи тем, и да наследит семя твое грады супостат* (ст. 60).

Нетрудно из этого рассказа Моисеева усмотреть, какое глубокорелигиозное значение в патриархальный период придавалось браку, а также, насколько почиталось для его заключения необходимым соизволение или благословение Божие, совместно с благословением, ближайших к жениху и невесте родных, которое в сей период равнялось благословению священническому.

Между тем, в подзаконный период, брак был прямо отнесен к религиозно-нравственным обязанностям, принятым под охрану и защиту, данных Богом Моисею, законов, которые строго преследовали, как за нарушение супружеской чистоты и верности (Лев. 20:10–13; Втор. 22:22. Снес. Исх. 20:14, 17), так и за допущение брачного сожития в близких степенях родства (Лев. 20:14, 17, 20 и 21), из чего можно заключить, что, по смыслу закона Моисеева, браки должны были заключаться не без ведома и благословения блюстителей закона или священников.

Христос же, пришедший не разорить, а исполнить, или, точнее сказать, восполнить закон, не только не ослабил, но, напротив, усилил и возвысил религиозно-нравственное значение брака Своим учением о его Богоучрежденности и нерасторжимости, хотя при этом Он не для всех признавал его необходимым, почитая для некоторых лучшим оставаться в состоянии девства, если только способны они вполне сохранить и девственную чистоту тела, и целомудренность своей души (Мф. 19:10–12; 5:27, 28). Так, на вопрос фарисеев: по всякой ли причине можно человеку разводиться с женою своею, Он отвечал следующим: *несте ли чли, яко сотворивый искони, мужеский пол и женский сотворил я есть; И рече: сего ради оставит человек отца (своего) и мать, и прилепится к жене своей, и будета оба в плоть едину; Якоже ктому места два, но плоть едина. Еже убо Бог сочета, человек да не разлучает* (Мф. 19:4–6). Когда же фарисеи возразили: как же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться с женою, Христос на это сказал: *Моисей по жестокосердию вашему повеле вам пустити жены ваша, изначала же не бысть тако. Глаголю же вам, яко иже аще пустит жену свою, разве словесе прелюбодейна, и оженится иною, прелюбы творит; и женяйся пущеницею прелюбы деет* (ст. 8 и 9).

Смысл слов Спасителя таков: подобно тому, как с самого начала Бог, создавши мужа и жену, сочетал их с тем, чтобы они, будучи только двумя, а не более, составляли, и, притом, навсегда составляли плоть едину, так точно и теперь Он сочетавает. А, так как то, что Бог сочетавает, человек разлучать

не вправе, то, хотя по жестокосердию иудеев допущено было, чего сначала вовсе не было, чтобы по всякой причине давать им жене письмо разводное, но этого не только не должно быть, а, если может быть когда-либо допущено, то только в одном исключительном случае, а, именно, – в случае нарушения верности союза брачного. Поставляя же сочетание брачное в такую близкую и прямую зависимость от Бога, сообщающую ему, поэтому, характер нерасторжимости, Христос, что само собой понятно и очевидно, брачные дела, начиная с заключения брачного союза, до расторжения его в исключительных случаях, посредством развода, относил не к тому, что подлежит кесареви или власти гражданской, а к тому, что было Божиим (Мф. 22:21) и имело подлежать ведению или суду, основанной Им на земле, и, снабженной Его полномочиями, Церкви.

А это, в свою очередь, особенно, в связи с тем обстоятельством, что Христос Своим личным присутствием почтил и, конечно, благословил брак в Кане Галилейской, прямо приводит нас к тому предположению, что Ему благоугодно было установить в Своей Церкви, для преподаяния брачующимся необходимого благословения Божия и благодати, особенное священнодействие. Предположение же это и на самом деле, как сейчас увидим, подтверждается и оправдывается дальнейшим учением апостольским, а также, практикой апостольской Церкви.

Из посланий ап. Павла, прежде всего, усматривается, что брак, в его внутренних и религиозно-нравственных основах, всецело подлежит ведению и суду, основанной Господом и правимой, по Его полномочию, Апостолами, Церкви. Так, ап. Павел почитает своим правом и обязанностью разрешить самый первый вопрос по предмету брака, за решением которого, конечно, обращались к нему верующие: что лучше: оставаться ли в девстве и безбрачии, или же вступать в брак? И на него дает такой ответ: *Добро человеку жене не прикасаться. Но блудодеев ради (во избежание блуда) кийждо свою жену да имать, и каяждо (жена) своего мужа да имать... Глаголю же безбрачным и вдовицам: добро им есть, аще пребудут, якоже и аз. Аще ли не удержатся, да посягают: лучше бо есть*

жениться, нежели разжизатися... О девах же (относительно девства) повеления Господня не имам, совет же даю, яко помилован (получивший милость) от Господа верен быти. Мню убо сие добро быти за настоящую нужду (по настоящей нужде), яко добро человеку тако быти.., Аще ли же и оженишися, не согрешил еси; и аще посягнет дева, не согрешила есть. Скорбь же плоти имети будут таковии, аз же вы щажду (а мне вас жаль).... Хощу же вас безпечальных быти. Не оживыйся печется о Господних, како угодити Господеви; а оживыйся печется о мирских, како угодити жене... Непосязгая печется о Господних, како угодити Господеви, да будет свята и телом и духом: а посягшая печется о мирских, како угодити мужу (1Кор. 7:1, 2, 8, 9, 25, 26, 28, 32–34. Снес. 1Тим. 5:14; 3:2; 1:6). Все сии наставления и советы Апостола, само собой понятно, имели Божественное значение и должны были служить правилом и законом, для всех верующих, как апостольской, так и дальнейшей Церкви Христовой.

То же самое нужно сказать и, относительно, данных Апостолом наставлений об охранении от нарушения святости брачного союза, дабы брак у всех был чист и ложе непорочно (Евр. 13:4), а также, об охранении того же союза от произвольного и беспричинного развода, даже в таких случаях, когда бывает муж верующий, а жена неверующая, или наоборот – муж неверующий, а жена верующая, по поводу чего, сам Апостол делает следующее многозначительное замечание: *и тако во всех церквах повелеваю (1Кор. 7:10–17).*

Между тем, вместе с тем, находим у ап. Павла и такие места, из коих видно не только то, что брак со всеми, касающимися его, вопросами и недоумениями подлежал ведению и суду Церкви, но и то, что его заключение должно было быть соединено с богослужебным освящением, необходимо предполагающим существование в Церкви особенного для сего священнодействия.

Так, ап. Павел в одном месте, строго порицая тех лжеучителей, которые запрещали жениться и употреблять в пищу то, что Бог сотворил, вот что по поводу сего, между

прочим, говорит: *всякое создание Божие добро, и ничтоже отчетно (непредосудительно), со благодарением приемлемо (если принимается с благодарением); освящается бо словом Божиим и молитвою (1Тим. 4:3–5)*. Освящение словом Божиим и молитвой, о котором здесь речь, относится Апостолом не только к, возбраняемой лжеучителями, пище, но и к, одинаково воспрещаемому ими, браку, а потому, по мысли Апостола, оно должно было предварять собою и вступление в брак.

В другом же месте, тот же Апостол пишет: *жена привязана есть законом, в елико время живет муж ея; аще же умрет муж ея, свободна есть, за негоже хочет посягнуги, точию о Господе. (1Кор. 7:39)*. Последнее выражение: *точию о Господе*, естественно, приводит к той мысли, что брак, о котором здесь речь, должен был быть заключен во имя Господне или согласно с тем, как повелел Господь и Его апостолы, а, следовательно, с ведома и благословения Церкви, которое, как можно думать, соединено было с тем освящением словом Божиим и молитвой, о котором Апостол упомянул в послании к Тимофею (1Тим. 4:5).

Но особенного внимания заслуживает место в послании к Ефесянам, в котором Апостол, изображая взаимные супружеские обязанности мужа и жены, говорит следующее: *жены, своим мужем повинуйтесь, якоже Господу. Зане муж глава есть жены, якоже и Христос глава церкви и той есть спаситель тела. Но якоже церковь повинуется Христу, такожде и жены своим мужем во всем. Мужие, любите своя жены, якоже и Христос возлюбил церковь и себе предаде за ню. Да освятит ю, очистив банею водною в глаголе, да представит ю себе славну церковь, не имущу скверны или порока, или нечто от таковых, но да будет свята и непорочна. Тако должны суть мужие любить своя жены, яко своя телеса. Любяй бо свою жену, себе самого любит. Никтоже бо когда свою плоть возненавиде, но питает и греет ю, якоже и Господь Церковь. Зане уди есмы тела Его, от плоти Его, и от костей Его. Сего ради оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будета два в плоть едину. Тайна сия велика есть: аз же глаголю во Христа и во церковь (Еф. 5:22–32)*. Здесь, что не трудно видеть,

речь о муже и жене христианах, внутренне близких и родственных Церкви и Христу, в отношении к Которому, они – члены Его, плоть от плоти Его и кость от костей Его, а, следовательно, и о чисто христианском браке, отличном не только от нехристианского, но и такого христианского, в котором бывает, или муж неверующий, или жена неверующая, и который, в случае нежелания со стороны неверующей брачного сожительства, может быть и расторгнут (1Кор. 7:15). Какая же, по Апостолу, характеристическая особенность христианского брачного союза?

Она заключается в том, что этот союз представляет собой отпечаток духовно-благодатного союза Христа с Церковью; потому что глава жены – муж является, в отношении к жене, тем, чем есть в отношении к Церкви Христос, ее глава и спаситель ее тела, и, подобно тому, как Церковь повинуетя Христу, так и жена должна повиноваться мужу, и, как Христос возлюбил Свою Церковь до того, что предал Себя за нее, ради ее святости и непорочности, так и муж должен любить свою жену, как собственное тело, – а потому, он составляет не только тайну, но и великую тайну, как сам же выражается о сем Апостол: тайна сия велика есть, аз же глаголю во Христа и во церковь¹²⁸⁵.

Если же христианский брачный союз составляет великую тайну, вследствие отображения в себе духовно-благодатного союза Христа с Церковью, то спрашивается, что же другое могло сделать таким этот союз, если не полнота благодати, изливающейся на него от таинственно-благодатного союза Христа с Церковью, как его первообраза? Что, также, другое могло дать, находящимся в сем брачном союзе, силу и возможность свято выполнить лежащие на них высокие обязанности, если не та же Божественная благодать? А это, в свою очередь, не приводит ли нас к тому необходимому предположению, что в Церкви должно было существовать и особое, с той целью установленное священнодействие, чтобы брачующимся сообщать нужную для освящения и воцерковления их союза Божественную благодать? Такое предположение тем уместнее, что оно оправдывается самим же

рассматриваемым нами местом: так как здесь Апостол, проводя параллель между мужем, долженствующим любить свою жену, и Христом, возлюбившим Свою Церковь, о последнем замечает, что Он себе *предаде за ню, да освятит ю, очистив банею водною в глаголе, да представит ю себе славну церковь, не имущу скверны или порока, или нечто от таковых, но да будет свята и непорочна* (Еф. 5:25–27), чем, естественно, приводит к той мысли, что подобное священнодействие могло быть Им установлено и для освящения христианского брачного союза.

Учение церковно-отеческое

§144. В первые три века христианства

Между тем, древнецерковно-отеческое учение и практика показывают, что и на самом деле издревле существовало священнодействие брака, и, притом, как такое священнодействие, через которое брачующимся лицам сообщалась особенная благодать Божия. Тем не менее, мы должны заметить, что на первых порах не находим прямых и ясных указаний на сие священнодействие, вследствие, конечно, отсутствия ближайших и настоятельных к сему поводов, но с течением времени, сии указания становятся все яснее и полнее.

Так, св. Игнатий Богоносец, только повторяет мысли ап. Павла о взаимных обязанностях супругов, преподавая в своем письме к Поликарпу, такого рода, наставления: «Сестрам моим внушай, чтобы они... были довольны своими сожителями по плоти и по духу, равно, и братьям моим заповедай именем Иисуса Христа, чтобы они любили сожительниц своих, как Господь – Церковь». Но, к сему, он присовокупляет следующее, весьма замечательное правило, относительно заключения ими браков, «желающим же жениться и выходящим замуж надлежит творить брак, с ведома (μετά γνώμης) епископа, чтобы брак был о Господе, а не по похоти. Все да будет во славу Господа»¹²⁸⁶. А отсюда, по крайней мере, вполне ясно и несомненно то, что на первых же порах в христианской Церкви заключение брачных союзов всецело подлежало ведению иерархов Церкви, так что без их ведома или согласия не должен был совершаться никакой христианский брак. Кроме того, выражения св. Игнатия: «Чтобы брак был о Господе, а не по похоти; все да будет во славу Господа», естественно, приводят к той мысли, что брачующиеся должны были обращаться к епископу не за получением только его согласия, а и благодатно-молитвенного благословения, дабы брак их получил такой высокорелигиозный характер и глубокое нравственное значение.

Еще один из мужей апостольских, а, именно, св. Ерм, касался брака, но только по одному частному, относящемуся к нему вопросу: «Если муж или жена умрет, и кто-либо из них

вступит в брак, то согрешает ли вступающий в брак»? С этим вопросом он обратился к пастырю (ангелу) и получил от него такой ответ: «Не согрешает, но, если останется сам по себе, то приобретет себе большую славу у Господа»¹²⁸⁷. Отсюда видно, как то, что в век мужей апостольских второй брак не почитался грехом, так и то, что подобные брачные вопросы признавались в Церкви подлежащими ее ведению и решению, а не власти внецерковной.

Потому-то, впоследствии. св. Иустин то, чему, согласно с учением Христовым, строго должны были следовать, и действительно следовали, вступающие в брак, христиане его времени, признает законом Божиим, тогда как, наоборот, то, чему, вопреки сему, следовали язычники, допуская брачные союзы и греховного свойства, называет законом человеческим. Но, к сожалению, он не говорит ясно и подробно о помянутом законе Божиим, равно, как и о противоположном ему законе человеческом¹²⁸⁸.

И св. Иринея не касался прямо брака, как церковно-благодатного священнодействия, тем не менее, мы встречаем у него, хотя косвенное, но довольно ясное, на него, указание. Так, обличая гностиков за то, что одни из них, как Сатурнин с его последователями, принижали брак, почитая его по самому существу своему злом¹²⁸⁹, а другие, как валентиниане, хотя, по-видимому, чтили брак, как религиозное таинство, но не меньше принижали и ниспровергали его своим крайним распутством, относительно последних, желавших чем-либо прикрыть и оправдать свое бесстыдство, замечает, между прочим, следующее: «Они указывают на нас, страхом Божиим хранимых от согрешения даже мыслью и словом, как на невежд и ничего не знающих, а самих себя превозносят и называют совершенными и избранным семенем. О нас они говорят, что мы получаем благодать только в пользование, почему она и отнимется у нас, а о себе, что они имеют благодать, как собственность, приобретенную свыше от неизреченного и неизменного сопряжения, а потому, она приложится им. Поэтому, говорят, им и нужно всеми способами всегда упражняться в таинстве сопряжения... Павел, утверждают,

сделал указание и на соприращения внутри Плиромы, показав их, посредством одного (наставления); ибо, пиша о соприращении в этой жизни, сказал: «тайна сия велика: я говорю по отношению ко Христу и к Церкви»¹²⁹⁰. Из этого места усматривается, как то, что одни из гностиков, крайне злоупотребляя христианским таинством брака и учением о нем ап. Павла, предполагали, что им, в самих беспорядочных их соприращениях, непрерывно и неоскудно подается благодать, составляющая, поэтому, их неотъемлемую собственность, так и то, что, наоборот, по верованию Церкви, благодать брачующимся с ее благословения преподавалась для самого пользования брачным союзом, а, следовательно, до него, а также, отдельно и независимо от него. Обстоятельство же это, в свою очередь, необходимо предполагает существование в Церкви особенного священнодействия, через которое брачующимся сообщается была нужная им благодать Божия.

Но особеннейшего внимания заслуживает учение Тертуллианово о браке, как церковном таинстве, и по своей ясности и определенности, и по своей сравнительной полноте и обстоятельности. Признавая в христианском браке то его превосходство, сравнительно с еретическими браками, что он составляет таинство, будучи образом таинственного союза Христа с Церковью¹²⁹¹, Тертуллиан, вместе с тем, учит, как о необходимости преподавания, так и о самом преподавании брачующимся особенной освящающей благодати, дабы брачный союз их был тем, чем должен быть, ввиду его возвышеннейшего идеала – союза Христа с Церковью. Так, преподавая совет своей жене, в случае смерти не вступать, по примеру призванных к святой жизни священнослужителей¹²⁹², во второй брак, но в то же время, в случае нужды, и не возбраняя сего, он требует при этом, как от жены своей, так и от всякого, вступающего во второй брак, только одного, чтобы этот брак их был не иначе, как о Господе¹²⁹³. Объясняя же слова Апостола: точию о Господе, в том смысле, что нужно вступать в брак не иначе, как только с христианином или христианкою, и, имея при этом в виду то недоумение, почему же Апостол, по обращении в христианство одного из супругов язычников, брак их не почитал

подлежащим расторжению, а признавал действительным и священным, Тертуллиан вот, что говорит по сему поводу: «Если, по Писанию, застигнутые верой в языческом браке не признаются оскверненными потому, что одними из супругов (уверовавшими) освящаются и другие (не уверовавшие), то нет сомнения, что те, которые освящены прежде брака, если бы соединились с чужой плотью, не могут освятить ее, как не застигнутой (во время освящения). Ибо благодать Божия только то освящает, что находит. Что же не может быть освящено, то нечисто, а что нечисто, то не имеет ничего общего со святым, разве только его осквернит собою и погубит. Могут ли, поэтому, они такие брачные договоры представить пред Господним трибуналом (*apud tribunal Domini*)? И можем ли мы признать такой брак заключенным по закону (*rite contractum*)»¹²⁹⁴.

Из этого места нетрудно видеть, что, по мысли Тертуллиана, освящающая благодать крещения настолько велика и широка, что освящает крещаемого всецело по душе и телу, а потому, освящает собою и брачный его союз, если в таком он находится. Но, освящая, таким образом, все, что находит в настоящем положении крещаемого, она не простирает своего освятительного действия на его, еще не существующее дальнейшее положение, к которому должно быть отнесено и состояние брачное, если бы только он после крещения пожелал вступить в брак. Необходима, поэтому, для освящения брака после крещения особая, отличная от благодати крещения, благодать, каковая и преподается в Церкви. Но, для ее получения необходимо, чтобы оба брачующиеся были христиане, а не один только из них христианин при другом – язычнике. Потому что в последнем случае они не вправе будут свои брачные договоры представлять пред трибуналом Господним, и их брак не может быть заключенным законно.

В каком же церковном священнодействии, по Тертуллиану, сообщается брачующимся христианам освящающая их благодать? Вот в каких величественных чертах он изображает его, так, по поводу его, взывая: «Откуда взять сил, чтобы описать счастье того брака, который заключает Церковь,

скрепляет приношение, запечатлевает благословение, ангелы свидетельствуют, Отец утверждает» (rato habet)¹²⁹⁵? Все эти черты, очевидно, такого свойства, что, естественно, заставляют видеть в, изображаемом здесь, венчании не простой церковный обряд, а таинственно-благодатное священнодействие, сообщающее брачующимся благословение и особенную благодать Божию.

Между тем, в другом месте, сам Тертуллиан это же самое подтверждает, когда брак поставляет наряду с таинствами крещением, миропомазанием и евхаристией, в следующих своих словах: «Диавол, стараясь низвергнуть истину, подражает в языческих мистериях самим, даже, Божественным таинствам: он и крестит некоторых, как своих последователей, обещая им очищение грехов через купель, и запечатлевает потом на челе воинов своих, и торжественно совершает приношение хлеба... И даже поставляет верховного жреца при браке»¹²⁹⁶.

Из этого же места видно и то, что священнодействие брака, как и других таинств, должно было быть совершаемо никем иным, как епископами или, с согласия последних, пресвитерами¹²⁹⁷.

Климент же Александрийский, ввиду ложных гностических учений о греховности брачных союзов, почти исключительно занимается выяснением и оправданием высокой значимости и святости христианского брака, хотя при этом, естественно, предполагается у него существование в Церкви особенного священнодействия, сообщающего ему через освящение такое высокое значение.

Так, касаясь первого брака, который, собственно, и почитал идеальным христианским браком, соответствующим союзу Христа – единого Жениха с Церковью – единой Невестой¹²⁹⁸, хотя, в то же время, не признавал греховным и второго брака¹²⁹⁹, он говорит: «Брак есть первый союз мужа и жены по закону, для рождения законных детей¹³⁰⁰... Если же брак (совершенный) по закону есть грех, то я не знаю, каким образом говорит, что знает Бога тот, кто утверждает, что повеление Божие есть грех? Если закон свят, то и брак свят. Посему, Апостол возводит это таинство ко Христу и к Церкви¹³⁰¹. Брак

(поэтому) должно сохранять от всего оскверняющего, как священный предмет»¹³⁰².

Эту же мысль о святости брака, получаемой через освящение, столь же ясно выражает в другом месте, где ввиду своих противников, силившихся набросить тень нечистоты на брак, говорит, между прочим, следующее: «Каким образом не были бы нечистыми те, которые называют нечистым совокупление, а, между тем, сами получили свой состав от совокупления? Напротив, у тех, которые освящены, свято, я думаю, и семя. Освятится же у вас должны не только дух, но и поведение, и жизнь, и тело. Ибо на каком основании Апостол говорит, что освящается жена мужем или муж женою» (1Кор. 7:14)¹³⁰³.

Между тем, у Климента есть, хотя очень неопределенные, намеки и на то, что освящение брачующимися их брачного союза и чадородия получалось от некоторого священнодейственного церковного акта. Так, изъясняя слова Христовы: *идеже бо еста два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посреде их* (Мф. 18:20), вот что он, между прочим, говорит: «Кто те двое или трое, собранные во имя Христово, посреди которых Господь? Не называет ли Он тремя – мужа, жену и дитя, поскольку Бог соединяет жену с мужем»¹³⁰⁴? При этом объяснении, естественно, приходит на мысль, не представлял ли Климент здесь мужа и жену, приходящими в церковь с тем, чтобы во имя Христово получить здесь благословение Божие на скрепление их брачного союза и рождение детей? Кроме того, обличая то положение гностиков, что брак есть нечестие и грех, он говорит: «Грех, будучи тлением, не может иметь общения с нетлением, которое есть праведность»¹³⁰⁵. Чтобы надлежаще понять его слова, нужно принять во внимание, что выражением: «нетление» (αφθαρσία) Климент всегда любит обозначать евхаристию, содержащую в себе пищу в нетление¹³⁰⁶. Смысл, поэтому, сих слов будет такой: если бы брак был грехом, то он не совершался бы с литургией, и брачующиеся не приобщались бы тела и крови Христовой, как это делалось в древности, и, что видно из вышеприведенного нами свидетельства Тертуллианова.

Вслед за Климентом Александрийским, и Ориген больше занимался разъяснением и определением нравственной значимости, самого по себе, брака, ввиду еретических, ложных о нем мнений, чем, сколько касался его внешней церковнобогослужебной стороны, сообщавшей ему характер святости и нерасторжимости.

Возвышая пред жизнью брачной девство, как, более отвечающее требованиям, созданной по образу и подобию Божью, человеческой природы и облегчающее ей возможность достижения нравственного совершенства¹³⁰⁷, Ориген, тем не менее, весьма уважительно относился и к брачной, Самим Богом установленной, жизни, почему, всячески порицал тех, которые «запрещали вступать в брак и, под тем предлогом, что это полезно, принуждали (других) к неумеренной чистоте¹³⁰⁸. Только ко второму браку он относился с гораздо меньшим уважением, выражая, впрочем, в сем случае, не одно свое личное, а и общее древнецерковное мнение. Но, при этом, он совершенно чужд был того заблуждения, будто бы, второбрачные не спасутся и погибнут, а, напротив, прямо и решительно утверждал, что они спасутся, во имя Господа Иисуса Христа, но, что только, по его мнению, «не увенчаются и не будут иметь участия в царстве Божиим», наподобие того, как и в видимой Церкви приобретению церковных должностей препятствуют не только блуд, но и вторые браки; поскольку ни епископ, ни пресвитер, ни диакон не могут быть двубрачными»¹³⁰⁹.

На брак же, как священнодействие, в котором брачующимся подается особая благодать Божия, Ориген, можно полагать, делает указание в следующем месте, где, касаясь того, что Сам Бог брачующихся сочетавает и союз их делает нерасторжимым, он говорит: «Бог есть Тот, Кто сочетал двоих в одно... А поскольку сочетал Бог, то, в силу этого, в сочетанных Богом присутствует дарование»¹³¹⁰. Дарование же это поставляется здесь наряду с тем даром, который, по словам Оригена, «подаваем был Богом» обрекающим себя на безбрачие, «по молитвам»¹³¹¹, как должно полагать, Церкви, подтверждением чему может служить то, что в древности, некоторые,

посвящение в монашество поставляли даже между таинствами Церкви¹³¹². А отсюда должно заключать, что и то дарование благодати, которое сообщалось брачующимся, преподавалось им в Церкви и по молитвам Церкви. Святой же Зенон Веронский (ум. ок. 260 г.) то церковное священнодействие, которое через супружескую любовь сочетавает двух людей в плоть едину, прямо называет «достоуважаемым таинством»¹³¹³.

Между тем, следует заметить, что тот же взгляд, как на исходящую от Церкви святость и нерасторжимость брака, так и на преимущество безбрачия и первого брака перед вторым, какой мы находили у отдельных пастырей и писателей, ясно отпечатлелся и в постановлениях, а также, правилах апостольских, хотя, главным образом, касающихся только, долженствующих быть образцом для всех верующих, священнослужительских лиц. Так, в постановлениях апостольских читаем: «В епископа, пресвитера и диакона должно поставлять однобрачных; в живых ли будут жены их, или уже померли. Но после рукоположения непозволительно им ни вступать в брак, если они не женаты, ни сочетаваться с другими, если они женаты; они должны довольствоваться тою женою, которую имели, когда пришли к рукоположению. Повелеваем также, чтобы однобрачные же были и служители, и певцы, и чтецы, и привратники; а, если они поступили в клир до женитьбы, то позволяем им жениться, если имеют к тому желание, чтобы в случае согрешения не подверглись они наказанию. Но ни одному из находящихся в клире не позволяем мы брать или блудницу, или служанку, или вдову, или отверженную, как и закон говорит» (Лев. 21:7, 14)¹³¹⁴. В 5-м же апостольском правиле говорится: «Священнослужители, да не изгонят жен своих под видом благочестия. Аще же изгонят, да будут отлучены от общения церковного; а оставаясь непреклонными, да будут извержены от священного чина», а в 26 и 51, постановлено следующее: «Повелеваем, да из вступивших в клир безбрачными желающие вступают в брак одни только чтецы и певцы; аще кто из священного чина удаляется от брака, и мяс, и вина, не ради подвига воздержания, но по причине тушения, забыв, что вся добра

зело: или да исправится, или да будет извержен из священного чина и отвержен от Церкви. Также и мирянин».

Из этих постановлений и правил видно, что брак в древней Церкви не только не считался чем-либо укоризненным, но, напротив, почитался предметом священным, могущим вполне мириться со званием и служением священническим, так как лицам, вступившим в брак до принятия священного сана, не только дозволялось сожителство с их женами и по принятии сего сана, но, напротив, даже прямо воспрещалось оставлять их, под угрозой строгой ответственности, особенно, когда сие соединялось с уничижительным воззрением на брак. Но, с другой стороны, отсюда же видно и то, что таким преимущественным уважением в Церкви пользовался, собственно, первый брак, так как на священнослужительские должности допускались однобрачные, в строгом смысле сего слова, т. е., оженившиеся первым браком и на женах первобрачных, вследствие чего, тот, кто женился, будучи вдов, или же женился на вдове, уже не мог поступить в клир. Кроме того, нельзя не усмотреть здесь и того, что в древней Церкви безбрачие, если оно было проникнуто истинным духом подвижничества, поставлялось выше самого однобрачия, и, вследствие сего, такого рода безбрачные, вероятно, вполне охотно принимались на священнослужительские должности. Но, тем не менее, при поступлении на сии должности, безбрачия, как необходимого для сего условия, вовсе не требовалось, а вполне оно предоставлялось собственному произволению и решению каждого члена клира, так как безбрачным членам клира пред поступлением на означенные должности, обыкновенно, предъявлялось, что они, если пожелают, могут жениться, и, что, если этого не пожелают, то должны помнить, что навсегда обязаны свято соблюдать свой обет девства, под опасением, в противном случае, строгой ответственности пред судом Церкви.

Наконец, на основании вышеприведенных апостольских постановлений и правил, мы должны сказать, что древняя церковь, предъявляя в своих законоположениях свой известный взгляд и требования по отношению к браку, этим ясно

показывала, что она на брачные дела своих членов вовсе не смотрела, как на чуждые ей дела, а, напротив, считала их вполне подлежащими ее ведению и требовавшими со стороны ее бдительного внимания и наблюдения. На самое же священнодействие брака и его духовно-благодатное значение не находим прямых указаний, как в постановлениях, так и в правилах апостольских.

§145. В период Вселенских Соборов Учение отдельных Отцов и Учителей

Но, такого рода, указания на брак, как на церковное священнодействие, со включением сюда и других, соприкосновенных к нему, предметов, в достатке находим в дальнейшем периоде, как у отдельных Пастырей и Учителей Церкви, так и у целых Поместных и Вселенских Соборов.

1) Так, во-первых, Отцы и Учителя сего периода вполне ясно учили о браке, как церковном священнодействии, сообщаемом через священнослужителей брачующимся лицам Божие благословение и благодать, освящающие и делающие нерасторжимым их союз Христа с Церковью.

По Василию Великому, брачный узел, нерасторжимо связывающий воедино мужа и жену, бывших, некогда, чуждых и далеких друг другу, есть «иго, возложенное на них с благословением»¹³¹⁵ и, следовательно, при посредстве и участии, имеющих право преподавать другим благословение Божие, священнослужителей Церкви.

Амвросий же прямо утверждает, что «брак (христианский) должен быть освящаем покровом и благословением священническим»¹³¹⁶. Кроме того, в другом месте, касаясь этого же предмета, он говорит следующее: «Мы признаем, что владыка и охранитель супружества есть Бог, Который не потерпит, чтобы оскверняемо было чужое ложе. И кто сделает это, тот согрешит против Бога: ибо нарушит Его закон, изменит Его благодати. Согрешая же против Бога, он и лишается участия в небесном таинстве»¹³¹⁷. А отсюда видно, что, по Амвросию, брачующимся лицам, вместе с получением ими, через покров и благословение, священническое освящение, преподавалась и особенная таинственная благодать Божия, которую они обязаны были сохранять через соблюдение святости брака, и которую они могли потерять через нарушение сей святости.

С этой же стороны, касаясь брака, Григорий Богослов, ввиду существовавших в его время недоумений относительно его чистоты и святости, вот, что говорит своим слушателям:

«Если ты еще не сопригся плотию: не страшись совершения; ты чист и по вступлении в брак. Я на себя беру ответственность; я сочетатель, я невестоводитель... Я буду подражать Христу, чистому невестоводителю и жениху, который чудодействует на браке и Своим присутствием доставляет честь супружеству»¹³¹⁸. А отсюда видно не только то, что пред вступлением брачующихся лиц в супружество совершалось над ними, при посредстве священнослужителей, известное священнодействие, но и то, что, по верованию Церкви, это священнодействие сообщало их брачному союзу свою освятительную силу, наподобие той, какая, некогда, Самим Спасителем сообщена была браку, бывшему в Кане Галилейской, через Его на нем присутствие.

То же самое повторяет Златоуст, с такой же ясностью уча, как о том, что браки должны совершаться не иначе, как по благословию и молитвам священников, так и о том, что через это брачующимся преподается особенная благодать, которую они должны всегда свято сохранять, и которая их брачный союз должна делать навсегда нерасторжимым, по подобию никогда не прерывающегося союза Христа с Церковью¹³¹⁹. «Как поступили жители Каны галилейской, – говорит он, – так пусть поступают и, ныне вступающие в брак: пусть они имеют среди себя Христа. Но как, спросят, может быть это? – Через священников. *Иже вас приемлет*, – сказал Господь, – *Мене приемлет* (Мф. 10:40)¹³²⁰. В другом же месте, восставая против обычая сопровождать празднование брака срамными песнями, он говорит: «Зачем бесчестишь всенародно честное таинство брака? Все это надобно отвергнуть и учить дочь стыдливости с самого начала, и позвать священников, и через молитвы и благословение заключить союз супружества, чтобы умножалась любовь жениха и сохранялось целомудрие невесты, а всего более, чтобы... они (супруги), соединяемые благодатию Божиею, провождали жизнь приятную»¹³²¹.

Подобным образом учили о таинстве брака современники Златоуста – папа Сириций и Иннокентий I, из коих первый настолько важным и священным признавал, даваемое священником невесте благословение, что нарушение его

почитал святотатством¹³²², а последний утверждал, что «благословение, полагаемое священником на брачующихся, содержит форму закона, древле постановленного Богом»¹³²³. Установление таковой формы для христиан, заметим мимоходом, св. Епифаний¹³²⁴, Кирилл Александрийский¹³²⁵ и бл. Августин¹³²⁶ относили к Самому Иисусу Христу, видя в посещении Им брака, бывшего в Кане Галилейской, начало благословению брака христианского. Потому-то Августин церковное священнодействие брака прямо называет таинством, а с таинственно-благодатным его значением соединяет нерасторжимость христианского брака, так уча о сем: «Достоинство браков у всех народов состоит в деторождении и охранении чистоты, а у народа Божия – еще и в святости таинства, по коей, даже разлучающейся разводом, нельзя сочетаваться с другим, пока муж жив»¹³²⁷, потому что «в Церкви предлагается не только союз брачный, но и таинство»¹³²⁸. И святой Лев священнодействие христианского брака называл брачным таинством (*nuptiale mysterium*)¹³²⁹, свидетельствуя, кроме того, что в его время, для брачующихся, совершаема была литургия, и после причащения их преподаваемо им было церковное благословение с соответствующими брачными молитвами¹³³⁰.

О молитвословиях, произносимых священнослужителями при церковном освящении брачных союзов, упоминает, также, св. Павлин Ноланский¹³³¹. А Феодор Студит приводит самую молитву, употреблявшуюся в его время и ныне употребляемую в Церкви, во время возложения на брачующихся венцов, которая читается так: «Ты, Господи, ниспосли руку Твою от святого жилища Твоего и сожатай раба Твоего и рабу Твою и сопрязи я в единомудрии, венчай я в плоть едину, яже благоволил еси сочетаватися друг другу, честный их брак покажи, нескверное их ложе соблюди, непорочное их сожителство пребывати благоволи»¹³³².

Вообще же, брачные молитвословия настолько почитались при бракосочетании важными и необходимыми, что сущность брака, согласно с верованиями древней Церкви, Фотий,

впоследствии, так определяет: «Брак состоит не в совокуплении телесном, но в священнодействии молитв»¹³³³.

II. Потому-то Отцы и Учители сего периода, подобно предшествовавшим им, хотя девство поставляли выше брака, но высоко ценили и брак, защищая его святость против разных еретических о нем лжеучений, как это делали, например, Евсевий¹³³⁴, св. Епифаний¹³³⁵ и бл. Августин¹³³⁶. Но, в сем отношении, особенного внимания заслуживает суждение о действительном достоинстве девства и брака Кирилла Иерусалимского, Григория Богослова и Иоанна Златоуста. «Преуспевая в целомудрии, – говорит святой Кирилл, – не надмевайся пред теми, которые ведут брачную жизнь. Ибо честна женитва, и ложе нескверно, как говорит Апостол (Евр. 13:4). И ты, сохраняющий непорочность, разве рожден не от сочетавшихся браком? Не отымай цены у серебра, потому что имеешь золото»¹³³⁷. То же самое повторяет Григорий Богослов, так уча о сем: «Брак доброе дело; но не могу сказать, чтобы он был выше девства. Ибо девство не признавалось бы чем-то высоким, если бы не было из лучшего лучшим. Но да не огорчаются сим, носящие узы брака!.. Напротив того, девы и жены, соединитесь вместе, составьте едино о Господе и служите друг другу украшением! Не было бы и безбрачных, если бы не было брака; ибо откуда бы явился в свет и девственник? Не был бы брак честен, если бы Богу и жизни не плодотворил девственников»¹³³⁸. Златоуст же еще характернее, хотя кратче выражает эту мысль в следующем своем наставлении: «Не можешь быть солнцем, будь луною. Не можешь быть луною, будь звездою. Не можешь быть девственником, целомудренно вступай в брак, только в Церкви»¹³³⁹.

III. По этой же причине, в этот период, как и в предшествующий, брачная жизнь почиталась в Церкви вполне совместимой со священным саном и служением. Правда, в этом периоде время от времени распространялось и усиливалось, особенно на Западе¹³⁴⁰, и противоположное мнение, требовавшее, безусловно, безбрачия для духовенства, но оно находило в течение всего этого периода для себя нужную преграду и ограничение.

По свидетельству Евсевия, еще Дионисий Коринфский, не находя никакого противоречия между брачной жизнью и священническим служением, в своем послании к Кноссианам увещевал епископа их Пинита «не неволить братьев к тяжкому бремени девства, но иметь в виду немощь многих»¹³⁴¹. К этому Евсевий присовокупляет и древние свидетельства о том, что и некоторые из Апостолов, как Петр, Филипп и Павел, были женаты¹³⁴², на что, впоследствии, указывали и св. Амвросий¹³⁴³, и бл. Иероним¹³⁴⁴.

Между тем, что, в свое время, возникавшему в Церкви стремлению ввести безусловное безбрачие духовенства противопоставлял Дионисий Коринфский, то же самое, подобным стремлениям, некоторых из, присутствовавших на Первом Вселенском Соборе, епископов противопоставлено было знаменитым подвижником и девственником св. Пафнутием, который убеждал Отцов Собора не налагать на всех священных лиц ига, не для всех удобоносимого, и его мнение, как известно, было принято всем Собором¹³⁴⁵.

Григорий же Богослов, имея в виду тех, которые в его время за совершением церковных священнодействий предпочитали обращаться к священнослужителям безбрачным, принижав через это брачных, вот что, между прочим, говорил по сему случаю: «Не говори: меня должен крестить епископ, притом, митрополит... или хотя священник, но безбрачный, – человек воздержный и ангельской жизни; ибо не легко, если осквернюсь во время очищения. К очищению твоему всякий достоин веры, только бы был он из числа, получивших на сие власть... Не суди судей ты, требующий врачевания; не разбирай достоинства очищающих тебя; не делай выбора, смотря на родителей. Хотя один другого лучше или ниже, но всякий выше тебя»¹³⁴⁶. А Златоуст, изъясняя слова ап. Павла к Титу: *сего ради оставих ты в Крите, да недоконченная исправиши и устроиши по всем градам пресвитеры... аще кто есть непорочен, единыя жены муж* (Тит. 1:5, 6), прямо утверждал, что Апостол сим заградил, всякого рода, еретические хуления на брак, ясно показав, что не только ничего нечистого не заключает

в себе брак, но он, напротив, настолько свят, что, в нем состоящим, даже можно предстоять пред святым престолом¹³⁴⁷.

IV

Но тогда, когда Отцы и Учители сего периода, подобно своим предшественникам, столь высоко поставляли первый брак, на брак второй смотрели иначе, чему причиной было то, что они только в первом браке усматривали идеал христианского брака, долженствующего быть истинным образом союза Христа с Церковью, которая всегда одна, как и Христос только – один¹³⁴⁸, а, вместе с тем, и истинной нравственной христианской любви, не прекращающейся и со смертью кого-либо одного из супругов¹³⁴⁹. Вот, как Григорий Богослов определяет, сравнительно, преимущественное отношение между первым и вторым браком: «Первый есть закон, а второй снисхождение»¹³⁵⁰. Подобным образом учили и другие Отцы Церкви, как, например, Кирилл Иерусалимский¹³⁵¹, Амвросий¹³⁵², Златоуст¹³⁵³ и Епифаний¹³⁵⁴, которые тоже второй брак почитали только допустимым и извинительным. Такой взгляд Церкви на второй брак еще яснее выражался в том, что, по свидетельству пастырей сего периода, он должен был соединяться с покаянием¹³⁵⁵, а также, должен был совершаться с меньшей, сравнительно с первым браком, торжественностью¹³⁵⁶, и без возложения на брачующихся венцов¹³⁵⁷.

V. По этой-то причине, по учению Отцов и Учителей сего периода, второбрачные не должны были допускаться, и на самом деле не допускались ни к каким степеням церковной иерархии, где представлялось вовсе неуместным быть тому, что, только по снисхождению к немощам плоти, дозволялось для мирян¹³⁵⁸.

§146. Учение о том же Соборов

Чему учили, относительно христианского брака, отдельные Отцы и Учители рассматриваемого нами периода, то же самое, как сейчас увидим, с полной ясностью было выражено и подтверждено Церковью в ее определениях на, бывших в сем периоде, как Поместных, так, в особенности, Вселенских Соборах.

1. Что Церковь христианские браки признавала вполне подлежащими своему, а не какому-либо иному ведению, это совершенно ясно, из практиковавшихся и принятых ею, для всегдашней практики, канонов, с одной стороны, определяющих законность и незаконность браков, а с другой – обязывающих священников, как совершать браки законные, так и наоборот – в благословении браков незаконных отказывать¹³⁵⁹. А, что браки христианские должны были совершаться, и на самом деле совершались через известное церковное священнодействие, это, между прочим, видно из следующего правила IV Карфагенского Собора, читающегося так: «Жених и невеста, когда имеют быть благословляемы от священника, да приводятся родителями или споручниками, а, приняв благословение, да пребывают в ту ночь, из уважения к сему благословию, в девстве»¹³⁶⁰.

II. Что, далее, Церковь питала свое особенное и предпочтительное уважение к девству и безбрачию, это особенно ясно выразилось в возведении его на степень всегдашнего правила, издревле почти везде практиковавшегося обычая безбрачия в лице высших иерархов церковных или епископов¹³⁶¹. Но, что при этом она сохраняла полное уважение и к жизни брачной, это, между прочим, также совершенно ясно из ее строгих соборных определений против порицателей брака в лице брачных священнослужителей¹³⁶², требовавших от них безусловного безбрачия¹³⁶³, а также, из ее побуждений, которыми в сем случае она руководилась, и которые, между прочим, в 13 правиле Трульского Собора выражены так: «(Так поступаем), дабы мы не были принуждены сим образом

оскорбить, Богом установленный и Им, в Его присутствии, благословенный брак».

III. А что священнослужителям – пресвитерам и диаконам – не воспрещалось Церковью вступление в брак до рукоположения, а также, дозволялось сожителство с их женами и по рукоположении, это с несомненной очевидностью подтверждается, то прямо дозволяющими, то необходимо предполагающими и оправдывающими брачную жизнь священнослужителей правилами Поместных Соборов Анкирского¹³⁶⁴, Гангрского¹³⁶⁵, Неокессарийского¹³⁶⁶ и V Карфагенского¹³⁶⁷, в особенности же, направленным против ставшей узаконить у себя безусловное безбрачие духовенства Римской Церкви¹³⁶⁸, следующим правилом Шестого Вселенского Собора, которое читается так: «Поелику мы уведали, что в Римской Церкви в виде правила предано, чтобы те, которые имеют быти удостоены рукоположения во диакона или пресвитера, обязывались не сообщатися более со своими женами: то мы, последуя древнему правилу Апостольского благоустройства и порядка, соизволяем, чтобы сожитие священнослужителей по закону и впредь пребыло ненарушимым, отнюдь, не расторгая союза их с женами; и тако, аще кто явится достойным рукоположения в иподиакона, или во диакона, или во пресвитера, таковому, отнюдь, да не будет препятствием к возведению на таковую степень сожитие с законною супругою; и от него во время поставления да не требуется обязательства в том, что он удержится от законного сообщения с женою своею... Аще же кто, поступая вопреки Апостольским правилам, дерзнет кого-либо из священных, то есть пресвитеров, или диаконов, или иподиаконов, лишати союза и общения с законною женою: да будет извержен. Подобно и аще кто пресвитер, или диакон, под видом благоговения, изгонит жену свою: да будет отлучен от священнослужения, а пребывая непреклонным, да будет извержен»¹³⁶⁹.

Если же на Первом Вселенском Соборе было постановлено: «Великий Собор без изъятия положил, чтобы ни епископу, ни пресвитеру, ни диакону, и, вообще,

никому из находящихся в клире, не было позволено имети сожительствующую в доме жену, разве мать, или сестру, или те токмо лица, которые чужды всякого подозрения»¹³⁷⁰, то это постановление касалось не брачных или имеющих законных жен священнослужителей, а обрекших себя на безбрачие, но, между тем, содержавших у себя для сожительства чуждых жен, и этим производивших в других пагубный соблазн. В таком, именно, смысле объясняет сие правило св. Василий Великий, пиша по поводу его следующее: «Правило, изложенное Св. Отцами нашими на Никейском Соборе, ясно запрещает священнослужителям имети сожительствующих в доме жен. Безбрачие в том имеет свое достоинство, чтобы не имети общения с женским полом. Таким образом, аще кто, представляя себя девственником по имени, делом тожде творит, что и живущие с женами, тот являет о себе, яко домогается достоинства девства в имени, но безобразия сладострастия не оставил. Сего ради, следуя установлению Св. Отец, мы повелеваем священнослужителю (вне брака живущему) отлучатися от всякия жены, иначе да будет запрещенным в священнослужении»¹³⁷¹.

Если, кроме того, на V Карфагенском Соборе (419 г.) было «заблагорассуждено, чтобы поставленные во епископы, пресвитеры и диаконы, через самое посвящение обязанные узами чистоты, как прилично священникам Божиим, служащим при Божественных священнодействиях, воздержны были во всем: дабы от Апостолов преданное и от самая древности содержимое и мы подобно соблюдали», а также, «чтобы епископы, и пресвитеры, и диаконы, и все, прикасающиеся к святыням, хранили целомудрие и воздерживались от жен»¹³⁷², то смысл сих правил, и сам по себе понятный, еще точнее определен Трульским Собором, который, приняв их вместе с другими правилами Карфагенского Собора, по поводу их, определил следующее: «Знаем же, что и в Карфагене собравшиеся, имея попечение о чистоте жизни священнослужителей, положили, чтобы иподиаконы, прикасающиеся священным таинствам, и диаконы, и пресвитеры, в свои урочные времена воздерживались от

сожительниц своих. Таким образом, и от Апостолов преданное, и от самой древности соблюдаемое, и мы подобно да сохраним, зная, время, когда приступают к святыне, – подобает быти воздержными во всем, да возмогут получить от Бога в простоте просимое»¹³⁷³.

IV. Что, далее, тогда, как первый брак Церковь высоко чтит, второй брак был допускаем ею только из снисхождения к людской немощи, это легко усмотреть из принятых Шестым Вселенским Собором правил Поместных Соборов Неокессарийского¹³⁷⁴, Лаодикийского¹³⁷⁵, а также, св. Василия Великого¹³⁷⁶, по которым второбрачные признавались подлежащими покаянию и известного рода епитимии.

V. Что, наконец, второй брак почитался Церковью вовсе недопустимым по отношению к священнослужителям, это вполне видно, как из тех церковных правил, которыми, с одной стороны, им предоставлялось, если они были безбрачны, вступать в браки с безбрачными девами только до рукоположения, после которого уже это не дозволялось, так, в особенности, из тех, которыми, безусловно, в священнослужителях двоебрачие воспрещалось, вследствие чего, двоебрачные не должны были, как приниматься в клир, так и быть в нем терпимы, если бы случайно в нем оказались. Таковы, дозволяющие священнослужителям вступление в брак до рукоположения и воспрещающие таковое по рукоположении – 10-е правило Собора Анкирского, 1-е – Неокессарийского и 6-е – Трульского Собора, из коих последнее, более, по своему содержанию, полное, читается так: «Поелику в Апостольских правилах речено, яко из производимых в клир безбрачных, токмо чтецы и певцы могут вступати в брак: то и мы, соблюдая сие, определяем, да отныне ни иподиакон, ни диакон, ни пресвитер не имеет позволения, по совершении над ним рукоположения, вступати в брачное сожительство. Аще же дерзнет сие учинити, да будет извержен. Но, аще кто из поступающих в клир восхощет сочетатися с женою, по закону брака, таковой да творит сие прежде рукоположения во иподиакона, или в диакона, или в пресвитера»¹³⁷⁷.

О второбрации же, по отношению к священным лицам, в 12 правиле св. Василия Великого говорится следующее: «Двоеженцам правила совершенно возбраняют быти служителями Церкви». А Собор Трульский, положив разные временные наказания, по случаю нарушения сего древнецерковного правила, вот что, относительно сего, на дальнейшее время постановил: «Отныне определяем и возобновляем правила, которые гласят: кто по крещении двумя браками обязан был, или наложницу имел, также взявший в супружество вдову, или отверженную от супружества, или блудницу, или рабыню, или позорищную, не может быть, вообще, в списке священного чина»¹³⁷⁸.

§147. Общий, из предыдущего, вывод и замечания о дальнейшей судьбе учения о таинстве брака

Из всего вышесказанного становится очевидным и несомненным, что Церковь христианская, основываясь на учении Христовом и апостольском, издревле и непрерывно –

1. на брак своих членов христиан смотрела, как на предмет религиозно-нравственный, подлежащей полному ее ведению, и всегда почитала нужным освящать, и на самом деле освящала его через особенное таинственно-благодатное священнодействие, чтобы он по духу и силе был образом таинственно-благодатного и неразрывного союза Христа с Церковью.

2. Хотя Церковь всегда девство поставляла выше состояния брачного, но, в то же время, всегда высоко чтит брак, насколько он отвечал своему идеалу – союзу Христа с Церковью, и, именно, первый брак, почему –

3. ею этот брак, отнюдь, не воспрещался и священнослужителям, только бы он был совершаем до их рукоположения.

4. Но, что касается второго брака, то он Церковью был допускаем только из снисхождения к немощам человеческим, почему –

5. и был безусловно воспрещаем лицам священным.

Так учила о таинстве брака древневселенская Церковь, так продолжала учить, и доныне учит, строго хранящая все духовное ее наследие, Церковь Восточная. Но этого нельзя сказать относительно Церкви Западной, и, в сем случае, дозволившей себе сделать значительное отступление от учения и правил древневселенской Церкви. Удержав у себя таинство брака, и, вместе с тем, по-видимому, сохранив полное уважение к, освящаемому сим таинством, христианскому браку, она, в то же время, последний сочла вовсе не отвечающим достоинству священного сана и, вопреки прямому учению и правилам апостольским, безусловно, воспретила его для всех духовных лиц, чем, понятно, немало поколебала и подорвала важное и

высокое значение, как христианского брака, так и самого таинства брака, произведши этим неисчислимое множество нравственных зол, прежде всего, губительно отразившихся на ней же самой, а затем, и на всем западно-христианском мире.

Между тем, в три первые века христианства, в самой Римской Церкви существовал общий всем древним Церквам обычай предоставления лицам, поступающим в священническое звание, свободного избрания или однобрачия, или безбрачия, и никаких не предпринималось было ею в этот период открытых попыток к положительному преграждению для священнослужителей брачной жизни или к введению безусловного безбрачия в духовенстве. Только с IV века начались и, время от времени, стали с настойчивостью повторяться¹³⁷⁹ прямые и открытые попытки ее, в сем смысле, выражаясь в настойчивых требованиях от поступающих на священнослужение лиц, то положительного безбрачия, то полного воздержания от своих жен, при состоянии брачном. И эти попытки, как знаем, в непродолжительном времени встретили для себя в Шестом Вселенском Соборе такого рода сильную преграду, о которую, по-видимому, окончательно должны были сокрушиться. Потому что Собор сей, как сам говорит, узнав о том, что в Римской Церкви стал входить в силу закона небывалый обычай – требовать от поступающих на служение Церкви, но находящихся в браке лиц, брачного разлучения с их женами, совершенно отверг его, как несогласный с Апостольскими правилами, и для ограждения на дальнейшее время неприкосновенности сих правил, постановил: «Аще же кто, поступая вопреки Апостольским правилам, дерзнет кого-либо из священных, то есть пресвитеров, или диаконов, или иподиаконов, лишати союза и общения с законною женою, да будет извержен. Подобно и аще кто, пресвитер, или диакон, под видом благоговения, изгонит жену свою: да будет отлучен от священнослужения, а пребывая непреклонным, да будет извержен»¹³⁸⁰.

Но, несмотря на то, что на означенном Вселенском Соборе, вместе с пастырями всех Церквей, греческими, сирскими, африканскими, египетскими, арменскими и европейскими,

присутствовали и послы римского епископа, и определения его всецело были приняты, как тогдашним римским епископом Сергием, так и его преемниками, в Римской церкви не прекратились прежние попытки к введению безусловного безбрачия в духовенстве, а, напротив, переходя, как бы, по наследству с века в век, становились все более и более настойчивыми, насильственными и в средствах неразборчивыми, перестав действовать только тогда, когда ими достигнуто было желаемое. Достигнуто же это было после, сравнительно, снисходительно действовавших для сей цели двух Римских соборов (743 и 888 г.) и одного Аугсбургского (952 г.)¹³⁸¹, а также, Римских епископов Стефана VI (ум. 891 г.), Льва IX (ум. 1054 г.), Николая II (ум. 1061 г.) и Александра II (ум. 1073 г.)¹³⁸², только при грозном, ни перед чем не задумывавшемся папе Григории VII, который на соборе Римском 1074 г. безусловно потребовал от всех женатых священнослужителей, чтобы они совершенно и навсегда отказались или от своих жен, или от своего сана¹³⁸³, а на последующих двух Римских соборах, бывших в 1078 и 1083 годах, окончательно утвердил, оставшийся уже неизменным, закон о безусловном безбрачии духовенства в Римской Церкви¹³⁸⁴.

А насколько нецерковен и пагубен был этот закон, это самым делом показали невообразимые смуты и волнения, среди которых он вводился в жизнь¹³⁸⁵, громко раздававшиеся при этом отовсюду протесты и возгласы, что «Григорий – еретик, проповедует сумасбродное учение, забыл слова Господни: *не вси вмещают словесе сего... могий вместити, да вместит* (Мф. 19:11, 12) и апостольские: *аще не удержатся, да посягают: лучше бо есть женитися, нежели разжизатися* (1Кор. 7:9), насильно принуждает людей жить по-ангельски, восстает против естественного чина природы и дает полную свободу блуду и нечистоте»¹³⁸⁶, более же всего проистекшие отсюда для Западной Церкви самые печальные последствия, выразившиеся вскоре в крайней деморализации здешнего духовенства, а впоследствии, в возникновении и широком распространении в целых обществах христианских легких взглядов на брак, что, в свою очередь, в дальнейшем своем

развитии привело многих к совершенному игнорированию или отрицанию церковного брака и замене его, так называемым, гражданским браком.

Уже лютеранство, возникшее из крайнего отрицания в Западной Церкви не одного незаконного и несправедливого, а и многого вполне законного и священного, совершенно легко отнеслось к христианскому браку, отказав ему, вопреки ясному учению ап. Павла, в религиозно-таинственном значении и, низведши, вместе с тем, таинственное священнодействие брака на степень простого обряда, через который, по сознанию самих пасторов, ничего благодатного не может быть сообщено брачующимся, а только последними может и должно быть пред ними засвидетельствовано, что они по взаимному согласию обязались жить по установленному Богом браку. Воспитавшиеся же, под влиянием этого же антагонизма в Церкви, некоторые государства сделали в сем направлении еще шаг вперед и пришли к введению у себя уже, всецело отрешенного от всякой религиозной обрядности, чисто гражданского или нотариально-юридического брака, представляющего собою самое прискорбное и, нисколько не оправдываемое явление, не только с христианской, но и с естественно-религиозной и даже здраво-юридической точки зрения. Ибо кому не известно, что, по внутреннему своему существу, брак вовсе не есть основанный на чисто внешних обязательствах взаимный, между брачующимися лицами, договор, а есть, напротив, зиждущийся на основах полного взаимного чистого сочувствия и доверия, чисто свободный, духовно-нравственный и религиозный союз, вследствие чего, он, что понятно само собой, составляет область, стоящую совершенно вне круга, обнимающих собою нравственность только совне, гражданских законов и ведения такого же суда? Это, тем более, нужно сказать, относительно истинно-христианского брака, представляющего собою еще более глубокий и сокровенный духовно-нравственный и религиозный союз, так как он предназначен быть образом таинственно-благодатного союза Христа с Церковью. Чем же может быть оправдано означенное вмешательство гражданской власти в заключение христианских браков? Может быть тем, что

здесь есть и сторона, подлежащая ведению гражданской власти, а, именно, согласие или несогласие заключенного брака с существующими в государстве законами? Но, если бы было так, то в сем случае достаточно бы было нотариусам или мировым судьям, к которым являются брачующиеся, объявить только, что их браку препятствует или не препятствует закон, а не давать самую законную санкцию их браку, делающую в глазах их уже совершенно излишним церковное освящение брака.

Но, может быть, этим думалось более упрочивать брак, и на самом деле он более упрочивается, получая в основу и охрану для себя – юридическую форму закона, силу и власть государственную? Нисколько. Потому что в основу и охрану брачной жизни полагать не зиждительные духовно- и религиозно-нравственные начала любви, совести и долга, а одни внешне-юридические обязательства, не молитвенное благословение посредника Божия – священника, а подпись на брачном юридическом акте посредника гражданской власти – нотариуса или мирового судьи, не духовно-благодатную силу Божию, испрашиваемую и подаваемую брачующимся в таинстве, а, обещаемую им, в случае нужды, принудительную силу власти гражданской, одним словом, полагать в основу брака авторитет не Божественный, а человеческий – это значит не упрочивать и укреплять брачные союзы, а, скорее, их ослаблять и подрывать, это значит не возвышать брак, а, скорее, принижать и профанировать, ставя его заодно с какой-нибудь имущественной или промышленной сделкой. Подрывать же христианское значение брака, присовокупим, значит подрывать не одни только основы Церкви, но и государства, зиждущегося на прочности семейной жизни.

Впрочем, может быть всего этого не имелось в виду и не предвиделось установителями гражданских браков; но, во всяком случае, неоспоримо то, что они руководились не здравым и беспристрастным взглядом, а крайним антагонизмом против Церкви Западной, и, что этот антагонизм завел их слишком далеко, попустив им наложить руки и на то, что

подлежит Богу, а не кесареви, и, через это, соделав их повинными в действии, носящем название святотатства.

Церковь, поэтому, Восточная, никогда не знавшая и доселе не знающая других браков, кроме заключаемых с ее ведома и совершаемых ею через Богоустановленное для сего таинство¹³⁸⁷, не может не смотреть со скорбью на появление в христианских обществах, так называемых, гражданских браков, а, вместе с тем, не может не посетовать и о тех, со стороны Западной Церкви представленных поводах, которые послужили к возникновению сего, столь прискорбного, антицерковного явления.

Примечания

¹ - Orat. 31 (theolog. 5). n. 25.

² - De Spirit, sanet, c. 14. sub fin.

³ - In Ioann, tractat. XXXI. n. 5. Можно заметить, что некоторые из Учителей, как, например, св. Григорий Нисский (Orat. In diem natal, opp. T. III. p. 341. ed. Paris. 1638), причину не скорого пришествия Спасителя полагали в необходимости приведения людей до осознания своих греховных недугов для более благоплодного их уврачевания, а другие, как, например, Евфимий Зигабен (Panopl. Par. 7. Tit. 7) и св. Димитрий Ростовский (соч., часть 3, стр. 101), видели ее в необходимости для человечества нравственно созреть до того, чтобы могла произойти из него Святая Дева, имевшая родить Спасителя мира.

⁴ - См. Raymundi Martini – Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos, pars. 2. c. 7; pars. 3. c. 8. n. 4. ed. Lips. 1687 г. В таком же смысле понимали и объясняли все иудейские учения и обетование Божие Аврааму, Исааку и Иакову (см. Petr. Huetii Demonstr. Evang. propos. VIII, p. 7. pag. 569. Lips. 1703).

⁵ - Raymund. Martini – Pugio fidei advers. Mauros et Judeos. Pars. 2. c. 4. n. 11 et 12.

⁶ - См. Huetii Demonstratio evangelic, p. 343. edit. Francof. 1722.

⁷ - Подтверждением сему служит, между прочим, то, что во время пришествия Христова иудеи Мессию, по преимуществу, называли сыном Давидовым (Мф. 12:23; 20:30; 21:9 и 15; 22:42).

⁸ - См. Huetii-Demonstrat. evangelie. proposit. 7. n. 14. p. 345, 349 et 353. Raymund. Martin Pug. advers. jud. pars. 2. dist. 1. c. 7. p. 527; dist. 3. c. 3. p. 675; pars. 3. dist. 1. c. 10. p. 537.

⁹ - Подобное же содержание и псалма 71-го.

¹⁰ - См. Thesaurus theologiae-philolog. T. II. p. 248. ed. 1702.

¹¹ - В пользу такого чтения этого места, против которого восстают некоторые позднейшие и христианские экзегеты, говорят древние переводы 70-ти и другие, а также

свидетельство некоторых раввинов о мазоре, что в лучших списках находится такое же чтение (См. Huetii – Demonstr. evangel, p. 595. ed. 1722).

¹² - И в псалме 68-м изображается безвинно ненавидимый, и, за свою ревность по Боге преследуемый нечестивыми, страдалец, черты которого, как видно из Новозаветного Откровения (Ин. 2:17; 15:25), относились не только к Давиду, но и к Мессии.

¹³ - В подобных пророческих местах под Давидом древними иудейскими толковниками разумелся Мессия. См. Raymundi Martini – Pugio fidei pars. 3. dist. 3. c. 16. n. 40.

¹⁴ - И древние иудеи видели в 11-ой гл. ст. 1. Ис. пророчество о Мессии. См. Thesaur. theology, philolog. p. 1015. ed. 1701.

¹⁵ - В пользу такого смысла 14-го стиха 7-ой главы прямо говорит понимание самим пророком рождения от Девы Эммануила, в смысле необычайного знамения Божия (Ис. 7:11), а также наименование им, Имевшей родить это необычайное Лицо – Алма, как в Писании, обыкновенно, называется Дева (См. Быт. 24:43; Исх. 2:8; Ис. 17:26; Песн. 1:2; 6:7; Притч. 30:19). Можно заметить, что древним иудеям не чуждо было прямое верование в необычайное происхождение Мессии, а, именно, рождение Его без отца (Raymundi Martini Pugio fidei advers. Judaeos, p. 759. ed. 1687). Позднейшие раввины, под Сыном, имевшим родиться от Девы (Ис. 7:14), стали разуметь, то Езекию, то другого какого-либо сына Ахаза, то сына самого Исаии. Но против этого прямо говорят божественные свойства, приписанные этому сыну и не приложимые ни к какому из царей земных (Ис. 9:6). См. Raymund. Martin. Pugio fid. p. 746, ed. 1687).

¹⁶ - Таким же безропотным страдальцем изображается Мессия в гл. 50 ст. 6, где Он представляется, говорящим: «Я предал хребет Мой бьющим и ланиты Мои поражающим; лица Моего не закрывал от поруганий и оплевания».

¹⁷ - В 53 гл. Исаии видели пророчество о Мессии и все древнейшие учителя иудейской синагоги (См. Thesaurus theolog.

philology. T. I p. 777 et 778. ed. 1701).

¹⁸ - Что древняя иудейская церковь признавала здесь пророчество о Мессии, это видно из евангельской истории о волхвах, пришедших в Иерусалим для поклонения родившемуся царю иудейскому и обратившихся к Ироду с вопросом, где родился этот царь, и, из последовавшего, со стороны первосвященников и книжников, на это ответа, на основании означенных слов пр. Михея (Мих. 2:1–5).

¹⁹ - Свидетельств. веров. древн. иудеев в пророчество здесь о Мессии – См. Thesaurus theolog. philologic. T. I. p. 832. ed 1701.

²⁰ - О веровании древних иудеев в пророчество Иезекииля о Мессии – См. Thesaurus theology, philolog. T. 1. p. 1043. ed. 1701.

²¹ - Под, виденным Даниилом царем, подобным сыну человеческому, и древние иудеи разумели Мессию. См. Thesaurus theologic. philolog . T. I. p. 889. ed. 1701.

²² - Седмины здесь не иначе следует понимать, как, в усвояемом им, самим же Писанием (Лев. 25:31; Быт. 29:28) смысле седмилетий. Седмины же другого рода в Писании прямо называются седминами дней (Иез. 45:21; Дан. 10:2, 3). Между тем, седмин в последнем смысле нельзя понимать и потому, что в течение семи седмин дней никак не мог обстроиться и восстановиться город.

²³ - Указом же таковым, как известно, был указ, данный на имя Неемии Артаксерксом Лонгиманом (Неем. 2:1) в двадцатый год его царствования; так как этот один только указ и давал иудеям право на воссоздание Иерусалима, тогда как другими, бывшими после пророчества Данилова тремя указами, а, именно, указами – Кира (1Ездр. 6:3), Дария (1Ездр. 6:1) и самого Артаксеркса Лонгимана на имя Ездры (1Ездр. 7:12), дозволялось иудеям только создание и посещение Иерусалимского храма. Двадцатый же год царствования Артаксеркса Лонгимана, если принять во внимание то несомненное историческое обстоятельство, что Ксеркс напал на греков в первый год 75 олимпиады, а на шестом году после

сего, т. е. на 3 году 76 олимпиады, сделал соправителем своим Артаксеркса Лонгимана, будет равняться по летосчислению греческому 3 году 81 олимпиады, или по летосчислению римскому – 299 году от основания Рима, а по нашему – 453 году до Рождества Христова.

²⁴ - Что и древнеиудейское предание в пророчестве Данииловом о седмицах видало пророчество мессианское, смотр. Raymundi Martinii – *Pugio fidei*, pars. 3. dist. 3. с. 16. n. 39. ed. 1687.

²⁵ - Относительно верований древних иудеев в мессианское, здесь, пророчество, смотр. Raymundi Martinii. p. 841 et 842.

²⁶ - Что древнеиудейское предание в этом Пронзенном видало Мессию, это видно из талмудов иерусалимского и вавилонского, из коих – в первом высказывается только сомнение о том, о самом ли Мессии или о собственном нечестии плачут племена, а во втором – то же повторяется, только с прибавлением к Мессии слова: сына Иосифова.

²⁷ - И древнеиудейские раввины, означенные пророчества относили к Мессии, смотр. Raymundi Martinii – *Pugio fid.* p. 376 et 383. ed. 1682.

²⁸ - Стоит заметить, что некоторые из древнейших Отцов и Писателей церковных учили, что во всем роде человеческом всегда присутствовало и благотворно действовало Слово, благодаря чему и были в нем лучшие люди (философы, поэты и законодатели), обладавшие некоторыми долями истины, которая подготовляла и влекла их к полной и целостной истине Христовой (Смотр. Иуст. Apolog. 2. n. 8, 10, 13. Ирин. Contr. haeres, lib. 111. с. 18. n. 1. Клим. Алекс. Strom. lib. I. с. 17–19. Ориг. Contr. Cels. lib. VI. n. 78).

²⁹ - Плутарх. De Isis et Osiris, n. 27 et 55. ed. Paris 1868. Здесь нельзя не приметить некоторых следов первообетования Божия о положении вражды между змием и женою, между семенем одного и семенем другой, пока, наконец, семя жены не поразит во главу змия, при оставлении последнему возможности только жалить себя в пяту (Быт. 3:15). Можно

заметить, что и арабы, как удостоверяет позднейший ученый Булэн-Вилльер, автор жизни Магомета, на основании древних преданий, ожидали Избавителя, Который имел явиться для избавления народов (*Vie de Magomet, livr. II. p. 194*).

³⁰ - Перев. Коссовича. См. Варш. универс, извест. 1883 г. № 1 стр. 13 и 20.

³¹ - *Plat. opp. ed. Lips. 1818. t. IV. p. 67 et 68.* перев. Карп. 1863 г. ч. 2. стр. 480 и 481.

³² - Плутарх. *De Isis et Osiris, n. 46 et 47 ed. Paris. 1868.*

³³ - См. Религ. древн. мира. Архим. Хрисанфа. 1873 г. т. I. стр. 295.

³⁴ - Смотр. August. Nicol. *Etud. philosoph. sur. christ. livr. II. c. 4. p. 129.* Можно заметить, что подобное верование и чаяние было встречено Гумбольдтом и у американцев, а, именно, в, сохранившемся у мексиканцев, некотором древнем пророчестве, внушавшем им надежду на пришествие какого-то благодетельного преобразователя, имевшего заменить жестокосердные жертвоприношения жертвами невинными, а также в символических изображениях на мексиканских памятниках большого полосатого змия, поражаемого, и в куски растерзываемого великим Духом или олицетворенным Солнцем, соответствующим Кришне индийцев или Митре персов (*Vue des Cordillieres. T. I. p. 235, 265*).

³⁵ - Cicer. *De divinat, lib. II. c. 54.*

³⁶ - Вот самые слова Виргилиевы: «Последний век кумейских откровений (Сивиллы кумейской) уже наступает. Великий порядок веков снова начинается... вот новая отрасль ниспосылается с высоты небес. Пусть же этот родившийся младенец, которым прекратится век железный и восстановлен будет золотой век для всего мира, будет предметом твоей нежной заботливости, целомудренная Люциния... В твое, Поллион, консульство откроется величие нового века, и, если останутся еще следы беззаконий наших, то, по крайней мере, вся земля освободится от, постоянно гнетущего ее, страха. Он получит жизнь божественную, увидит всех, между небожителями, героев и сам будет виден ими и будет управлять

миром, умиротворив его властью Своего Отца... Итак, иди для славы, уже время наступило, возлюбленный сын неба, великая отрасль Юпитера! Смотри, как земной шар колеблется, земля, и море, и глубокое небо волнуются; смотри, как все восторгается пред наступлением новой эры» (Pollio. Eclog. VI. opp. Virgil. Argent. 1808. p. 16).

³⁷ - Hist. lib. V. c. 13.

³⁸ - De 12. Caesar, ed Londini. 1718. lib. VIII. p. 510.

³⁹ - De bello judaico. lib. 111. c. 28. et lib. IV. c. 31.

⁴⁰ - См. Tirini comment. ed. 1730. Т. 1. p. 29. Феодорит. толков, на 9 гл. Даниила. Тв. св. отц. 1857 г. кн. 1. стр. 183.

⁴¹ - Можно также заметить, что этот памятник всегда был и будет способен в ничто обратить, всякого рода, противоположные воззрения на Лицо Иисуса Христа, вроде тех, которых держались древние эвионеи или же позднейшие рационалисты, подобные Штраусу, Ренану и т. п.

⁴² - См. Тертул. De corona milit. c. 3.

⁴³ - См. Т. I. § 13.

⁴⁴ - Там же.

⁴⁵ - Там же.

⁴⁶ - Contr. Haeres. lib. I. c. 10. n. 1 et 2.

⁴⁷ - De praescript. advers. haeres, c. 9.

⁴⁸ - De princip. Praefat. n. 4. Можно заметить, что и в Символе апостольских постановлений Иисус Христос исповедуется Единородным Сыном Бога Отца, перворожденным всея твари... Который в последок дней сошел с небес, принял плоти и родился от Девы... и приидет в конце века судить живых и мертвых, и царствию Его не будет конца. (Constit. apost. VII. 41).

⁴⁹ - Строгими докетами были, собственно, сирийские гностики; но докетизм, более или менее утонченный, не был чужд валентинианам, офитам, маркионитам и другим гностикам, по воззрению которых Иисус Христос по Своему человечеству ничего не имел общего с родом человеческим.

⁵⁰ - Можно, поэтому, заметить, какой странной и нелепой должна быть признана попытка некоторых позднейших рационалистов доказать, что, будто бы, идеи единства Божеского и человеческого во Христе на первых порах в христианской Церкви вовсе не было, и что, будто бы, она возникла только в лжехристианских ересьях и оттуда уже, впоследствии, в период Никейский, перешла в христианскую Церковь. Не говоря уже о том, что против этого – вся история, мы скажем, что означенная идея даже вовсе не могла возникнуть из древнеязыческих религиозных воззрений, потому что все они страдали совершенно исключаящим ее недугом, то дуализма, то пантеизма. Из еллинизма, возводившего людей в олимпийских богов, могла образоваться, разве только, европейская идея обожествленного человека, равно, как из допускающего одни случайные боговоплощения браминизма могла возникнуть только докетическая идея Боговоплощения призрачного, но, отнюдь, не идея, возвещенная христианством действительного единства Божеского и человеческого во Христе.

⁵¹ - Epist. S. Barnab. c. 6.

⁵² - Ibid. c. 5.

⁵³ - Ibid. c. 6.

⁵⁴ - Ibid. c. 12.

⁵⁵ - Ibid. c. 5 et 7.

⁵⁶ - Epist. 1. ad Corinth, c. 36.

⁵⁷ - Ibid. c. 20, 50 et 59.

⁵⁸ - Epist. 2. ad Cor. c. 1.

⁵⁹ - Epist. 1. ad Cor. c. 32.

⁶⁰ - Ibid. c. 49.

⁶¹ - Ibid. c. 16.

⁶² - Ibid. c. 49.

⁶³ - Ibid. c. 2.

⁶⁴ - Ibid. c. 12. Можно заметить, что такое же представление о воплотившемся в последнее время предвечном Сыне Божиим, как об одном и том же Лице, символически выражено у

св. Ерма (Pastor vis. 3. с. 12), под образом положенного в основание башни (Церкви) камня (Иисуса Христа), который древнее всего, и в котором только в последние дни высечена была дверь для входа в башню.

⁶⁵ - Polic. epist. ad philip. с. 12.

⁶⁶ - Ibid. с. 7.

⁶⁷ - Epist. ad philip. с. 1.

⁶⁸ - Ad Magnes, с. 8.

⁶⁹ - Ad Ephes. с. 4 et 20. Ad Trall. с. 3.

⁷⁰ - Ad Ephes. с. 15 et 18. Ad Roman. с. 3.

⁷¹ - Ad Smyrn. с. 4.

⁷² - Ad Trall. с. 9.

⁷³ - Ad Ephes. с. 7

⁷⁴ - Ad Ephes. с. 20. Ad Roman. с. 7.

⁷⁵ - Ad Polic. с. 3

⁷⁶ - Можно заметить, что эта же мысль о Христе была присуща и Автору послания к Диогнету. Так как он, представляя, посланного Богом в мир для искупления людей Христа, то Словом и Сыном Божиим, то Богом, Творцом, Царем и Правителем мира (Ad Diogn. с. 7–9), в то же время, усвояет Ему самоуничтожение, и страдания Его за нас, как невинного – за виновных, как праведного – за грешников (Ibid. с. 9).

⁷⁷ - Dialog, с. 105.

⁷⁸ - Ibid. с. 128.

⁷⁹ - Ibid. с. 48.

⁸⁰ - Apolog. I. n. 33.

⁸¹ - Apolog. II. n. 10.

⁸² - Dialog, с. 68.

⁸³ - Apolog. II. n. 13.

⁸⁴ - Apolog. II. n. 10.

⁸⁵ - Dialog, с. 68.

⁸⁶ - Ibid. с. 49.

⁸⁷ - Contr. haeres, lib. II. с. 28. n. 6; с. 13. n. 8.

⁸⁸ - Ibid. с. 25. n. 3.

⁸⁹ - Ibid. lib. IV. c. 28. n. 2; lib. II. c. 17. n. 7.

⁹⁰ - Ibid. lib. III. c. 19. n. 2.

⁹¹ - Ibid. n. 3.

⁹² - Ibid. lib. IV. c. 6. n. 6.

⁹³ - Contr. haeres, lib. III. c. 18. n. 1 et 2.

⁹⁴ - Ibid. lib. V. c. 1. n. 1.

⁹⁵ - Ibid. lib. III. c. 18. n. 7.

⁹⁶ - Ibid. lib. V. c. 1. n. 1.

⁹⁷ - Ibid. lib. IV. c. 7. n. 7.

⁹⁸ - Ibid. lib. III. c. 18. n. 7.

⁹⁹ - Ibid. lib. IV. c. 33. n. 5.

¹⁰⁰ - Contr. Noët. c. 15.

¹⁰¹ - Contr. Beron. fragm. n. 1. Galland. Biblioth. Patr. ed. Venet. T. II. p. 466.

¹⁰² - Возможность воплощения Сына Божия он обосновывает, подобно Иринею, на близком отношении к людям Сына, по образу Которого был создан человек (De anim. c. 10–20); на возражения же, что, будто бы, недостойно Божества рождаться и страдать, отвечает тем, что ничего нет унижительного и постыдного в том, в чем проявилась безграничная, к человеку, любовь Божия (De carn. Christ. c. 4).

¹⁰³ - Если бы, по Тертуллиану, воплощение Сына Божия было призрачно, то нужно бы было приписать Ему обман, а это унижительнее воплощения (De carn. Christ. c. 5.).

¹⁰⁴ - Advers. Prax. c. 27.

¹⁰⁵ - Serm. Comment. In Math. n. 90. In epist. Ad Galat. lib. I.

¹⁰⁶ - Впрочем, нужно заметить, что при этом не следует терять из виду того, что Ориген, руководясь своей гипотезой предсуществования душ, и душу Иисуса Христа считал предсуществовавшей, но, с тем различием ее от других человеческих душ, что она не отпала от Бога и была совершенно чуждой всякого греха (Comment. In Johan. T. XX. n. 17. De princ. lib. II. c. 6. n. 3–6; lib. IV. n. 31). Кроме того, он, хотя тело Христово, наравне с душой, признавал действительным, а не призрачным (In Luc. homil. 14 et 17), но ему приписывал

особенную способность в одно время являться таким, а в другое – иным (Contr. Cels. lib. VI. n. 76. In Genes. homil. 1). По Клименту Александрийскому, можно заметить, хотя тело Христово тоже было действительным, а не призрачным, но было совершенно бесчувственно и бесстрастно, потому что в нем не было человеческой души, а, вместо нее, в нем было одно бесстрастное Божество (Strom. VI, 774; II, 470; III, 538).

¹⁰⁷ - De princip. lib. II. c. 6. n. 6. Contr. Cels. lib. VI. n. 18.

¹⁰⁸ - Ibid. lib. II. c. 6. n. 3.

¹⁰⁹ - De Symeon et Anna. n. 11.

¹¹⁰ - De idol, vanit. c. 11. De orat. Domin. c. 9.

¹¹¹ - Epist. ad Paul. Samosat.

¹¹² - Euseb. eccles. hist. lib. VII: c. 27, 28 et 30.

¹¹³ - См. Канонич. прав. св. апостол. и собор. стр. 1.

¹¹⁴ - Так, например, учили: св. Иларий (De Trinit. IX, 3), Василий Вел. (к монаху Урвикию. Тв. св. отц. XI, 214 и 215) и Златоуст (In Ioann. homil. XI. n. 2).

¹¹⁵ - Orat. 1. Contr. arian. n. 5. De decret. nic. synod. 19. 20 et 32.

¹¹⁶ - Advers. Apollinar. lib. 1. n. 13 et 14.

¹¹⁷ - Ibid. n. 15.

¹¹⁸ - De incarn. et contr. arian. n. 21.

¹¹⁹ - In annunt. Deiparae. n. 2. Сравн. Comment. in Ps. 21.
vers. 21.

¹²⁰ - Advers. Apollin. lib II. n. 8.

¹²¹ - Ibid. lib. I. n. 7.

¹²² - Ibid. n. 16.

¹²³ - Слово на преобр. Господ. Твор. Св. Отц. XIII. стр. 158., сравн. 154.

¹²⁴ - Григ. Богосл. посл. I. к Калед. Тв. Св. Отц. т. IV. стр. 203.

¹²⁵ - Григ. Богосл. там же, стр. 200.

¹²⁶ - Св. Григ. Нисск. Contr. Eunom. Orat. II. Opp. T II. p. 483 ed. Morel.

¹²⁷ - Григ. Богосл. Посл. I. к Калед. Тв. Св. Отц. t. IV. стр. 204.

¹²⁸ - Там же, стр. 204 и 205.

¹²⁹ - Григ. Нисск. Apud Agathon. in epist. ad Imperat, cit. in 6 synod, act. 4. p. 45 et 65. ed. Binii.

¹³⁰ - Григ. Богосл. Посл. I. к Калед. Тв. Св. Отц. IV. стр. 197.

¹³¹ - Григ. Нисск. In Christ. resurr. orat. 1. p. 392. T. III. ed. Morel.

¹³² - Посл. к Каледонию I. Твор. Св. Отц. t. IV стр. 198 и 199.

¹³³ - Так же, стр. 197 и 198. Григ. Нисск. Epist. ad Theophil. alex. opp. T. II. p. 697. ed. 1615; Contr. Eunom. orat. IV. p. 583 ed. Morel.

¹³⁴ - Афанас. Ad Antioch. n. 7.

¹³⁵ - Смотр. Книг. прав. св. апостол. и собор. 1843 г. стр. 1 и 2.

¹³⁶ - Binii concil. T. 1. p. 667.

¹³⁷ - Act. V. oecum. synod. Binii concil. T. IV. p. 243.

¹³⁸ - Смотр. Nestor. epist. ad Cyrill. Nestorii anathematismi. Binii. concil. ephes. T. II. p. 163 et 218.

¹³⁹ - Cyrill. epist. 2. ad Nestor. Binii consil. ephes. T. II. p. 164.

¹⁴⁰ - Exempl. epist. Cyrill. ad Nestor. de excommunic. Binii consil. T. II. p. 213.

¹⁴¹ - Athanas. ex lib. de incarnat. Binii concil. ephes. T. II. p. 57. Cyrill. defens. Ibid. p. 457.

¹⁴² - Cyrill. epist. ad Acac. Binii concil. ephes. T. II. p. 606.

¹⁴³ - Ibid. p. 606–610.

¹⁴⁴ - Binii concil. chalcedon. act. I. T. III. p. 122 et 123

¹⁴⁵ - Ibid. p. 61.

¹⁴⁶ - Ibid. p. 17–20, 23, 30, 36.

¹⁴⁷ - См. Книг. Прав. апост. и собор, изд. 1843 г. стр. 3.

Можно заметить, что это же самое учение в Символе, известном под именем св. Афанасия Великого, формулируется так: «Есть Православная вера, да веруем и исповедуем, яко Господь Иисус Христос, Сын Божий – Бог и человек есть. Бог, от

существа Отца прежде век рожденный, и человек, от существа матерня во времена рожденный; совершенный Бог и совершенный человек, от души словесныя и человеческия плоти состояй, иже аще Бог есть и человек, обаче не два, но един есть Христос, – един не слиянием естеств, но единством ипостаси».

¹⁴⁸ - Epist. Sophron. ad Serg. Binii concil. constantinop. 2 universal. act. XI. T. V. p. 158.

¹⁴⁹ - Disput. cum. pyrr. opp. T. II. Patr. Curs. compl. graec. T. 91. col. 287.

¹⁵⁰ - Binii concil. lateran. 649 sub. Martin. T. IV. p. 685.

¹⁵¹ - Такая политика, впрочем, была не новой. Ей следовали более или менее, то благоразумно, то не благоразумно, хотя безуспешно, и прежние императоры, как то: Василиск, издавший в пользу монофизитизма сопровождаемый насилиями, но, впоследствии, отмененный эдикт; Зенон, издавший примирительный эдикт *ἐνотικόν*; Анастасий, уничтоживший акты Халкидонского Собора и, посредством насилия, заставивший православных принять монофизитизм, а также и Юстиниан Великий, стремившийся к примирению православных с монофизитами посредством одних мирных и благоразумных мер, из коих более важны: его указ о церковном употреблении выражения – распялся за нас один от Св. Троицы, – указ о трех главах с осуждением Феодора Монсуетского, несторианских сочинений Феодорита Кирского и Ивы Эдесского, а затем созвание по сему поводу самого Пятого Собора Вселенского.

¹⁵² - Binii concil. constantinopol. 2. univers., act. XII. T. V. p. 194.

¹⁵³ - Epist. Agathon. et rom. synod. Binii concil. constantinop. 2 imivers., act. IV. T. V. p. 62.

¹⁵⁴ - Книг. Прав. апост. и собор. изд. 1843. стр. 4.

¹⁵⁵ - Можно заметить, что из неупомянутых нами Учителей после 4-го века с особенной ясностью, как об ипостасном, так и не слитном соединении естеств во Христе учили еще: бл. Августин (De civit. X, 27. Enchirid. c. 35; Contr. serm. arian. n. 6) Исидор Пелусиот (Epist. lib. I. ep. 419), Феодорит (Decret. divin. c.

15; epist. 151. in Ephes. II, 7. Разговор, между Еранист. и правосл. Хр. Чтен. 1846 г. ч. I. стр. 352 и 353, Анастасий Синаит(Odhg с. 9) и Леонтий Византийский (Contr. Nest, et Eut. In resp. ad argum. Sever.).

156 - De fid. Orthodox. lib. III. с. 2.

157 - Ibidem.

158 - Ibid. с. 13, 14 et 15.

159 - Ibid. с. 3.

160 - Ibid. с. 4.

161 - Ibid. с. 3.

162 - Ibid. с. 3.

163 - Ibid. с. 9.

164 - Ibid. с. 2.

165 - Ibid. с. 26 et 27.

166 - Ibid. lib. IV. с. 2.

167 - Ibid. lib. III. с. 7.

168 - Ibid. с. 15 et 17.

169 - Ibid. с. 3. et 14.

170 - Ibid. с. 15.

171 - Ibid. с. 4.

172 - Ibid. с. 8.

173 - См. Правосл. Испов. ч. I. вопр. 38.

174 - В Западной Церкви во второй половине VIII века возникла было, по подобию несторианской ереси, адопцианская, которая, резко отделяя человеческую, во Христе, природу от Божеской, настаивала на том, что Христос по человечеству стал только усыновленным, тогда как по Божеству был истинным Сыном Божиим. Но она не имела больших вредных последствий, и сам главный ее виновник Феликс, после вразумления на Ахенском соборе, от нее отказался.

175 - См. т. 1. § 13.

176 - De praescript. haeres, с. 13. De virgin. veland. с. 1.

177 - De princip. Praefat. n. 4.

178 - См. Ирин. *Advers. Haeres. lib. I. c. 25. n. 1; lib. I. c. 26. n. 1; lib. V. c. 1. n. 3.*

179 - *Ad Ephes. c. 18 et 19.*

180 - *Apolog. 1. n. 33.*

181 - *Advers. Haeres. lib. III. c. 21. n. 5.*

182 - *Ibid. n. 10.*

183 - *De carn. Christ, c. 17.* Можно заметить, что Ориген, ввиду возражений Цельса, считавшего вовсе невозможным и немыслимым безмужнее рождение Христа от Девы, между прочим, указывал на то, что, по мнению самых древнейших многих языческих мыслителей, тело всегда должно соответствовать качествам и нравственному достоинству души, и, что поэтому, так как душа Христова, по своей святости, была необыкновенная душа, то и тело для нее должно было быть необыкновенное, рожденное для этого особеннейшим образом. В оправдание же возможности подобного рождения, Ориген ссылаясь на особеннейший способ происхождения первых людей, ясно показывающий, что и, независимо от обыкновенного рождения, есть у Бога способы, через которые Он может произвести человека на свет (*Contr. Cels. lib. I. n. 28*).

184 - *De Simeon. et. Ann. n 2, 5 et 9.*

185 - *De theolog. et incarnat. contr. Beron. n. 8. Biblioth. veter. Patr. Goland. T. II. p. 469.*

186 - *In Christ. Natal. n. 4.*

187 - *Demonstr. evangel. III, 2.*

188 - *Catech. 4 n. 5.*

189 - *In diem natal. Opp. edit. Morel. T. III p. 344.*

190 - *Carm. II, 196.*

191 - *Epist. ad Flav. Binii concil. Chalced. T. III. p. 214.*

192 - *Iu Luc. c. 1. v. 48.*

193 - *Haeres. 78. n. 5 et 8. Exposit. fid. catholic, n. 15. Ancorat. 121.*

194 - *Dialog. 1. n. 20.*

195 - *De incarn. 1, 4.*

196 - *Homil. in Nestor. Binii concil. Ephes. T. II. p. 306.*

¹⁹⁷ - Таковых мнений держались некоторые из последователей Аполлинария, Евномий и Гелвидий с последователями, а также секта антидикомарианитов (Eriphan. Haeres. 78).

¹⁹⁸ - Геннад. De eccles. dogm. с. 69.

¹⁹⁹ - Амврос. De instit. Virgin, с. 5.

²⁰⁰ - Епиф. Haeres. 73.

²⁰¹ - Амврос. De instit. virg. с. 8. n. 52. Дамаск. De fid. Orthodox. lib. IV. с. 14.

²⁰² - Август. De virgin. с. 4.

²⁰³ - Амврос. De instit. Virgin. с. 6. Дамаск. De fid. orthodox, lib. IV с. 14.

²⁰⁴ - Злат. In Matth. homil. V. n. 3. Иероним. Ad Helvid. См. Библиот. тв. св. отц. и уч. запад. кн. VI. тв. Иерон. ч. IV. стр. 102.

²⁰⁵ - Златоуст. In Matth. homil. V. n. 3. Амврос. De instit. virgin, с. 5. Исид. Пелус. lib. I. epist. 18.

²⁰⁶ - Иероним. In Matth comment. lib. I. cap. 2.

²⁰⁷ - Епиф. Haeres. 28 et 78. Амврос. De instit. virgin, с. 6.

²⁰⁸ - Binii concil. T. I. p. 700.

²⁰⁹ - Homil. ephes. in Nestor. Binii concil. ephes. para. II. act. 1. T. II. p. 306 et. 307.

²¹⁰ - Книг. Прав. апост. и собор. стр. 3.

²¹¹ - См. Binii concil. quint, univ. Constantinop. collat. VIII. T. IV. p. 291.

²¹² - Кн. Прав. апост. о собор. стр. 62. изд. 1843.

²¹³ - Epist. ad ephes. с. 18.

²¹⁴ - Advers. haeres, lib. III. с. 21. n. 10.

²¹⁵ - Advers. Prax. с. 27.

²¹⁶ - Socrat. hist. eccles. lib. VII. с. 32.

²¹⁷ - В нынешнем Руфиновом переводе этого комментария нельзя найти означенного слова, но оно могло иметь в нем место при учении Оригеновом об ипостасном единении двух естеств в Лице Христа.

²¹⁸ - Epist. ad Paul. Samosat.

- 219 - Theodoret. eccles. hist. lib. I. c. 4.
- 220 - Contr. arian. orat. 3. n. 29.
- 221 - Catech. 10. n. 19.
- 222 - Слово на преображ. твор. св. отц. XIII, 154.
- 223 - Послание к Кледон. 1. тв. св. отц. IV, 197.
- 224 - Epist. ad Eustath. et Ambros. opp. T, III. p. 660. ed. Morel.

Можно заметить, что Юлиан упрекал христиан, между прочим, и за то, что они именовали Марию Богородицей (Apud. Cyrill. contr. Iulian. lib. VIII), что, несомненно, свидетельствует об общераспространенности этого учения между христианами в его время.

- 225 - Binii concil. ephes. Pars. III. t. II. p. 442.
- 226 - См. настоящ. Догматики т. II. § 89.
- 227 - См. Символ. древние, нашей Догматики т. I. § 13.
- 228 - Epist. c. 5.
- 229 - Ibid. c. 7.
- 230 - Ibid. c. 5.
- 231 - Ibid. c. 7.
- 232 - Ibid. c. 5.
- 233 - Ibid. c. 6.
- 234 - Ibid. c. 7.
- 235 - Epist. c. 1. ad Corinth, c. 26.
- 236 - Ibid. c. 36.
- 237 - Ibid. c. 49.
- 238 - Ibid. c. 7.
- 239 - Ibid. c. 12.
- 240 - Ibid. c. 7.
- 241 - Ibid. c. 12.
- 242 - Ibid. c. 36.
- 243 - Past. lib. III. simil. 5. n. 6.
- 244 - Past. lib. III. simil. 9. n. 12.
- 245 - Epist. ad Smyrn. c. 1.
- 246 - Epist. ad Trall, c. 2.

- 247 - Epist. ad Philadelph. c. 9.
- 248 - Epist. ad Smyrn. c. 1. et 8.
- 249 - Epist. ad Philip. c. 12.
- 250 - Ibid. c. 1 и 8.
- 251 - Epist. ad Diognet. n. 9.
- 252 - Dialog, cum Triph. n. 16 et 88.
- 253 - Ibid. n. 95 et 127.
- 254 - Ibid. n. 56 et 60. Apolog. I. n. 63.
- 255 - Apolog. II. n. 10. Dialog. n. 56 et 60. Apolog. I. n. 63.
- 256 - Dialog, n. 88. Apolog. I. n. 23.
- 257 - Apolog. II. n. 8.
- 258 - Dialog. cum Triph. n. 121.
- 259 - Apolog. 2. n. 10.
- 260 - Dialog. cum Triph. n. 11.
- 261 - Ibid. n. 96.
- 262 - Apolog. I. n. 63.
- 263 - Dialog. n. 134.
- 264 - Ibid. n. 94 et 95.
- 265 - Apolog. I. n. 63. Dialog. n. 88 et 103.
- 266 - Dialog. n. 43.
- 267 - Ibid. n. 41 et 86.
- 268 - Ibid. n. 94.
- 269 - Ibid. n. 111.
- 270 - Ibid. n. 96.
- 271 - Apolog. I. n. 63.
- 272 - Dialog. n. 88.
- 273 - Ibid. n. 45.
- 274 - Ibid. n. 41. Apolog. II. n. 6.
- 275 - Dialog. n. 138.
- 276 - Ibid. n. 30.
- 277 - De resurrect. n. 1.
- 278 - Dialog. n. 116.
- 279 - Contr. Haeres. lib. V. c. 1. n. 1.

²⁸⁰ - Такой именно, а не иной смысл, по нашему мнению, имеют нижеследующие слова, заключающие в себе частную мысль о характере искупительного дела Христова, насколько оно касалось избавления людей от власти дьявола: «Могущественное Слово и человек истинный, разумно искупая нас кровью Своею, Самого Себя дал в искупление за подвергшихся плену. И поскольку отступничество несправедливо возобладало нами и нас, по природе составляющих достояние всемогущего Бога, противоестественно отчуждило (от Него) и сделало нас своими естественными учениками, то Слово Божие всемогущее праведно обратилось против самого отступничества и искупило от него Свое достояние, не силою, как то отступничество возобладало над нами, ненасытно похищая чужое, но убеждением, как подобает Богу, силою, разумно действующею, а не насилующею, получило Себе угодное, так чтобы ни правда не была нарушена, ни древнее создание Божие не погибло» (Contr. haeres, lib. V. c. 1. n. 1). Понимать же приведенное место в таком смысле, в каком понимают его некоторые из протестантских теологов (Dogm. Geschicht. Hagenb. § 68), что, будто бы, по Иринею, Сын Божий вступил в договор с дьяволом и дал ему Свою душу в виде выкупа за свободу людей, вовсе не имеет никакого основания, потому что, как увидим, везде у св. Иринея грешные люди представляются должниками не дьяволу, а Самому Богу, Которому Искупитель наш и уплачивает за нас должное, в отношении же к дьяволу, от власти которого Он освобождает нас, везде изображается, как его победитель.

²⁸¹ - Contr. Haeres. lib. V. c. 17. n. 1. Ibid. c. 16. n. 5.

²⁸² - Ibid. c. 16. n. 2.

²⁸³ - Ibid. c. 17. n. 1.

²⁸⁴ - Ibid. c. 1. n. 1; c. 21. n. 3.

²⁸⁵ - Ibid. lib. III. c. 18. n. 7.

²⁸⁶ - Contr. Haeres. lib. IV. c. 12. n. 4.

²⁸⁷ - Ibid. lib. V. c. 1. n. 2 et 3.

²⁸⁸ - Ibid. lib. III. c. 18. n. 6; c. 19. n. 3

²⁸⁹ - Ibid. lib. V. c. 16. n. 2.

290 - Ibid. n. 3. Ibid. c. 17. n. 1.

291 - Ibid. lib. III. c. 19. n. 3

292 - Contr. Haeres. lib. V. c. 21. n. 1.

293 - Ibid. n. 3.

294 - Ibid. n. 1.

295 - Ibid. c. 16. n. 3; c. 17. n. 1.

296 - Ibid. c. 21. n. 3.

297 - Ibid. lib. III. c. 22. n. 4.

298 - Ibid. lib. V. c. 16. n. 2.

299 - Contr. haeres. lib. III. c. 21. n. 10.

300 - Ibid. lib. V. c. 1. n. 1.

301 - Ibid. c. 16. n. 3.

302 - Ibid. c. 1. n. 3.

303 - Ibid. lib. III. c. 21. n. 10.

304 - Ibid. c. 23. n. 4.

305 - Contr. Haeres. lib. IV. c. 27. n. 2; lib. V. c. 31. n. 1.

306 - Ibid. lib. III. c. 19. n. 3.

307 - По Тертуллиану, как и по Иустину, и Иринею, Бог – Слово, имевший, по предопределению Божию, спасти людей, непрерывно и постоянно открывал и, так сказать, воплощал Себя в течение Ветхозаветного времени, пока, наконец, не родился Человеком (Advers. Marc. lib. II. c. 27 et 31; Advers. Prax. c. 14 et 16), родился же от плоти и во плоти для того, чтобы рождением Своим преобразовать наше рождение и Своей смертью разрушить нашу смерть, воскресши в той плоти, в каковой родился (Advers. Marc. lib. III. c. 9), на что было предуказано и в Ветхом Завете, через приношение в жертву пасхального агнца (Advers. Iud. c. 11). Можно заметить еще, что Тертуллиан, согласно с Иринеем, упоминает о сошествии Христовом во ад, куда, по его словам, Христос сходил для того, чтобы сделать спутниками Себе на небо патриархов и пророков (De anima c. 55).

308 - Своего учения об искуплении Климент Александрийский не раскрывает подробно, но с несомненной очевидностью признает за Иисусом Христом значение, не как

только просветителя и руководителя словом и жизнью человечества (Strom. IV, 638), а и как искупителя, искупившего его Своими страданиями и смертью, которые не чужды были Ему и как Богу (Cohort. 10, 84). Климент, между прочим, упоминает и о схождении Христовом во ад для проповеди там Евангелия (Strom. VI, 6).

³⁰⁹ - У св. Кириана встречаются только отрывочные изречения, несомненно, причем, свидетельствующие о его вере в искупительное значение дел Христовых, изречения, вроде следующих: «Христос понес грехи наши и за нас болезновал, Бог Его предал за грехи наши» (lib. de laps.), или «Христос победил смерть крестом Своим, искупил верующих пеной крови Своей, примирил человека с Богом Отцом и оживотворил небесным возрождением» (lib. ad Demetrian. n. 25) и т.п.

³¹⁰ - По Мефодию, Христос по человечеству есть второй Адам (Conv. decem, virgin, orat. 3. n. 4), через Которого точно также распространяется искупление, как через Адама первого распространилось падение.

³¹¹ - In Ioann. T. II. n. 21.

³¹² - Ibid. T. I. n. 22. Contr. Cels. lib. VI. n. 69.

³¹³ - Contr. Cels. lib. IV. n. 57.

³¹⁴ - Contr. Cels. lib. II. n. 41 et 44; lib. IV. n. 15. In Ioann. T. I. n. 23.

³¹⁵ - In Levit, hom. 2. n. 2–4. Homil. 5. n. 3. In Numer. hom. 10. n. 2. In epist. ad Rom. lib. III. n. 9.

³¹⁶ - In Ioann. T. II. n. 21.

³¹⁷ - In Levit. homil. 1. n. 3.

³¹⁸ - In Ioann. T. XXVIII. n. 14. T. VI. n. 35.

³¹⁹ - Ibid. T. XXVIII. n. 14.

³²⁰ - Ibidem.

³²¹ - In Levit. hom. 12. n. 1 et 2.

³²² - In epist. ad Rom. lib. III. n. 8.

³²³ - In Exod. hom. 8. n. 6. Comment. in Matth. T. XIII. n. 8 et 9; tom. XVI. n. 8. In epist. ad Rom. lib. II. n. 13.

³²⁴ - In Regn. hom. 2. Patr. curs. compl. graec. T. XII. col. 120.

³²⁵ - Serm. Comment. in Matth. n. 75. Comment. in Matth. T. XIII. n. 8 et 9.

³²⁶ - Contr. Cels. lib. 1. c. 8. n. 4. Comment. in epist. Rom. lib. II. n. 13.

³²⁷ - Можно заметить, что в учении Оригеновом об искуплении, та еще встречается особенность, что, будто, Иисус Христос не только за людей на земле принес, заключающуюся в Его страданиях и смерти жертву, но и, особенного рода, некоторую духовную жертву, как архиерей, прошедший небеса, принес на небесах за мир духовный (in Levit. horn. 1. n. 3. In Ioann. T. I. n. 40), – что, как известно, не было принято Церковью.

³²⁸ - Мысль, как о совершенстве нового учения Христова, сравнительно, с Ветхозаветным, так и о его спасительности и годности для всех народов и времен с особенной ясностью раскрывали: Евсевий (Demonstr. evang. I, 4–7. Praepar. evang. I, 1), Златоуст (In Matth. homil. 16. n. 3 et 5; Homil. 15. n. 6 et 7. In epist. ad Rom. hom. 8. n. 1 – 4), Феодорит (Divin. decret. c. 16 et 17) и Августин (De ver. relig IX. n. 17; De util. cred. c. 8. n. 20).

³²⁹ - De incarnat. Verbi Dei. n. 14.

³³⁰ - Cathech. orat. 6. n. 11.

³³¹ - Comment. in Esaïam lib. V. opp. T. II. p. 776. ed. Lutet. 1638.

³³² - Instit. lib. IV. c. 23 et 24. Сравн. Ibid. c. 11 et 17.

³³³ - De fid. Orthodox. lib. IV. c. 4.

³³⁴ - De incarn. Verbi, n. 7–10; 20, 25 et 43.

³³⁵ - Cathech. orat. 13. n. 33.

³³⁶ - Ibid. n. 33.

³³⁷ - Ibid. n. 2.

³³⁸ - Homil. in Psalm. 48. vers. 8 et 9.

³³⁹ - Orat. 2. (apologetica) n. 23. Сравн. Песноп. Таинств. о Сыне. Тв. св. отц. IV. 220.

³⁴⁰ - Homil. 10. in epist. ad Rom. c. 5. vers. 17.

³⁴¹ - In Psalm. 135.

³⁴² - Слово о страд. Спасит. Твор. Св. отц. XV. 243.

³⁴³ - In Luc. c. 7: «Не искупила нас кровь пророков, не искупил нас Петр или Павел; один тот мог искупить нас Своею смертью, кто и Бог есть, и Человек».

³⁴⁴ - Haeres. 69. п. 39.

³⁴⁵ - Comment. in Ioann, lib. c. 1. Patr. curs. compl. graec. T. 73. col. 205.

³⁴⁶ - Tract. in Psalm. 149.

³⁴⁷ - Например, Григорий Нисский. De occurs. Domin. opp. T. III. ed Morel, p. 1638. По Евсевию, можно заметить: первой причиной смерти Христовой было то, чтобы Ему получить господство над мертвыми и живыми, второй – то, чтобы пострадать за нас и, став за нас клятвой, очистить грехи наши, и третьей – то, чтобы совершить Божественное жертвоприношение и за весь мир принести великую жертву, Сущему над всеми, Бogy (Demonstr. evang. IV, 12).

³⁴⁸ - De fid. Orthodox. lib III. c. 27.

³⁴⁹ - Contr. Haeres. lib. V. c. 1. n. I.

³⁵⁰ - Ibid. p. 21. n. 3.

³⁵¹ - См. предыдущ. § 100.

³⁵² - Cathech. orat. 12. n. 15.

³⁵³ - Homil. in Psalm. 48. vers. 7.

³⁵⁴ - Orat. Cathech. c. 22–26. Таковое мнение было разделяемо и некоторыми западными Учителями (например, Амвросием и Руфином).

³⁵⁵ - De occurs. Domin. Opp. T. III. p. 454. ed Morel, p. 1638.

³⁵⁶ - Homil. 10. in epist. ad Rom., c. 5. vers. 17.

³⁵⁷ - Orat. 45 (in Pasch.) n. 22.

³⁵⁸ - De liber, arbitr. lib. 111. c. 10. n. 29. De Trinit. lib. XIII. c. 12 et 14.

³⁵⁹ - Serm. 59. c. 1 et 3.

³⁶⁰ - Moral, lib. III. c. 16; lib. XVII. c. 30; lib. XXXIII. c. 9.

³⁶¹ - Homil. 2. in Matth. n. 1. Снес. слово на Пасху.

³⁶² - Divin. decret. c. 11. Также, Епифаний (Haeres. 2. 20).

³⁶³ - De fid. orthodox, lib. IV. c. 27.

- 364 - De incarnat. Verbi Dei. n. 22 et 27.
- 365 - Orat. cathech. 14. n. 1.
- 366 - Orat. 1. (in Pasch.) n. 1 et 2.
- 367 - In Matth. homil. 90. n. 2.
- 368 - De fid. Orthodox. lib. III. c. 29.
- 369 - См., например, Григ. Богосл. (Orat. 30. De theolog. 4. n. 2 et 3); Златоуст. (Homil. 39. in epist. 1 ad Corinth, c. 15, 5 et 24); Фсодорит (In Psalm. 2); Зенон. Верон. (на слова: 1Кор. 15:24. Хр. Чт. 1838. 11, 15); Август. (Tract. in Psalm. 149).
- 370 - Orat. cathech. 13. n. 2.
- 371 - De incarnat. Dei Verbi, n. 9.
- 372 - Orat. cathech. c. 10.
- 373 - Orat. 30. n. 4.
- 374 - Homil. 8, in epist. ad Rom. c. 5. vers. 17.
- 375 - De Trinit. lib. IV. c. 7 et 9.
- 376 - In Hebr. homil. 17. n. 2.
- 377 - Divin decret. c. 11.
- 378 - Член 8.
- 379 - Вопрос. 45 и 47.
- 380 - Cur Deus homo. Lib. I. c. 11 et 14; Lib. II. c. 5 et 6.
- 381 - Comment. in epist. ad Rom. 3, 26. Theolog. Christ, lib. IV. c. 13.
- 382 - Epist. 190. c. 5.
- 383 - Libr. sent. III. dist. 19.
- 384 - Summ. P. III. qu. 22.
- 385 - Главным предметом таковых споров был вопрос: каким образом смерть Христа одного могла равняться безмерной вине всех людей. Тогда, как защитники Ансельмовы отвечали на это тем, что Христос страдал и умер, не как человек только, а как Богочеловек, противники его утверждали, что Христос страдал и умер, без всякого участия в сем Его Божества, почему и смерть Его не могла иметь бесконечного значения в отношении к искуплению всех людей. Дунс-Скот же, можно заметить, склонившись на сторону последних, к этому присовокуплял

такое мнение, что, хотя действительно смерть Христова сама по себе не имела безмерно-искупительного значения, но таковое значение усвоено ей по благоволению (*acceptione gratuita*) Самим Богом (*Sent. III. dist. 19*).

³⁸⁶ - *Confess. august. art. 4. Formul. concord. p. 684. Ср. Kanis. Luther. Dogm. ed. 1868. T. III. § 12. p. 387.*

³⁸⁷ - *Socin. Praelect. theolog. c. 15 et 29. Сравн. Hagenbach. Dogm. geschicht. 1857. § 268. p. 659.*

³⁸⁸ - По представлению Гроция, наказание за, всякого рода, преступления нужны не для удовлетворения какого-либо личного оскорбления, а для восстановления силы и величия закона в сознании духовно-нравственных существ. В подобном же смысле нужно было и наказание за грехи пред Богом всего человечества. Бог чужд Сам в Себе всякого рода оскорбления, но Он не мог оставить без возможного удовлетворения нарушенный людьми нравственный закон, который общ Ему Самому, наравне со всеми духовно-нравственными существами, не мог потому, что в противном случае таковой закон потерял бы свое значение в мире нравственном. Но кто же мог принести таковое удовлетворение? Никто из людей этого не мог сделать, потому что все они были грешны и виновны, а потому, принял на Себя выполнить это – безгрешный Христос, принеся в Своих добровольных страданиях в смерти возможное удовлетворение к восстановлению, униженного в сознании духовно-нравственных существ, величия и силы нравственного закона. И такое удовлетворение не могло быть не принято Богом, потому что и не могло быть другого, более уместного и соответственного, с существом дела, удовлетворения (*Hugo Grotius. Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi. Lugd. 1617*).

³⁸⁹ - Григор. Богосл. Слов. 40 на св. Крещ. Твор. Григ. Богосл. т. III. стр. 277. Златоуст. *De sacerdotio. III. n. 6.*

³⁹⁰ - Григор. Богосл. Слов. 41 на св. Пятидес. в Тв. Св. Отц. т. IV, стр. 19.

³⁹¹ - Варнава. *Epist. c. 6.* Васил. Велик. Прот. Евном. кн. 5 в Твор. Св. От. VII, стр. 192.

392 - Кирилл Алекс. In Is. lib. IV. orat. 2. T. II. p. 591. ed. Aubert.

393 - Макап. Велик. Беседа 1. n. 2.

394 - Advers. haeres, lib. V. c. 8. n. 1.

395 - Epist. c. 9.

396 - Ibid. c. 6.

397 - Ibidem. Сравн. с. 16.

398 - Ibid. c. 4.

399 - Past. lib. III. Simil. 8. c. 6.

400 - Ibid. simil. 9. c. 21.

401 - Past. lib. II. mandat. 4. n. 3.

402 - Ibid. lib. II. mandat. 12. c. 3 et 4.

403 - Epist. 1. ad Cor. c. 46. Сн. с. 2.

404 - Ibid. c. 35.

405 - Epist. ad Ephes. c. 9 et 10.

406 - Epist. ad Diogn. c. 9.

407 - Ibid. c. 11.

408 - Ibid. c. 7. Понятно, что при таком взгляде автора на столь внутреннее отношение, к душе верующего, благодати, встречающееся у него, для обозначения оправдания, то выражение, что грехи людей прикрыты праведностью Христовой (п. 9), необходимо понимать не иначе, как в смысле живого и деятельного облечения во Христа, или воображения в душе верующего праведности Христовой.

409 - Ibid. c. 7.

410 - Ibid. c. 10.

411 - Apolog. I. n. 28 et 43.

412 - Apolog. I. c. 10.

413 - Dialog. cum Tryph. n. 30, 58, 92 et 100. Apolog. II. n. 10.

414 - Apolog. I. n. 65. Неосновательно, поэтому, поступают те, которые Иустину навязывают такой взгляд, что, будто бы, в христианском самоусовершенствовании все зависит от одних собственных сил человека, и, в подтверждение сего, независимо от сильных доказательств Иустиновых в пользу

свободы человека, чем, как мы видели, вовсе не отрицается необходимость благодати, ссылаются, между прочим, еще на то, что, по Иустину, жившие до Христа лучшие из язычников, как, напр., Сократ и Гераклит, были по своей жизни тем же, чем и христиане (Apologet. I. n. 2). Но, понятное дело, что Иустин лучшим из язычников прилагал наименование христиан не в строгом или собственном смысле, и, между тем, и в таком смысле прилагал им имя христиан не по иной какой-либо, а той, единственно, причине, что, по его мнению, всем, что ни имели они хорошего, обязаны были не чему-либо иному, как известной мере нахождения в них того же самого Слова, Которое впоследствии во всей полноте Своего величия явилось во Христе (Apologet. II. n. 10).

- 415 - Contr. haeres. lib. IV. c. 37. n. 1.
- 416 - Ibid. c. 4. n. 3; c. 37. n. 2.
- 417 - Ibid. lib. III. c. 17. n. 2.
- 418 - Ibid. lib. V. c. 11. n. 2.
- 419 - Ibid. lib. III. c. 17. n. 2.
- 420 - Contr. haeres. lib. V. c. 10. n. 2.
- 421 - Ibid. lib. IV. c. 39. n. 3.
- 422 - Ibid. lib. V. c. 9. n. 3.
- 423 - Contr. haeres. lib. V. c. 8. n. 2.
- 424 - Ibid. c. 9. n. 3.
- 425 - De anima, c. 21.
- 426 - Strom. I, 17. 104.
- 427 - Strom. IV, 633.
- 428 - Ibid. V, 647.
- 429 - Ibid. V, 13. 696.
- 430 - Ibid. VI, 860; Strom. VI, 822 et 824.
- 431 - Ibid. VII, 7 et 853.
- 432 - De princip. lib. II. c. 9, n. 6.
- 433 - Ibid. lib. III. c. I. n. 10.
- 434 - In Ioann. T. XXVIII. n. 6.

- 435 - De princip. lib. 111. с. 1. n. 18. Справн. Series in Math. n. 69.
- 436 - De princip. lib. 111. с. 1. n. 22.
- 437 - Письмо 1 к Донату о благод. Библиот. тв. Св. Отц. запад. т. 1. стр. 19.
- 438 - Там же, стр. 9.
- 439 - Там же.
- 440 - De vita J. Thaum. in. opp. Greg. nyss. Patr. Curs. compl. graec. T. XLV1. col. 912.
- 441 - Потому-то некоторые из Отцов, в борьбе с духоборцами, между прочим, тем доказывали Божество Св. Духа, что, подаваемая им к освящению верующих благодатная сила, есть Божественная сила (Григ. Богосл. в Тв. Св. Отц. кн. 2. слов. 34. стр. 19).
- 442 - Catech. 17. n. 19.
- 443 - Ibid. 1. n. 22.
- 444 - Catech. 1. n. 4.
- 445 - Ibid. n. 6.
- 446 - De S. Spirit. с. 16.
- 447 - Ibid. с. 9.
- 448 - Homil. in Psalm. 44. vers. 2.
- 449 - De Sanct. Spirit. с. 16. И, по Григорию Нисскому, хотя в спасении все зависит от Бога (De scop. Christ, ed. Morel. T. III. p. 309), но небезучастна здесь и воля человеческая, от произволения которой зависит вера, соединяющая ее с Божественной силой и жизнью (Catech. orat. magn. с. 36 et 37).
- 450 - Orat. 41. n. 14. Orat. 40. n. 3.
- 451 - Orat. 37. n. 13.
- 452 - Ibidem.
- 453 - Orat. 40. n. 33 et 34.
- 454 - Orat. 37. n. 15.
- 455 - In act. apost. homil. 45. n. 1. In epist. I. ad Cor. Hom. 12. n. 12.
- 456 - Serm. 13. De ferendis. reprehens. T. V. p. 179. ed. Morel.

- 457 - Homil. 16. in ep. ad. Rom. c. 9. vers. 24.
- 458 - In Joan. homil. 45. n. 3.
- 459 - In epist. ad. Haeb. homil. 12. p. 816 et 817. ed. Morel.
- 1636.
- 460 - Беседа 20. 7. Твор. пр. Макара. изд. 1880.
- 461 - Бесед. 25. 2.
- 462 - Беседа 46. 3.
- 463 - Беседа 20. 7 и 8.
- 464 - Беседа 46. 3.
- 465 - Беседа 15. 23.
- 466 - Слов. 6 о любви гл. 25. 26.
- 467 - Utamur ergotam liberalibus donis, et usum maxime necessarii muneris expetamus. De Trinit. 11, 34. Сравн. In Psalm. 118.
- 468 - Expos. evang. Luc. 11, 14; 84. Сравн. In Psalm. 118. Serm. 19, 30. De interpell. David. IV, 2 et 4.
- 469 - Dial. contr. Pelag. lib. II. n. 6.
- 470 - Август. De peccat. orig. Epist. 175. c. 13.
- 471 - Август. De grat. Christ. c. 10 et 38.
- 472 - Contr. Jul. VI, 23. De grat. Christ. c. 52.
- 473 - De grat. Christ. c. 7.
- 474 - Вот некоторые из правил Карфагенского Собора, прямо касающихся учения о благодати: Пр. 111 (125): «Определено также: 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». Пр. 112 (126): «Также, если кто скажет, что благодатью Божией, 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». Пр. 113 (127): «Определено, также: если кто-либо скажет, что благодать

оправдания дана нам (только) для того, чтобы через 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 Мене с трудом можете творить, но сказал: без Мене не можете творить ниче́соже (Ин. 15:5)», (Деян. 9 Пом. Соб. Казань, 1878 г., стран. 195–197).

⁴⁷⁵ - De grat. Christ. с. 24. De civit. Dei, lib. XIV, с. 11.

⁴⁷⁶ - De corrept. et grat. с. 7–9, 11 et 12.

⁴⁷⁷ - Epist. 190. с. 3. De praedest. sanct. с. 8, 18 et 19.

⁴⁷⁸ - Один из главных представителей этого направления пр.Кассиан, развивая ту мысль, что благодать действует в зависимости от меры веры и приемлемости человека, между прочим, сравнивает ее с кормилицей, которая, сперва дитя носит у груди своей, затем, дозволяет ему ползать или стоять на время на своих ногах, а, когда дитя приобретет силу стоять на ногах и ходить, поддерживает его, чтобы оно не упало, и, вообще, всегда зорко следит за всеми его поступками, по мере надобности оказывая ему свою помощь (Collat. с. 14).

⁴⁷⁹ - Binii Concil. T. III. p. 823.

⁴⁸⁰ - Ibid. T. VI. p. 438, 459.

⁴⁸¹ - De concil. praescientiae et praedest. nec non gratiae cum liber, arbitr. qu. 2. с. 2.

⁴⁸² - См. Gieseler. Hist. des dogm. § 93. ed. 1863.

⁴⁸³ - Ibidem.

⁴⁸⁴ - Ibidem.

⁴⁸⁵ - Sentent. lib. II. dist. 27.

⁴⁸⁶ - Summa. Pars 1. qu. 19 et 23. Prima Secundae, art. 6.

⁴⁸⁷ - In 4 libr. Sentent. lib. I. dist. 17 et 45. qu. 1; lib. II. dist. 28. qu. 1.

⁴⁸⁸ - См. Деян. Всел. Соб. Казань. 1861 г. т. II, стр. 16.

⁴⁸⁹ - См. там же, Прав. 2. Трул. Соб. т. VI. стр. 286.

⁴⁹⁰ - О поклонении и служении в духе истины. Кн. 1. Твор. Св. Отц. 1880 г. т. 47. стр. 23 и 24.

- 491 - Там же, стр. 29.
- 492 - In epist. ad Colos, c. 4. vers. 18.
- 493 - In epist. ad Rom. c. 8. vers. 30.
- 494 - См. lib. II. Epist. ad Ischir. 207 (3, 117).
- 495 - См. lib. II. Epist. ad Episc. Apollon. 60 (270).
- 496 - См. lib. II. Epist. ad Aphrodis 361 (3, 271).
- 497 - Lib. II. Epist. 516 (4, 13).
- 498 - Lib. II. Epist. ad Theon. 544 (4, 51).
- 499 - De fid. orthodox. lib. IV. c. 9.
- 500 - Ibid. lib. II. c. 29.
- 501 - Ibid. lib. IV. c. 19.
- 502 - Член 14.
- 503 - Член 3.
- 504 - Epist. c. 16.
- 505 - Ibid. c. 4. Сравн. c. 6.
- 506 - Past. Simil. 9. c. 15.
- 507 - Vis. 3. c. 8.
- 508 - Simil. 9. c. 21.
- 509 - Epist. 1. ad Cor. c. 33 et 34.
- 510 - Epist. 2. ad Cor. c. 4.
- 511 - Epist. ad Ephes. c. 14.
- 512 - Ibid. c. 9.
- 513 - Epist. ad. Trall . c. 8.
- 514 - Epist. ad. Ephes. c. 14.
- 515 - Epist. ad. Smyrn. c. 10. Сравн. c. 3 et 12.
- 516 - Dialog. cum. Triph. n. 13, 25, 92, 93 et 100.
- 517 - Contr. haeres. lib. V. c. 10. n. 2.
- 518 - Epist. 1. ad. Donat.; Epist. 60 ad. Jub.
- 519 - Strom. V. 1; VI, 14 et 15.
- 520 - Comment. in epist. ad Rom. lib. III. n. 9.
- 521 - Contr. haeres. lib. V. c. 10 n. 2.
- 522 - Книг. о благодтв. и милостыне. См. Библиот. твор. запад. Отц. изд. 1879. Тв. Кипр. т. 2. стр. 263.

- 523 - Comment. in epist. ad Rom. lib. IV. и. 1.
- 524 - Письмо 60 к Юбаяну о крещ. ерет. Снес. Библиот. Тв. Св. Отц. запад. Тв. св. Кипр. т. 1. стр. 287. изд. 1879.
- 525 - Catech. 4. n. 2.
- 526 - Catech. 5. n. 7.
- 527 - Catech. 1. n. 5.
- 528 - Толков. на Исаию гл. I. в Твор. Отц. Твор. Васил. т. II. стр. 58; Беседа о смиренномудр. Там же т. IV. стр. 313.
- 529 - Сл. 2. Твор. св. Григ. т. I. стр. 14; Сл. 32. Там же т. IV. стр. 156.
- 530 - Catech. с. 37.
- 531 - Homil. 7 in epist. ad Rom. с. 3. vers. 19 et 22; Беседа на слова: имуще тойже дух веры. См. Беседы на разл. мест. т. 3. стр. 10. изд. 1863.
- 532 - Бесед. 37. § 1; Бесед. 20. § 8.
- 533 - In Joan. lib. V. T. IV. p. 539. ed. Aubert.
- 534 - In epist. ad Tit. с. 1. vers. 4; in Exod. quaest. 63; in Psalm. 48; 1 in Rom. с. 4. v. 25.
- 535 - Epist. ad Pallad. lib. II. ep. 163 (III, 73).
- 536 - De fid. orthodox. lib. IV. с. 9–11.
- 537 - Тв. св. Григ. Слово 26. т. II. стр. 296. изд. 1843.
- 538 - Беседа на Мф. 64. стр. 102 и 103 (в русск. перев.).
- 539 - Бесед. на слова: не хочу вас неведети, братие. 1Кор. 10:1. Бесед. на разн. мест. Св. Пис. т. II. стр. 552 изд. 1862.
- 540 - In epist. 2. ad. Timoth. homil. 8. n. 1.
- 541 - Lib. II. Epist. ad. Pallad. (III, 73).
- 542 - De fid. orthodox. lib. IV. с. 9–11.
- 543 - Comment, in Math. с. 20. n. 7.
- 544 - De Cain et Abel. II, 2. n. 8.
- 545 - In Jes. e. 26. vers. 1.
- 546 - Tract. in Joan. serm. 61. De Spir. et litter, с. 32. De cathediz. rudibus, с. 24. De gratia Christ, с. 27. De grat. et liber, arbitr. с. 7.
- 547 - De praedest. sanct. с. 2, 5, 8 et 19.

- 548 - De fid. prolog. Curs. compl. Patr. latin. T. 65.
- 549 - Monolog, с. 67, 72 et 75.
- 550 - Liebner. Hugo und die Theolog. S. 435. Leipzig. 1832.
- 551 - Sentent. lib. III. dist. 23.
- 552 - Summ. Secunda secundae, q. 2, 4.
- 553 - Summ. P. II, 2. qu. 2. art. 9; P. II. qu. 108. art. 4.
- 554 - Hagenbach. Dogm. geschicht. § 186. p. 446. ed. 1857.
- 555 - Walch. VIII. § 97, XII. 4.
- 556 - Ibidem.
- 557 - Apolog. III. n. 171. Solid. declar. III. de just. fidei. n. 15, 22 et 55.
- 558 - Беседа на Мф. 83.
- 559 - Некоторые, как известно, видят еще дарование ап. Петру преимущественной власти в троекратном поручении ему Спасителем пасти овец и агнцев (Ин. 21:15–17). Но власть, данная в сем случае Петру, была той же властью, какая преподана была в отношении к верующим и прочим Апостолам (Мф. 18:10–18; Ин. 20:23). Между тем, нельзя здесь не заметить еще того, что троекратное поручение Петру власти пастырства, сопровождаемое троекратным вопросом Спасителя, любит ли он Его, стояло во внутренней связи с его троекратным отречением; а потому, в этом поручении скорее нужно видеть восстановление ап. Петра в правах, равных с правами прочих Апостолов, чем возвышение, в сем случае, пред ними. Так понял и сам Петр, о котором замечено, что он оскорбе, яко рече ему третье: любиши ли Мя (Ин. 21:17).
- 560 - Epist. 1. ad Corinth, с. 2 et 30.
- 561 - Ibid. с. 58.
- 562 - Ibid. с. 54 et 57.
- 563 - Ibid. с. 46.
- 564 - Epist. 1. ad Corinth, с. 37 et 38.
- 565 - Epist. ad Corinth, с. 43.
- 566 - Ibid. с. 40.
- 567 - Ibid. с. 21.

⁵⁶⁸ - Ibid. с. 44.

⁵⁶⁹ - К этому можно присовокупить, что Климент, подобно тому, как всех, поставленных от Апостолов, для Церквей, епископов почитал по власти равными, и самих Апостолов по их апостольскому достоинству почитал таковыми же, что видно из признания им за всеми Апостолами одинакового, данного им Христом полномочия (Epist. 1. ad Corinth, с. 42), а также, в частности, из выраженного им в послании одинаково благоговейного почтения, как к ап. Петру, так и Павлу (Ibid. с. 5). Можно, наконец, заметить, что Коринфская Церковь в своих затруднительных обстоятельствах обратилась к Римской Церкви или ее епископу вовсе не потому, чтобы признавала Церковь Римскую главенствующей или ее епископа верховным судьей, так как обычай такого обращения к другим Церквям и епископам был общ и для самой Римской Церкви. Напр., римские епископы по вопросу о крещении еретиков не раз обращались к Дионисию Александрийскому, Киприану Карфагенскому и другим епископам. Причиной же сему, могло быть не что иное, как особенная духовно-родственная близость и связь между Коринфской и Римской Церковью, по которой они, быв одинаково насаждены апостолами Петром и Павлом, считали себя сестрами, что, между прочим, видно из послания коринфского епископа Дионисия к римскому -- Сотиру (Euseb.eccles. hist. lib. II. с. 25).

⁵⁷⁰ - Pastor. lib. I. Vis. 3. с. 2–4; lib. III. Simil. 9. с. 17; lib. I. Vis. 3 с. 2 et 5.

⁵⁷¹ - Ibid. lib. III. Simil. 9. с. 14; lib. I. Vis. 3. с. 8 et 9; lib. III. Simil. 9. с. 4, 12 et 14; lib. I. Vis. 3. с. 5.

⁵⁷² - Pastor. с. 15.

⁵⁷³ - Ad Trall. с. 7.

⁵⁷⁴ - Ad Ephes. с. 5.

⁵⁷⁵ - Ad Trall. с. 3.

⁵⁷⁶ - Ad Ephes. с. 2.

⁵⁷⁷ - Ad Philad. in praefat.

⁵⁷⁸ - Ad Ephes. с. 3.

⁵⁷⁹ - Ad Ephes. с. 6.

580 - Ad Smyrn. с. 8. Ad Ephes. с. 4.

581 - Ad Trall. с. 3.

582 - Ad Trall. с. 2.

583 - Что св. Игнатий признавал полное, по власти, равенство между Апостолами, это совершенно ясно из того, что он часто, тогда, как Иисуса Христа уподобляет епископу, собор Апостолов сравнивает с сонмом пресвитеров (Epist. ad Magnes, с. 6; epist. ad Smyrn. с. 8). Если св. Игнатий, касаясь явления Апостолам воскресшего Господа (на что ссылаются римские богословы), выразился так, что Он по «воскресении пришел к ученикам, находившимся с Петром» (Epist. ad Smyrn. с. 3), то, отсюда, можно вывести заключение разве только в пользу первенства Петра, но ничуть не главенства. Между тем, в послании к Римлянам он и прямо ап. Петра ставит наряду с ап. Павлом, выражаясь о них, как Учителях Римской Церкви, так: «Не как Петр и Павел заповедую вам; они – Апостолы, а я осужденный, они свободные, а я – доселе еще раб». Вместе с тем, понятно, св. Игнатий не мог признавать и Церковь Римскую, равно, как и другую какую-либо подобную Церковь – главенствующей. Если же он Церковь Римскую (в посл. к Рим. гл. 4) называет «председательствующей на месте страны римлян» (на что тоже ссылаются латиняне), то, отсюда, может следовать вывод только в пользу ее председательства, и, притом, только на Западе – в Италии.

584 - Ad Polycarp. с. 7; Ad Smyrn. с. 8; Ad Trall. с. 11.

585 - Ad Philip. с. 5.

586 - Ibidem.

587 - Должно думать, что и Иустин не знал и не допускал существенного, между предстоятелями, т. е. епископами, отличия; так как всех их предшественников, т. е. Апостолов, признавал по их власти совершенно равными между собою, почему предуказательный на них образ видел в 12 одинаковых звонцах, привешенных к подиру Ветхозаветного архиерея (Dialog. n. 42 et. 114 Сравн. Apolog. 1. n. 39).

588 - См. Apolog. I. с. 11. 12, 15–17, 61, 65–67.

589 - Ad Autol. lib. II. с. 14.

- 590 - Contr. haeres, lib. III. e. 2. n. 1; c. 4. n. 3.
591 - Contr. haeres, lib. III. c. 4. n. 1.
592 - Ibid. lib. V. c. 20. n. 1.
593 - Ibid. lib. III. c. 3. n. 1.
594 - Contr. haeres, lib. IV. c. 33. n. 8.
595 - Ibid. lib. III. c. 2. n. 2; lib. IV. c. 26. n. 2 et 5.
596 - Ibid. lib. IV. c. 33. n. 8.
597 - Ibid. lib. III. c. 3. n. 3 et 4.
598 - Ibid. lib. IV. c. 36. n. 2.
599 - Contr. haeres, lib. I. c. 10. n. 2. lib. V. e. 20. n. 1.
600 - Ibid. lib. I. c. 10. n. 2.
601 - Ibid. lib. III. c. 4. n. 2.
602 - Ibid. lib. III. c. 10. n. 2.
603 - Ibid. lib. IV. c. 33. n. 8; lib. III. c. 3. n. 1.
604 - Ibid. lib. III. c. 4. n. 2.
605 - Ibid. lib. I. c. 10. n. 2.
606 - Contr. haeres. lib. III. c. 3. n. 2.
607 - Ibid. lib. III. c. 4. n. 1.
608 - Ibid. c. 3. n. 2.
609 - Ibidem.
610 - Contr. haeres, lib. III. e. 3. n. 4.
611 - Ibid. c. 12. n. 5.
612 - Ibid. lib. III. praefat.
613 - Ibid. lib. III. c. 4. n. 1; lib. V. c. 20. n. 1.
614 - Contr. haeres, lib. III. c. 3.
615 - Euseb. Hist. eccles. lib. V. c. 24.
616 - De praescript. advers. haeres, c. 20 et 25.
617 - Ibid. c. 20.
618 - Ibid. c. 21.
619 - Ibidem.
620 - De praescript. c. 20.
621 - De praescript. c. 32.
622 - De praescript. c. 21.

⁶²³ - Apolog. с. 1.

⁶²⁴ - De praescript. с. 20.

⁶²⁵ - De praescript. с. 20.

⁶²⁶ - Ibidem.

⁶²⁷ - De praescript. с. 20, 32.

⁶²⁸ - Ibid. с. 21.

⁶²⁹ - Ibid. с. 20. В одном месте, касаясь находящейся в Италии Римской Церкви, Тертуллиан выражается о ней так, что «здесь для него ближайший авторитет», чем, по-видимому, отдает ей господственное преимущество пред другими Церквами, как этого желают римские писатели. Но контекст этого места таков: «Вот ты, желающий лучше упражнять любопытство в деле твоего спасения, обойди Церкви апостольские, в которых еще стоят самые седалища апостольские на своих местах, в которых еще читаются самые автографы их посланий, звуча голосом и представляя лице каждого. Ближе всего к тебе Ахаия? – имеешь Коринф. Если ты недалеко от Македонии, имеешь Филиппы, имеешь Солунян. Если можешь отправиться в Азию, имеешь Ефес. А если ты прилежишь Италии, имеешь Рим, где для тебя также, ближайший авторитет». (De praescript. с. 36). Ясно, что по мысли Тертуллиана, Римская Церковь составляет точно такой же ближайший и подручный, для жителя Италии или Северной Африки, авторитет, какой Церковь Коринфская, Македонская, Солунская и Ефесская – для жителей Ахаии, или Македонии, или Малой Азии.

⁶³⁰ - Некоторые из римских богословов в подтверждение того, будто бы, Тертуллиан приписывал римскому епископу главенство, ссылаются на его слова: «Я слышу, предложен эдикт, и эдикт неотвратимый, это значит – первосвященник великий, т. е. епископ епископов изрекает» (Advers. Marc. lib. IV. с. 5). Но, каждый легко поймет, что в сих словах, заключенных в монтанистическом Тертуллиановом сочинении, выражается не что иное, как, направленная против папы, ирония, подобная той, какую впоследствии высказывал, против притязаний Стефана, св. Киприан.

⁶³¹ - Хотя Тертуллиан в одном месте указывает на то преимущественное отличие Петра, что он Господом наименован камнем созидаемой Церкви и наследовал ключи царствия с властью вязать и решить на небе и земле (Praescript. с. 22), но, сопоставляя его с подобным же преимуществом Иоанна и Иакова, из коих первый был возлюбленнейшим учеником Христовым, а второй, вместе с Петром и Иоанном, удостоился быть свидетелем Его преображения, он, что совершенно ясно из контекста речи (См. De praescript. с. 22–24), «хочет сим обозначить только особеннейшую, наравне с Иоанном и Иаковом, близость к Петру Господа, вследствие которой, нельзя думать, чтобы он, равно, как Иоанн и Иаков, лишен был чего-либо из откровенного учения Христова. Указывает же он на это с особенной силой вовсе не в тех видах, чтобы изобразить главенство или даже первенство Петрово в ряду прочих Апостолов, а с той одной исключительной целью, чтобы яснее показать, крайне возвышающим Павла на счет принижения Петрова еретикам, что ап. Петр, по отношению к апостольской проповеди и служению, ничем не был меньше ап. Павла, а напротив, был во всем ему равный, как одинаково вдохновленный Св. Духом и как его сотоварищ и сослужитель.

⁶³² - Advers. Marc. lib. V. с. 17.

⁶³³ - Advers. Marc. lib. IV. с. 13.

⁶³⁴ - Strom. lib. III. с. 6 et. 11.

⁶³⁵ - Ibid. lib. IV. с. 8.

⁶³⁶ - Ibid. lib. III. с. 26.

⁶³⁷ - Strom. lib. VII. с. 16.

⁶³⁸ - Ibidem.

⁶³⁹ - Ibid. lib. VI. с. 5.

⁶⁴⁰ - Ibid. lib. IV. с. 26.

⁶⁴¹ - Strom. lib. VI. с. 13. Следует заметить, что Климент Александрийский, перечисляя в земной иерархии, по образу небесной, не более, как только три степени: высшую епископскую и низшие – пресвитерскую и диаконскую, этим самым ясно показал, что вовсе не знал еще какой-либо высшей, чем епископская, церковной степени, и что, поэтому, он не

иначе мог смотреть на всех епископов, как только совершенно равных между собою по епископству, подобно тому, как по апостольству совершенно равны были между собою все Апостолы. А, что он такими признавал, всех 12 Апостолов, это совершенно ясно из того, что он их одинаково называл 12 основными камнями небесной Церкви (*Praedagog. lib. III. c. 12*) и сравнивал их, то с 12 камнями, расположенными четырьмя рядами на, привешиваемой к груди Ветх. первосвященника дщице и означавшими собою 12 колен Израилевых, то с 12 знаками зодиакального круга (*Strom. lib. V. p. 565. ed. Frider. Lymburg. Coloniae*). Что же касается первенства кого-либо из Апостолов, то, по Клименту, таковое, вследствие установившегося на первых порах, порядка в апостольской Церкви, было предоставлено не Петру, Иакову и Иоанну – мнимым быти столпам, а Иакову праведному. Вот его слова (у Евсевия): «Петр, Иаков и Иоанн, хотя от Самого Господа предпочтены были, однако, по вознесении, не стали состязаться о славе, но Иерусалимским епископом избрали Иакова праведного» (*Euseb. eccles. hist. lib. II c. 1*), который после этого, конечно, председательствовал и первенствовал в апостольской Церкви.

642 - *Strom. lib. VI. c. 13.*

643 - *Ibid. lib. VII. c. 16.*

644 - *Ibidem.*

645 - *Praedag. lib. I. c. 6.*

646 - *Ibidem.*

647 - *Praedag. lib. I. c. 6.*

648 - *Strom. lib. VII. c. 17.*

649 - *Ibidem.*

650 - *Strom. lib. VII. c. 16.*

651 - *Ibidem.*

652 - *In Cantic. lib. IX, in Patr. curs. compl. graec. XIII. col. 191.*

653 - *In Genes. homil. II. n. 3 et 4.*

654 - *In lib. Jes. Nav. homil. 7. n. 6. In Ierem. homil. 12. n. 5.*

655 - *In Genes. homil. I. n. 5. De princip. lib. IV. c. 9.*

⁶⁵⁶ - Contr. Cels. lib. VI. n. 48.

⁶⁵⁷ - In Jes. Nav. homil. 6. in Curs. Patr. grace. T. XII. col. 862.

⁶⁵⁸ - In Jerem. homil. II. n. 3. Это место, которое читается так: «Больше требуется от меня (священника), чем от диакона, больше от диакона, чем от мирянина, а от того, кому вручено церковное начальство над всеми нами (епископа) требуется гораздо больше» (In Jerem. homil. 2. n. 3), подает, как известно, римским богословам повод видеть здесь, будто бы, совершенно ясно выраженную мысль о главенстве римского епископа. Но здесь, что сразу не трудно заметить, речь вовсе не о римском, а о всяком, вообще, епископе, в частности, скорее, о ближайшем к Оригену епископе Александрийской Церкви. Между тем, на основании этого же места, где указываются только три иерархические степени, мы вправе заключить, что Ориген вовсе не знал, кроме епископства другой какой-либо высшей иерархической степени и, что он, поэтому, всех епископов, не исключая и римского, признавал, по епископству, совершенно равными, подобно тому, как таковыми, по апостольству, признавал всех Апостолов. А, что Ориген всех Апостолов, хотя в ряду их первым поставлял Петра, признавал, по отношению к апостольскому достоинству и служению, вполне между собою равными, это совершенно ясно из того, что он, часто изображая основанную Христом и на Христе Церковь под образом здания, основанного на краеугольном камне, Апостолов, обыкновенно, сравнивает со второстепенными, положенными на краеугольном и совершенно одинаковыми основными камнями (In Luc. comment. 139. T. III. p. 927, ed. De-la-Rue; Contr. Cels. lib. III. T. I. p. 164. In Jes. Nav. homil. 9), и, вместе с тем, им усвояет одинаковую власть в Церкви вязать, и решить, и все прочее, принадлежащее к достоинству и правам апостольства. Правда, Ориген иногда так выражается о Петре (на что в видах главенства Петрова ссылаются римские богословы): «Петр есть великое основание Церкви, есть твердейший камень, на котором Христос основал Церковь (In Exod. homil. 5), на Петре, как на земле, основана Церковь (In epist. ad Roman. I. V. n. 10), Петру особо сказал Господь: дам ти ключи... велико различие и превосходство сказанного Петру: и еже аще свяжеши на земли,

будет связано на небесех... (Мф. 16:19) сравнительно с тем, что сказано другим: елика аще свяжете на земли, будут связана на небеси (Мф. 18:18) (Orig. In Matth. Tom. XIII, opp. T. III. p. 613); но сам же Ориген все означенные изречения объясняет не в смысле главенства, а только первенства Петрова, по которому ему только, как первому, преподавалось Господом все то, что давалось и всем прочим Апостолам. Так, отклоняя других от того преувеличенного мнения о Петре, по которому он мог быть сочтен единственным или исключительным основанием Церкви с принижением в сем случае прочих Апостолов, он, между прочим, вот что говорит: «Если ты думаешь, что на одном только Петре создана вся Церковь, то что сказал бы ты об Иоанне, сыне Громоном, и о каждом из Апостолов? или разве мы осмелимся сказать, что врата ада не одолеют, собственно, Петра, а прочих Апостолов одолеют? Разве не о всех и не о каждом из них прежде сказано: врата ада не одолеют ей, и еще: на сем камени созижду церковь Мою» (In Matth. T. XX. opp. T. III. p. 524)? Если Ориген выражается о Петре: «Петру особо сказал Господь: дам ти ключи; велико различие и превосходство сказанного Петру (еже аще свяжеш...), сравнительно с тем, что сказано другим (елика аще свяжете на земли...), то сам же здесь объясняет себя, прямо указывая на то, что он здесь сравнивает Петра не с прочими Апостолами, а со всеми теми, кто по слову Спасителя (Мф. 18:15, 18) предлагает кому бы то ни было, согрешившему, три увещания (In Matth. T. XX. opp. T. III. p. 614). Сравнивая же, напротив, в этом самом отношении Петра с прочими Апостолами, он вот что говорит: «Разве Петру одному даются Господом ключи царствия небесного, и кто из блаженных не получил их? А, если и другим это обще: дам ти ключи царства небеснаго; то ужели не обще и все и прежде изреченное, и после прибавленное, что сказано, как бы, Петру (одному)? Ибо здесь это кажется сказанным, как бы, Петру одному: еже свяжеш на земли, будет связано на небесех..., а в Евангелии от Иоанна (Ин. 20:22, 23), непосредственно, дав Духа Святого дуновением, Спаситель говорит всем ученикам: приимите Дух Свят, имже отпустите грехи, отпустятся им, и имже держите,

держатся (In Matth. h. XII. T. III. p. 525). После сего, понятно, что выражение Оригеново, сохранившееся только в латинском переводе: Петр – princeps apostolorum (In Luc. h. 17. Opp. T. III. p. 952), следует понимать не в смысле принца или князя, чего оно в давнее время вовсе не обозначало, а, скорее, в смысле первого, верховного или корифея между Апостолами (κορυφαῖος τῶν ἀποστόλων). А, что Ориген, в частности, не признавал главою между епископами римского епископа, в подтверждение сего, после его положительного о сем молчания, достаточно указать и на следующую его характеристику положения высшей в его время церковной иерархии, сосредоточенной не в одном, а во многих ее представителях. «Зная, – пишет Ориген, – что в каждом городе есть свой особый состав Церкви, устроенный Словом Божиим, мы призываем к начальству над Церквями (мужей) сильных словом и ведущих непорочную жизнь, не принимая властолюбивых, принуждая же, напротив, тех, которые по особенной скромности не хотят скоро принять на себя общее попечение о Церкви; и мудро начальствующие над ними бывают поставлены на это Великим Царем, Которым исповедуем мы Сына Божия, Бога Слова. И, если начальствующие в Церкви начальствуют хорошо... (я говорю о, так называемых, предстоятелях Церкви) или, если начальствуют по заповедям Божиим: то в этом они нимало не сквернят себя законами языческими..., управляя, вместе, и строго, и праведно, и заботясь обо всех своих присных, чтобы с каждым днем они лучше и лучше жили, а о внешних, чтобы они пребывали в достойных благочестия речах и делах» (Contr. Cels. 1, 8. Opp. T. I. p. 798).

⁶⁵⁹ - In Luc. homil. 18, in Curs. Patr. T. XIII. col. 1848.

⁶⁶⁰ - In Jes. Nav. hom. 7. n. 6. In Ierem. homil. 12. n. 5.

⁶⁶¹ - In Jes. Nav. homil. 11. n. 3.

⁶⁶² - In Genes. homil. 2. n. 3; in lib. Jes. Nav. homil. 3. n. 5.

⁶⁶³ - In Matth. comment. ser. n. 47 in curs. Patr. Compl. T. XIII. col. 1669.

⁶⁶⁴ - In lib. Jes. Nav. homil. 3. n. 5.

⁶⁶⁵ - Epist. Laps. 27. (ed Maran). Ad Rogatian. 65. Ad cler. 66. Ad Jubajan. 73. Ad Fid. 59. Ad Martyr. et Confes. 10.

⁶⁶⁶ - De unit. eccles. n. 5.

⁶⁶⁷ - Ibidem.

⁶⁶⁸ - Св. Киприан, по-видимому, в преимущественном отношении совершенно выделяет Петра из ряда прочих Апостолов, признавая его, как бы, единственным основанием Церкви, исключительным обладателем ключей царствия небесного, так как он пишет: «Господь говорит Петру: Аз тебе глаголю, яко ты еси Петр, и на сем канени созижду церковь Мою, и врата адова не одолеют ей, и дам ти ключи царствия небеснаго, и еже аще свяжеши на земли, будет связано на небесах, и еже аще разреиши на земли, будет разрешено на небесех (Мф. 16:18, 19). И, опять, Он говорит ему же по воскресении Своем: паси овцы Моя (Ин. 21:16). Таким образом, Церковь Свою основывает на одном». Но сам же Киприан объясняет здесь себя, так продолжая речь свою: «Хотя, по воскресении Своем, Господь усвояет равную власть всем Апостолам, говоря: Якоже посла Мя Отец, и Аз посылаю вы, приимите Дух Свят, имже отпустите грехи, отпустятся им, и имже держите держатся (Ин. 20:21–23); однако, чтобы показать единство (Церкви), Ему угодно было с одного же и предначать это единство. Конечно, и прочие Апостолы были то же, что и Петр, быв одарены равной долей чести и власти, но начинание идет от единства, чтобы обозначить едину Церковь Христову» (De unit. eccles. n. 4). Если же, все Апостолы были то же, что Петр, быв с Петром одарены равной долей чести и власти, то ясно, что, но Киприану, преимущественное отличие Петра заключается только в том, что Господь, для предызображения единства Церкви, только прежде других Апостолов, ему первому из них преподал то же самое, что после дано было и им (Сравн. Epist. 71. ad Quint. Epist 73. ad Jubajan). Кроме того, по Киприану, сам «Петр, которого Господь первого избрал, и на котором создал Церковь Свою..., не приписывал себе чего-либо дерзко или не усвоял самоуправно, так, чтобы говорить, что он держит первенство, и что ему больше должны повиноваться современники и потомки» (Epist. 71. ad Quint).

⁶⁶⁹ - По Киприану, происшедшее от Апостолов через преемственное рукоположение епископство (Epist. 27), хотя оно разветвлено в лице многих епископов, однако (Epist. 52 ad Ant. de Cornel.), и каждый из епископов обладает его частью в целом (De unit, eccles. n. 4). А потому, каждый из епископов, имея отдельную часть стада, властвует и свободен управлять ею по своей воле, имея дать отчет о своем поведении Господу (Epist. 55 ad Cornel; epist. 72 ad. Steph.), – каждый в своей пастве – наместник Христов и судья, вместо Христа, имеющий право на общее почтение и повиновение (Epist. 55 ad Cornel.). Между тем, римские богословы ссылаются на последнее место, усиливаясь увидеть в нем ясное указание на главенство римского епископа, но напрасно, потому что здесь Киприан ведет речь о себе и о каждом, а не об одном римском епископе. Если Киприан употребляет в применении к папе Стефану выражение: епископ епископов, то не с иной, а только той целью, чтобы резче показать всю неуместность его притязательности, подтверждением чему служат следующие слова Киприана к, бывшим на Карфагенском Соборе, епископам: «Никто из нас не считает себя епископом епископов, никто страхом не принуждает, как тиран, своих сотоварищей следовать своему мнению, потому что всякий епископ в силу своей свободы и власти имеет собственное мнение и не может быть судим другим епископом, равно, как и сам не может судить другого» (Binii concil. T. I. p. 179). В посланиях же своих к папе Стефану и Корнелию, первого он называет братом и товарищем, а последнего братом и соепископом (Epist. ad Steph. 67, 72; ad Cornel. 41). Но самым неотразимым свидетельством того, что Киприан совершенно был чужд мысли о главенстве римского первосвященника, служит его несогласие со Стефаном по вопросу о крещении еретиков, вследствие какового, он не только остался при своем особенном решении, но и считал себя вправе самым решительным образом обличать и осуждать Стефана за его неизвинительное высокомерие, и пагубное отступление от апостольской истины (Epist. 70 ad Januar., 71 ad Quint, 73 ad Jubajan).

⁶⁷⁰ - Хотя, по Киприану, каждый, в частности, одинаково участвует в епископстве, и совершенно свободен в управлении определенной частью стада Христова, но он обязан соблюдать союз согласия с прочими епископами (Epist. 52 ad Antonian.), которые все одинаково обязаны содержать и защищать единство Церкви и через это представлять собою епископство единым и, тем же, нераздельным (De unit. eccles. n. 4) и всецелым, и которые, поэтому, должны являть собою высшее объединяющее и правящее начало в Церкви. А, так как выражением согласия епископов служат соборы, на которых ими постановляется, «как быть должно» (Epist. 43. vel. 52 ad Anton.), то, по Киприану, соборные решения епископов имеют полное право на согласие с ними, а не противление им частных отдельных епископов; так как «приговор священников не должен навлекать на себя упрека в легкомысленной изменчивости и непостоянстве, когда Господь учит и говорит: буди слово ваше: ей, ей: ни, ни» (Мф. 5:37. Epist. 55 ad Cornel. de Fortunat).

⁶⁷¹ - De unit. eccles. n. 5.

⁶⁷² - Epist. ad Coecil. 63. n. 13.

⁶⁷³ - De unit. eccles. n. 5.

⁶⁷⁴ - Ibid. n. 6.

⁶⁷⁵ - Ibidem.

⁶⁷⁶ - Epist. ad. Magn. n. 76. n. 3.

⁶⁷⁷ - De unit, eccles. n. 10. Epist. ad Magn. 76. n. 3.

⁶⁷⁸ - Epist. ad Jubajan. 73. Epist. ad Januar. 70.

⁶⁷⁹ - Epist. 73. ad Jubajan.

⁶⁸⁰ - Epist. 55. ad Cornel.

⁶⁸¹ - См. Cypr. epist. 66 ad cler.

⁶⁸² - Правил. Апост. 3. 36, 58 и 80; Прав. Карфаг. соб. 258 г. 10 и 29; Арелат. Соб. прав. 8 и 23.

⁶⁸³ - Соб. Иерусалимский 173 г. (Cave. vol. 1. sec. 2. p. 97), и мною других, о которых упоминает, без означения мест, Евсевий (Euseb. eccles. hist. lib. V. c. 16).

⁶⁸⁴ - См. Уч. о Церкви в пер. три века христ. 1872 г. стр. 297, 300.

⁶⁸⁵ - Epist. Firmil ad Cypr. Curs. compl. patr. latin. T. III col. 1158. См. апост. прав. 37.

⁶⁸⁶ - Последнее предположение оправдывалось самим опытом в лице немалого числа отдельных епископов, уклонявшихся от правой веры, например, осужденного на Антиохийском Соборе Павла Самосатского и даже двух римских епископов – Каллиста и Зефирина, обличавшихся в ереси св. Ипполитом (Φιλοσοφούμενα. Ed. Oxonii. p. 270 – 310).

⁶⁸⁷ - Epist. 67. ad. Stephan.

⁶⁸⁸ - Ibidem.

⁶⁸⁹ - Дионисий Александрийский, напр., обращался за советом по поводу просьбы одного обратившегося еретика о совершении над ним крещения, несмотря на совершение над ним такового еретиками (Euseb. eccles. hist. VII, 9) к римскому епископу Ксисту (на что, в интересах главенства, ссылаются римские богословы), римские же и многие другие епископы по поводу спорного вопроса о крещении еретиков обращались то к Дионисию Александрийскому, то к Киприану Карфагенскому, то к другим епископам – (Euseb. eccles. hist. VI, 45–46; VII, 2. 9).

⁶⁹⁰ - Epist. 52, ad Autonian.

⁶⁹¹ - Epist. 55 ad Cornel.

⁶⁹² - По мнению римских богословов, Арелатский собор свои определения по делу карфагенского епископа Цецилиана и донатистов, будто бы, представил папе Сильвестру на утверждение. Но, из послания собора видно, что они, состоясь по суду Божию и матери Церкви, были представлены папе только для их обнародования (Synod, arcī, epist. ad Silvestr. Binii. concil. t. 1. p. 266).

⁶⁹³ - Обстоятельства сего дела были таковы. Тогда, как (в начале 3-го века) в Церкви Римской существовал обычай принимать в Церковь еретиков без крещения, чего держался и епископ Римский Стефан, в Церквях Африканских независимо от давнее бывшего при предместнике св. Киприана собора, состоялись под председательством св. Киприана в Карфагене еще три Собора, на которых постановлялось одно и то же решение о принятии еретиков в Церковь через крещение (Сург.

epist. ad Quint. Epist. ad Jubajan. Binii Concil. T. I. p. 179). То же решение приняли, и его твердо держались, основываясь на Соборах же (Euseb. eccles. hist. VII. с. 5–7) и многие восточные епископы во главе с Александрийским Фирмиллианом. Между тем, ввиду сего, Стефан отлучил от общения с собою, как Киприана, так и Фирмиллиана с их сотоварищами – африканскими и восточными епископами. Но св. Киприан вот что по сему поводу, между прочим, писал в послании к Помпею: «Прочитав послание, которое Стефан бранью нам отписал на наше послание, ты больше и больше будешь примечать его заблуждение. Ибо, ко многому или слишком высокомерному, или вовсе не относящемуся к делу, или себе противоречащему, что неискусно и необдуманно написал мне, – он вздумал присовокупить, между прочим, и следующие слова: «Итак, если бы кто от какой бы то ни было ереси обратился к нам, то да не вводится при этом ничего нового, кроме того, что предано, т. е., да совершается над таковым одно возложение рук в знак покаяния, так как и сами еретики всякого, обращающегося к ним от другой ереси, взаимно не крестят, а только приобщают»... До какого несчастья унижена Церковь Божия и Невеста Христова, что она должна подражать примерам еретиков; что при совершении небесных таинств, свет ее учения должен заменяться тьмою, и христиане должны делать то, что делают антихристы. Какая это слепота, какое лукавство душевное не хотеть познать единства веры, происходящего по преданию от Бога Отца и Господа Бога нашего Иисуса Христа!» (Epist. 74 ad Pomp.). На Соборе же Третьем Карфагенском, состоявшем из 87 епископов против Стефана, слышались, между прочим, такого рода их голоса: «Кто, презрев истину, упрямо твердит, что должно следовать обыкновению (человеческому), тот, или враждебен и зол против братьев, которым истина открывается, или неблагодарен в отношении к Богу, Коего вдохновением Церковь наставляется; кто крещение Церкви уступает и предает еретикам, кем иным становится к Невесте Христовой, как не Иудой?» (Binii concil. T. I. p. 179–185). А Фирмиллиан от лица восточных епископов вот что, между прочим, писал о Стефане Киприану: «Я негодную на

столь открытое и явное неразумие Стефана, который так тщеславится местом своего епископства и спорит, что он держит преемство Петра, на котором положены основания Церкви... он поступает нечестиво, – выдает свой обычай, свое человеческое предание за апостольское, чему никто не поверит, -- напрасно выставляет авторитет Апостолов, – уничижает Петра и Павла, блаженных Апостолов, мыслит странно, смешно – не пребывает на основании единой Церкви, которая однажды устроена на камне, – помрачает и разрушает камень христианской истины, изменяет кафолическому единству, вступает в общение с еретиками, за что понесет и одинаковое с ними наказание; неправильный обычай римский предпочитает обычаю восточному, соединенному с истиной, – не боится суда Божия, помрачает свет церковной истины и усугубляет мрак еретической ночи, – отсекая себя от стольких Церквей, берет на себя великий грех, – отсекает самого себя, делается раскольником, сделавшись отступником от церковного единства, – думая, что все могут быть отлучены от него, одного себя отлучает от всех, отсекает себя от единства любви, делает себя чуждым братии по всему». (Firmiliani epist. ad Cyprian. Opp. Cypri. T. 11 ed. Othonii). К сему можно присовокупить, только, что, как Киприан, так и Фирмиллиан, с которыми вовсе не прерывали общения Восточные Церкви, скончались в мире с Церковью: обстоятельство, с неотразимой силой говорящее против существования в это время всякой мысли о главенстве римского епископа.

⁶⁹⁴ - Римский епископ, утверждают римские богословы (Klee Dogm. B. 1. s. 186), быв обманут, обратившимися к нему осужденными на Востоке монтанистами, дал им грамоту мира к Церквам Азии и Фригии, но, впоследствии, узнав лучше дело, взял ее назад (Opp. Tertul. advers. Prax. in Curs, compl. latin. T. II. pars. 2. p. 155, 156), а это, будто бы, показывает, что суд римского епископа составлял высшую апелляционную, в Церкви, инстанцию. Но это обстоятельство несколько не говорит в пользу сего; потому что осужденные еретики неоднократно обращались с целью оправдания своего и к епископам других Церквей. А, между тем, по свидетельству Евсевия, осуждение

монтанистов на Востоке имело окончательно решающее значение (Euseb. eccles. hist. lib. V. c. 14, 16–19).

⁶⁹⁵ - Если Фелициссим и Фортунат обратились с жалобой на Киприана и Собор Карфагенский к Корнилию, на что тоже, в своих видах, указывают римские богословы, то, в свою очередь, им можно указать на то, что с подобной же жалобой на того же Корнелия обращался Новациан со своими соумышленниками к Киприану и Африканскому Собору. А, между тем, Киприан в одном из своих, к Корнелию, посланий, по поводу возведенных на него новацианами преступных обвинений, объяснил, что он не принял таковых к рассмотрению на Соборе только потому, что опасался через это поколебать честь своего сотоварища, недавно избранного, поставленного и утвержденного достохвальным решением многих (Ep. 49 ad. Cornel.), и, в другом послании к Корнелию, по поводу того, что угрозы, обратившегося к нему с жалобами Фелициссима, поколебали его, вот что, между прочим, пишет: «Прочитав твое послание, я немало удивился тому, что ты, несколько, был поколеблен дерзкими угрозами тех, кои (от нас) прибыли к тебе... но не нужно, возлюбленный брат, оставлять церковного благочиния или ослаблять священническую строгость из-за того, что нас осыпают ругательствами или устрашают угрозами... и нас не должны совращать с правого пути и отклонять от верного устава ругательства губителей, когда и Апостол научает нас, говоря: аще бо бых еще человеком угождал. Христов раб не бых убо был (Гал. 1:10)..., потому-то избыток и заботливости нашей, и любви побудил нас писать к вам нарочито о том, чтобы не заводить никаких сношений с такими людьми, не участвовать ни в каких пиршествах и беседах со злыми, и да будем отдалены от них так же, как они далеки от Церкви» (Ep. 55 ad Cornel. de Fortunat).

⁶⁹⁶ - Василид и Марциал, как известно, быв за преступления лишены Лионскими и Астурийскими Церквями епископства, обратились с жалобой к Стефану и, посредством обманного представления дела, достигли того, что последний возвратил им епископский сан. А в этом, опять видят римские богословы признак верховной власти римского епископа по отношению к

другим поместным Церквам. Но из соборного послания Киприанова к клиру и народу испанскому видно, что лионцы и астурийцы вовсе не думали принимать себе Василида и Марциала на место вновь поставленных епископов Сабина и Феликса, а вместо сего, посылают последних с письменной жалобой на самозванных епископов и, косвенно, на Стефана к Киприану и Африканскому Собору; Собор же, приняв сторону не Стефана, а Испанских Церквей, признал вполне законным, как низложение Василида и Марциала, так и поставление во епископов Сабина и Феликса, а, вместе с тем, не одобрил Стефана, допустившего себя увлечься обманом (Epist. 68).

⁶⁹⁷ - Euseb. Eccles. hist. lib. V. c. 23. 24.

⁶⁹⁸ - Ibid. c. 24.

⁶⁹⁹ - Ibidem. Можно заметить, что горделивое и самонадеянное отношение Виктора к Поликрату, на которое ссылаются римские богословы в видах главенства римского епископа, не только не говорит в пользу, а, скорее, против него; так как оно имело следствием своим против себя протест не только со стороны Поликрата, но и западного епископа – св. Иринея.

⁷⁰⁰ - Жизнь блаж. царя Константина кн. III, гл. 5. Из приведенного места совершенно ясно, что, по воззрению Евсевия, так хорошо знавшего и, с желаемой точностью передавшего состояние древней христианской Церкви, в ней вовсе не было веры в верховный суд римского епископа, как такой суд, которому должны были подчиняться Поместные Соборы. К сему можно присовокупить, что Евсевий, Римскую Церковь, которая, по его свидетельству, была основана не одним ап. Петром, а, совместно, и Павлом (Hist, eccles, lib. II. c. 25), поставлял совершенно наравне с Церквами Александрийской и Антиохийской; а, по отношению к Церкви Иерусалимской, как матери всех Церквей, даже ставил ниже (Hist, eccles. lib. 11. c. 1,24), подобно тому, как и всех Апостолов почитал по власти и достоинству равными и предпочтение пред ними, со включением Петра, Иакова и Иоанна, усвоил одному Иакову, брату Господню, избранному самими Апостолами епископом Иерусалимской Церкви (Eccles. hist. lib. 11. c. 1).

⁷⁰¹ - Epist. 52 ad Antonian.

⁷⁰² - Euseb. eccles. hist. lib. X. c. 5. Можно заметить, что в подтверждение главенства римского епископа, римские богословы совершенно напрасно ссылаются на то, что Константин Великий на первых порах разбор дела донатистов поручил римскому епископу. Это обстоятельство, напротив, прямо говорит против главенства последнего. Потому что разбор и решение означенного дела были поручены не одному лично римскому епископу, а совместно с другими (Euseb. eccles. hist. lib. X. c. 5). и, кроме того, что весьма важно, само дело, решенное римским епископом и собором, было перенесено для перерешения на собор другой.

⁷⁰³ - На этом-то свойстве соборности, как ставшем в этот период более прежнего освещаться со всех своих сторон, мы и останавливаем свое исключительное внимание. Что касается учения в этот период о других свойствах Церкви, то мы не находим нужным останавливать на нем своего особенного внимания, по той простой причине, что оно представляет собою точное повторение учения прежнего. Вместо же этого, укажем, вкратце, на тех из Отцов или Учителей, которые по преимуществу касались того или другого из означенных свойств Церкви. Так, например, единство Церкви, признаком коего полагалось единомыслие и братское общение, более других разъясняли Евсевий (In Psalm. 39. 13), Иларий. (In Psalm. 121. n. 5), Епифаний (Fix. cathol. expos, n. 6), Иероним (Ad Agerach. de monog. ep. 91 ed Mart.), Феодорит (In Psalm. 96, 8) и Августин (In Psalm. 26 Hnar. 2. n. 23). На ереси же и раскол, как на нарушение такового единства, поставляющее еретиков и раскольников вне Церкви, указывали Златоуст (In Ephes. homil. II. n. 5), Василий Великий (Канон. посл. к ев. Амфил. 1. пр. 1), Иероним (In epist. ad Tit. c. 3) и Августин (De fid. et symbol, c. 10). Святость Церкви, не исключаящую из недр ее и кающихся грешников, между другими, изображали св. Амвросий (De resurs. lib. II n. 118), Феодорит (In Psalm. 39, 13), Иероним (Ad Lucifer, opp. T. II. p. 302 ed. Mart.), Августин (Tract. IV, in Ioann, v. 2) и Григорий Великий (In evang. lib. II. homil. 38. n. 7). Апостольство же Церкви, между другими, подтверждали и

разъясняли Иларий (De trinit. VII, 7); Амвросий (De poenit. VII. n. 33). Златоуст (In Psalm. 44. n. 13). Иероним (Dialog, ad Lucifer) и Августин (Contr. adversar. leg. et prophet. 1. n. 39).

⁷⁰⁴ - По словам Евсевия, император Константин через Никейский Вселенский Собор первый «воспроизвел образ лика апостольского» (Euseb. vit. Const. III, 7).

⁷⁰⁵ - Соб. Трул. пр. 1 и 2. Седм. Всел. Соб. пр. 1.

⁷⁰⁶ - См. напр. собор. на Ник. Соб. излож. веры; 2 Всел. Соб. пр. 1, 3; Всел. Соб. пр. 1и 2, 4 – 6.

⁷⁰⁷ - См., напр., свидет. о Никейском Соб. Евсевия (Vit. Constantin. III. 14), Сократа (Hist, eccles. с. 8). Созомена (Hist, eccles. 1, 23–25).

⁷⁰⁸ - Так, например, Отцы 1-го Вселенского Собора вот что пишут в своем соборном, ко всем Церквам, послании: «После того, как благодатью Христовою и ревностью Боголюбивейшего императора Константина... составлен был в Никее Великий и Святой Собор, мы необходимым признали отправить к вам от лица всего Священного Собора послание, из которого бы вы могли узнать, как о том, что было на нем предложено и наследовано, так и о том, что определено и утверждено... Молитесь о всех нас, да пребудет твердо все, что признано за лучшее» (Соборное послание к Церквам Божиим, наход. в Александрии, Египте, Пентополе, Ливии и во всей поднебесной). Или Отцы Второго Вселенского Собора писали к Римской Церкви о своих определениях, относительно веры и управления церковного, следующее: «Эта вера должна быть принимаема и нами, и вами, и всеми, которые не извращают слово истинной веры... Постановив все это законно и по правилам, мы призываем и вас к участию в радости» (Посл. к Римск. Церкви от епископов, собравшихся в Константинополе). Или же, Отцы Ефесского Собора в своем послании к клиру и народу вот что, между прочим, писали: «Виновник нечестивой ереси Несторий..., Богодухновенным, Отцов и епископов, приговором осужден и лишен всякой священной степени... Итак, соблазн уст ранен, плевелы на поле духовного делания исторгнуты».

⁷⁰⁹ - Euseb. vit. Constant. III, 12.

⁷¹⁰ - Socrat. eccles. hist. I, 6.

⁷¹¹ - Ibidem.

⁷¹² - Ibidem.

⁷¹³ - См., напр., Euseb. vit. Const. III, 8 et 23; Theodoret. eccles. hist. 1,13; Евагр. ист. II. 4; 2 посл. Юстин. 5 Собору; Шест. Всел. Соб. деян. 1; Седм. Всел. Соб. деян. 1; посл. Феодосию Велик. 2-го Всел. Собора; донесен. Ефес. Собора о восточных. Деян. 5; посл. импер. соб. Трул.

⁷¹⁴ - Cod. Just. lib. I. tit. 1–3.

⁷¹⁵ - См., например, Соб. Трул. пр. 1. Ввиду вышесказанного, понятно, как неуместны и странны попытки папистов даже доказать то, будто бы, определения Вселенских Соборов сами по себе не имели окончательно решающего значения и, что, будто бы, поэтому, они, для получения такого значения должны были непременно представляться, и на самом деле представлялись на утверждение римскому епископу. Они, например, не задумываются, если не прямо утверждать, то с вероятностью предполагать даже относительно определений Никейского Собора, будто бы, они получили свое утверждение только после представления их для такового папе Сильвестру (Perron. Praelect. 11, p. 995). Но здесь достаточно указать на то одно, что импер. Константин еще во время заседаний Собора, когда все Отцы пришли к одному мнению, выразился так: «Это согласие всего Собора благоугодно Самому Богу», и объявил, что «всякий, противящийся догматам веры (утвержденным на Соборе), как нарушитель Божественных определений, будет наказан ссылкой» (Sozom. eccles. hist. I, 20).

⁷¹⁶ - См. Защит. слово прот. ариан. Тв. Отц. Т. XVII. тв. Афан. ч. I. стр. 200.

⁷¹⁷ - Послан. к еписк. Египта и Ливии: там же, стр. 410.

⁷¹⁸ - Защитит. слово прот. ариан; там же, стр. 222.

⁷¹⁹ - Там же, стр. 219.

⁷²⁰ - Посл. к Африк. епископам; Твор. св. Афанас. т. III. стр. 316.

⁷²¹ - Epist. 114.

722 - Epist. 1. ad monach. aegipt. Patr. curs. graec. T. 47. col.
16.

723 - Epist. 114. n. 2; 145 n. 1.

724 - Epistolar. lib. 1. epist. 24.

725 - О непрекаемости и общеобязательности
определений Всел. Соборов учили подобным образом:
Амвросий (De fid. III, с. 15;) и Августин (Epist. LIV ad Januar).

726 - I Всел. Собор. пр. 15; Трул. Соб. пр. 2.

727 - Прав. апост. 39.

728 - Соб. Анкир. пр. 21, 23; Пр. ап. 66, 67, 69.

729 - Прав. ап. 2; 1 Всел. Соб. пр. 18.

730 - Ап. пр. 39.

731 - Пр. ап. 15.

732 - Пр. ап. 31.

733 - I Всел. Соб. пр. 5 и 16; Пр. ап. 32.

734 - Пр. ап. 35.

735 - Пр. ап. 16.

736 - 1 Всел. Соб. пр. 16.

737 - 2 Всел. Соб. пр. 2 и 6; IV Всел. Соб. пр. 9 и 17.

738 - 1 Всел. Соб. пр. 4; прав. ап. 1.

739 - Прав. ап. 14.

740 - Прав. ап. 74; 1 Всел. Соб. пр. 5.

741 - Прав. ап. 3, 6, 8, 16, 28 и 29.

742 - 1 Всел. Соб. пр. 6.

743 - 2 Всел. Соб. пр. 2.

744 - Того же Соб. пр. 3.

745 - 3 Всел. Соб. пр. 8.

746 - Халк. Соб. пр. 9 и 12.

747 - 2 Вселен. Соб. пр. 3.

748 - 1 Всел. Соб. пр. 7.

749 - Халк. Соб. пр. 28.

750 - Act. concil. chalced. 14 – 16. ср. Labbeum.

⁷⁵¹ - 4 Всел. Соб. пр. 28. Против сего, так неблагоприятного для притязаний папства, правила, паписты возражают, что против него на Соборе протестовали легаты римского епископа. Но в ближайшем заседании они должны были преклониться пред оставшимся неизменным общим согласием и решением Собора (Халкид. Соб. деян. 16). Кроме того, следует заметить, что означенное правило было не новым, а повторенным, только в более пространным и разъясненном виде, 3-м правилом 2 Вселенского Собора, а также, что постановления Халкидонского Собора были подтверждены императором и приняты всей Церковью.

⁷⁵² - Трул. Соб. пр. 36.

⁷⁵³ - Посл. 6 Всел. Соб. к папе Агафону. См. Деян. Всел. Соб. в русск перев. 1882 г. I. VI. стр. 254.

⁷⁵⁴ - Сардик. Соб. пр. 3–5. Следует заметить, что совершенно понапрасну паписты ссылаются на сии правила, как будто бы предоставлявшие римскому епископу право апелляционного суда по жалобам не только на западных, но и на всех восточных епископов, не исключая и патриархов. Во 1-х, Сардикийский Собор не был Вселенским, а только Поместным западным собором, так как Сардикийская Церковь состояла в округе Римского патриархата, и так как весь собор состоял из западных только епископов, под председательством западного же испанского епископа Осии Кордубского. А потому, его определения, относительно прав епископских, относились только к епископам западным; во 2-х, определения сии (пр. 3 – 5), предоставляющие право апелляционного суда римскому епископу, касаются только суда епископов и над епископами, но, отнюдь, не простираются на всех западных иерархов. Потому-то, между прочим, когда римский епископ, ссылаясь на Сардикийские правила, выдаваемые им за Никейские, заявил свои права на принятие апелляций от епископов Африканских, то Церковь Африканская, обличив первого, прямо потребовала от него невмешательства в ее дела, из видов мирской гордости и власти людской (Правд. Всел. Ц. 1841 г. стр. 87). В 3-х, наконец, означенные правила не предоставляют римскому епископу, безусловно, и самого апелляционного суда, так как

они такой суд поставляют в зависимость не от его воли или требования, а от желания или судей, или подсудимых.

⁷⁵⁵ - Хадк. Соб. пр. 9 и 17.

⁷⁵⁶ - Cod Theod. lib. 1. Nov. 7, 16, 42, 57, ef. Labb. T. V. Concil. Constant. Sub. Menna act. 5. Epist. S. Gregor. M. ad orient.

⁷⁵⁷ - См. Spanh. hist. christ. saec. IX. с. 11.

⁷⁵⁸ - См. Посл. Вост. патр. чл. 10.

⁷⁵⁹ - Cyprian, opp. Epist. Firmil. ad Cypr. 75; ep. Cypr. ad Quint. 71.

⁷⁶⁰ - См., напр., Сардик. Соб. пр. 3; послание папы Льва ко 2-му Ефес. Соб. (Деян Всел. Соб. в русск. пер. т. III. стр. 27). Того же папы посл. Собору Халкидонскому (Там же, стр. 52).

⁷⁶¹ - Annal. Baronii vit. Bonif. ann. 606.

⁷⁶² - Magdeburg, centur. VII. p. 259.

⁷⁶³ - Platin. in Vit. Pontif. p. 85.

⁷⁶⁴ - German. monum. de Benedict. Baron. ann. 684.

⁷⁶⁵ - Epist. Vital. ad Paul. II (архиеп. Крит.) Baron, ann. 655...9.

⁷⁶⁶ - Joh. Hard, in coll. conc. T. III. p. 1082 – 7. Baron, ann. 678

⁷⁶⁷ - Liber. pontificalis in vita Theodor.

⁷⁶⁸ - Baronii ann. 714–731. Dupin. 13. a. e. (1691). V. 300.

⁷⁶⁹ - Baron. Annal. ad ann. Christ. 1076. n. 31.

⁷⁷⁰ - Жерсон.: Tractat, de modis uniendi ac reform, eccles. с. 10. Dupin. T. II. p. 174; Петра д'Айли Monita de necess. reform. Dupin. appendix. ad tom. II. p. 295.

⁷⁷¹ - См. IIIpek. Christ. kirchen geschichte XXXI, 447. Жерсон. Dup. opp. T. II. p. 259.

⁷⁷² - Ioann. Gers. Tractat de modis uniendi ac reform, eccles. in concil. universal, с. 5 et 9. Dupin. II. 168, 172 et 173.

⁷⁷³ - Ioan. Gers. Propositiones praedicatae in concil. constant. Dupin. 11, 272.

⁷⁷⁴ - Binii. concil. T. VII. p. 999; VIII. p. 13. 1062.

⁷⁷⁵ - Ibid. T. VIII. с. 49. in Bull. Eugenii.

⁷⁷⁶ - Replica. XVIII. § 35.

⁷⁷⁷ - Resolutiones, p. 421– 425. Asterisci p. 480.

- 778 - Посл. Восточ. патр., чл. 10.
- 779 - Там же чл. 12.
- 780 - Epist. 1. ad. Corinth. c. 43. 44.
- 781 - Ibid. c. 40.
- 782 - Ibid. c. 30.
- 783 - Epist. ad. Philadelph. praef.
- 784 - Epist. ad. Polycarp. c.l.
- 785 - Epist. ad. Ephes. c. 2.
- 786 - Ad Trall. c. 3.
- 787 - Ad Magnes, c. 7.
- 788 - Ad Smyrn. c. 9.
- 789 - Ad Ephes. c. 6.
- 790 - Ad Trall. c. 3.
- 791 - Ibid. c. 2.
- 792 - Ad Smyrn. c. 8.
- 793 - Ibidem.
- 794 - Ad Ephes. c. 4.
- 795 - Epist. ad Philip. c. 11.
- 796 - Ad Philip. c. 5.
- 797 - Ibidem.
- 798 - Contr. haeres. lib. III. c. 24. n. I.
- 799 - Ibid. lib. IV. c. 26. n. 5.
- 800 - Ibid. lib. IV. c. 26. n. 2.
- 801 - De praescript. c. 32.
- 802 - Ibid. c. 41.
- 803 - Quis div. n. 42.
- 804 - Strom. lib. VI. c. 13.
- 805 - Ibidem.
- 806 - In Levit, homil. 6. n. 3.
- 807 - In Tes. Nov. homil. 23. n. 2.
- 808 - In Math. comment. Series, n. XII.
- 809 - In Levit. homil. c. 6. n. 7.
- 810 - Ibid. n. 2.

- 811 - In Math. comment. series, n. XII.
- 812 - Epist. 68 (ed. Maran.) ad Cler. et pleb. de Basilid. et Marc. n. 3 et 4.
- 813 - Ibidem.
- 814 - Epist. 55 (ed Maran) ad Cornel. n. 2 et 4.
- 815 - Ibid. n. 5.
- 816 - Ibid. n. 6.
- 817 - Ad Antonian. de Cornel. 52 (Maran.). n. 8.
- 818 - Epist. ad Jubajan. 73. n. 10.
- 819 - Ibidem.
- 820 - Epist. ad Januar. 70 (ed. Maran.).
- 821 - Epist. ad Magn. 76 (Maran.). n. 11.
- 822 - Epist. Firm. ad Cypr. 75. (ed. Maran.). n. 16. Opp. Cypr.
- 823 - Ibid. n. 7.
- 824 - Постан. апост. кн. VIII. п. 16.
- 825 - Apololog. contr. arian. n. 12.
- 826 - Epist. 2. n. 6; 13. n. 1.
- 827 - In. 1 Tim. homil. 11. n. 1.
- 828 - Epist. ad. Evagr. 85.
- 829 - Haeres. 75. с. 4.
- 830 - Слов. 57 о священстве. В твор. Отц. тв. Ефр. Сир. ч. 2. изд. трет. 1881 г. стр. 600.
- 831 - Там же, стр. 603.
- 832 - Первое канонич. посл. к Амфилохию пр. 1. стр. 287 в конце правил.
- 833 - In baptism. Christ. T. III p. 370. ed. Morel.
- 834 - Слово на св. Крещение. Тв. св. Отц. ч. III. стр. 298, 299.
- 835 - De dignit. sacerdotali с. 5.
- 836 - In acta apostol. homil. 14. n. 4; homil. 15. n. 1.
- 837 - Кн. III о священстве. В русс. перев. стр. 59.
- 838 - In 1Corinth. homil. 8. n. 1.
- 839 - Можно заметить, что еще в книге о церковной иерархии, священство прямо называется таинством (μυστήριον)

ιερατικῶν τελειώσεων). De eccles. hierach. c. 5. n. 1–3.

⁸⁴⁰ - Contr. epist. Parman. lib. II. c. 13. n. 28.

⁸⁴¹ - In Joann. tract. V. n. 15; Contr. Crescor. III, c. 8; De baptism. III. c. 10. n. 15.

⁸⁴² - Epist. ad Donatistas. 105 n. 12.

⁸⁴³ - Contr. lib. Petil. II, 37. n. 88. Справн. Optat. milev. Chrisma Donat. V, 4.

⁸⁴⁴ - Посл. к клиру и народу констант. Деян. Всел. Соб. изд. 1859 г. т. 1. стр. 402.

⁸⁴⁵ - Посл. к Ефес. Соб. Там же, т. II. 315.

⁸⁴⁶ - In I Tim. c. 5. vers. 22.

⁸⁴⁷ - In Numer. interrog. 18.

⁸⁴⁸ - 4-е правило I Вселенского Собора: «Епископа поставляти наиболее прилично всем, тоя области, епископам. Аще же сие неудобно, или по надлежащей нужде, или по дальности пути: по крайней мере, три во едино место да соберутся, а отсутствующие, да изъявят согласие, посредством грамот, и тогда совершати рукоположение. Утверждати же таковые действия в каждой области подобает ее митрополиту».

⁸⁴⁹ - 3-е правило VII Вселенского Собора: «Всякое избрание во епископа, или пресвитера, или диакона, делаемое мирскими начальниками, да будет недействительно по правилам. А, имеющий произвестися во епископа, должен избираем быти от епископов, яко от Св. Отец в Никее определено в правиле. Утверждати же таковые действия в каждой области подобает ее митрополиту».

⁸⁵⁰ - 19-е прав. I Всел. Собора: «О бывших павлианами, но потом прибегнувших к кафолической Церкви, постановляется определение, «чтобы они все, вообще, вновь крестимы были. Аще же которые в прежнее время к клиру принадлежали: таковые, явясь беспорочными и неукоризненными по перекрещении, да будут рукоположены епископом кафолической Церкви. Аще же испытание обрящет их неспособными к священству, надлежит им изверженным быти из священного чина».

⁸⁵¹ - 2-е прав. IV Всел. Собора: «Аще который епископ за деньги рукоположение учинит и непродаваемую благодать обратит в продажу, и за деньги поставит епископа, или хореепископа, или пресвитера, или диакона, или иного коего от числящихся в клире, или, вообще, произведет за деньги в какую-либо церковную должность, ради прибытка своего: таковой, быв обличен, да будет подвержен лишению собственной степени; и, поставленный им, отнюдь, да не пользуется купленным рукоположением или производством, но да будет чужд достоинства, или должности, которые получил за деньги». 5-е прав. VII Всел. Собора: «Аще который епископ за деньги учинит рукоположение и непродаваемую благодать обратит в куплю, и за деньги поставит кого-либо из, числящихся в причте, или произведет, вообще, в какую-либо церковную должность, то дерзнувший на сие, быв обличен, да подлежит лишению собственной степени, а поставляемый, отнюдь, да не пользуется купленным поставлением, или производством, но да будет чужд достоинства, или должности, которые получил за деньги».

⁸⁵² - Можно заметить, что гораздо раньше, а, именно, у Феодора Студита IX в. встречается упоминание о следующем числе таинств: крещении, евхаристии, миропомазании и священстве, с присовокуплением сюда чина монашеского и погребения (Theod. Stud. epistolarum l. 11. ep. 165). Но Феодор Студит буквально повторяет все, сказанное об этом автором сочинения о церковной иерархии, последний же в своем учении о таинствах и их перечислении руководился, вовсе, не тем воззрением, какое мы находим у монаха Иова, а своей исключительно-мистической точкой зрения, заставлявшей его усматривать таинство там, где он примечал, постепенно восходящие ступени к духовно-нравственному усовершению, чем, собственно, и объясняется то, почему автор только некоторые из таинств церковных включил в свои таинства или мистерии, а также, что в число их включил чин монашества и погребения. По этой-то причине, тактика протестантских теологов против седмиричного числа таинств, заключающаяся, между прочим, в сопоставлении двух, совершенно

разнородных, счислений таинств, делаемых, с одной стороны, автором сочинения о церковной иерархии, вместе с Феодором Студитом, а с другой – дальнейшими восточными и западными писателями, и в усматривании здесь противоречия, должна быть признана совершенно ненаучной и неосновательной.

⁸⁵³ - Аркудий (Lib. VII de concord. eccles. occid. et orient. in sept. sacram. Luth. 1,26. p. 5). Впрочем, нужно заметить, что в седмиричном перечислении Иововом таинств, усматривается, не замечаемая у схоластических и дальнейших писателей восточных та особенность, что он после крещения, хрисмы, причастия Святого Животворящего Тела и Крови Христовой, священства, честного брака, на шестом месте поставляет, согласно с Феодором Студитом, святую схиму, а на седьмом – елеосвящение, вместе с покаянием, что, между прочим, прямо говорит против утверждаемой протестантами всецелой зависимости появившегося на Востоке седмиричного счисления таинств от такого же их счисления, прежде (в XII в.) возникшего и установившегося на Западе.

⁸⁵⁴ - См. у Алляция. De perpet. cons. I. 11. c. 15. n. 5.

⁸⁵⁵ - См. у Theiner и Meklosich. Monumenta, spect. ad unionem eccl. graec. et rom. e sanctionibus Vatic, tabulariis. Vindov. 1872.

⁸⁵⁶ - См. разговор о св. священнодействиях и таинствах церковных гл. 1.

⁸⁵⁷ - См. о жизни Оттона. Basnage. T. III. P. II. p. 62.

⁸⁵⁸ - De Coeremon. sacrament, eccles. lib. I. c. 12. Справн. Гана De numero sacr. septen. Vrat. 1859. p. 57.

⁸⁵⁹ - Sentent. libri quatuor. Paris, ed. Migne. 1841. p. 331.

⁸⁶⁰ - Между тем, что, также, заслуживает внимания, и все, существующие на Востоке и, издревле отторгнувшиеся от Восточной Церкви, христианские секты тоже сохраняют священство и признают его таинством (Asseman. cod. liturg. eccl. univers. T. VIII. p. 159. Biblioth. orient. T. III. P. 2. p. 331).

⁸⁶¹ - Спаситель употребил здесь выражение крестить, конечно, не в ином, а в том смысле, в каком оно употреблялось для обозначения крещения Иоаннова, которым и Сам

крестился, крещение же Иоанново совершалось через погружение в водах Иорданских, так как, относительно его, св. Иоанн делает, между прочим, такое замечание: бе же Иоанн, крестя во Еноне близ Салима, яко воды мнози бяху ту (Ин. 3:23).

⁸⁶² - Так, например, Евлогий Александрийский пишет: «Креститься во Иисуса Христа значит креститься по заповеди и преданию Христа Иисуса, т. е. во Отца и Сына и Св. Духа» (Apud. Phot. Biblioth. cod. 270 p. 833). Св. Василий Великий: «Никого да не вводит в обман у Апостола то, что, упоминая о Крещении, нередко умалчивает он о имени Отца и Святого Духа, и никто не должен заключать из сего, что не надобно соблюдать призывания имен. Сказано: елицы во Христа креститесь, во Христа облекостесь (Гал. 3:27); и еще: елицы во Христа креститесь, в смерть его креститесь (Рим. 6:3). Это потому, что наименование Христа есть исповедание всего; оно указывает и на помазующего Бога, и на помазанного Сына, и на помазание Духа, как учит нас Петр в Деяниях: Иисуса, иже от Назарета, его же помаза Бог, Духом Святым (Деян. 10:38)». (О Св. Духе гл. 12. в Твор. Св. Отц. VII. 272). Св. Иоанн Дамаскин: «Хотя Божественный Апостол говорит, что мы во Христа и в смерть Его крестимся (Рим. 6:5), однако ж, не разумеет, что таково должно быть призывание при крещении, а хочет показать, что крещение есть образ смерти Христовой. Ибо в крещении троекратным погружением означает тридневное Господне пребывание во гробе. А креститься во Христа значит креститься, веруя в Него; но веровать во Христа невозможно, не научившись исповедовать Отца и Сына и Св. Духа. Ибо Христос есть Сын Бога живого, помазанный от Отца Духом Святым... Какие должны быть слова призывания, тому Сам Господь научил учеников своих, сказав: крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа (Мф. 28:19)». (Точн. изл. прав. веры, кн. IV. гл. 9, стр. 234–236).

⁸⁶³ - Epist. с. 11.

⁸⁶⁴ - Ibid. с. 16.

⁸⁶⁵ - Ibid. с. 6.

- 866 - Pastor. Simil. 9. c. 16.
867 - Pastor. Vis. 3. c. 3.
868 - Epist. ad. Smyrn. c. 8.
869 - Apolog I. n. 61.
870 - Dialog. cum. Tryph. n. 14.
871 - Advers. haeres, lib. III. c. 17. n. 2.
872 - Adv. haeres, lib. V. c. 15. n. 3.
873 - Ibidem.
874 - Ibid. lib. II. c. 22. n. 4.
875 - De bapt. c. 2.
876 - De praescript. c. 40.
877 - Adv. Prax. c. 26.
878 - De coron. c. 3. n. 2.
879 - De bapt. n. 2.
880 - Ibid. n. 4.
881 - Ibid. n. 3.
882 - De bapt. n. 4.
883 - Ibidem.
884 - Ibid. n. 5.
885 - De pudicit. n. 16.
886 - De bapt. n. 16.
887 - Ibid. n. 17.
888 - Ibidem.
889 - De bapt. n. 18.
890 - De princip. lib. I. c. 3. n. 2.
891 - In Ioann. T. VI. n. 17.
892 - In Luc. homil. 21 et 22.
893 - Comment. in Rom. 1. V. n. 2 et 8. Подобным образом

учил о существе и плодах крещения и Климент Александрийский. По его словам, крещение называется «банею» потому, что через него мы омываем грехи, даром – потому, что через него оставляются наказания, следуемые за грехи, просвещением – потому, что через него созерцается святой, спасительный свет, т. е. через него мы получаем острое зрение

для (созерцания) Божественного» (Paedag. lib. I. c. 6. Curs. Patr. T. VIII. col. 281).

⁸⁹⁴ - In Ioann. T. VI. n. 26.

⁸⁹⁵ - In Levit. hom. 8. n. 3. Cp. In. Luc. homil. 14. Patr. Curs. T. XIII. col. 1835.

⁸⁹⁶ - Comment. in ep. ad Rom. lib. V. n. 9. Patr. curs. graec. T. XIV. col. 1047.

⁸⁹⁷ - Письм. 46 к Фиду; см. библиот. тв. запад. Отц. т. 1. 1879 г. стр. 187 и 190.

⁸⁹⁸ - Epist. ad Steph. 72. (ed. Maran.) n. I.

⁸⁹⁹ - Epist. ad Cecil. 63.

⁹⁰⁰ - Epist. ad Pomp. 74. n. 5.

⁹⁰¹ - Epist. ad Magn. 76

⁹⁰² - Epist. ad Jubajan. 73. n. 4. 5. 21. Cp. Firmil. ad Cypr. (in opp. Cypr.) epist. 75.

⁹⁰³ - Epist. ad Jubajan. 73. n. 1

⁹⁰⁴ - Ibid. n. 2.

⁹⁰⁵ - Epist. ad Jubajan. 73. n. 4–6. О неповторимости крещения ясно учил также св. Дионисий Александрийский (Apud. Euseb. Eccles. Hist. VII. 9).

⁹⁰⁶ - Const. apostol. lib. III. c. 16 et 17.

⁹⁰⁷ - Ibid. c. 10 et 11.

⁹⁰⁸ - Ibid. lib. VI. c. 15.

⁹⁰⁹ - Ibidem.

⁹¹⁰ - Ibidem.

⁹¹¹ - Прав. апостол. 50.

⁹¹² - Прав. 49.

⁹¹³ - Прав. 47. Сравн. пр. 46.

⁹¹⁴ - Ad. Amphiloeh. de Spirit. S. c. 15.

⁹¹⁵ - Ibid. c. 12.

⁹¹⁶ - De fid. orthodox. lib. IV. c. 9.

⁹¹⁷ - Обращаясь к новокрещенным, св. Кирилл говорит им, между прочим, следующее: «Вы приведены были к святой купели Божественного крещения, как Христос со креста несен

был к подлежащему гробу. И каждый был вопрошаем: верует ли во имя Отца, и Сына, и Святого Духа? Произносили вы спасительное исповедание, и трижды погружались в воду, и снова изникали из воды, сим прознаменуя и давая разуметь тридневное Христово погребение» (Тайновод. слов. 2 о крещении п. 4).

⁹¹⁸ - De sacr. II, 7.

⁹¹⁹ - De baptism. Christ. T. III. p. 327. ed. Morel.

⁹²⁰ - In Ioann. homil. 25. n. 2.

⁹²¹ - Бл. Иероним: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа мы крещаемся и трижды погружаемся» (In Ephes. с. 4).

⁹²² - Haeres. 34 et 76.

⁹²³ - In les. lib. II. T. IV. p. 283. ed. Aub.

⁹²⁴ - Haeres, fab. 1, 9.

⁹²⁵ - См. Euseb. hist. eccles. lib. VI. с. 43.

⁹²⁶ - См. Augustin. In Ioann. tract. 80.

⁹²⁷ - Правило сие так читается: «Аще кто в болезни просвещен крещением, то не может произведен быти во пресвитера: ибо вера его не от произволения, но от нужды: разве только по открывшейся в нем добродетели и веры, и ради скупости в людях достойных».

⁹²⁸ - См. прав. 7-е 2-го Вселенского Собора.

⁹²⁹ - Epist. ad Serap. 1 n. 30.

⁹³⁰ - In Ioann. tract. 15. n. 4.

⁹³¹ - De baptism. VI. с. 25.

⁹³² - Евсевий (In Psalm. 118, 73); Златоуст (In Is. Homil. 1. n. 2).

⁹³³ - Амвросий (De interpell. David. II. 4. n. 14).

⁹³⁴ - Григорий Нисский (In laud. S. Basilii. T. III. p. 483. ed. Morel.).

⁹³⁵ - Августин (De civit. Dei XIII, 7).

⁹³⁶ - Иларий (In Psalm. 63, 11); Августин (De peccat. merit. et remiss. 11, 27. n. 37).

⁹³⁷ - Василий Вел. (Ad. Amphilocho. de Spirit. S. с. 15).

- 938 - Catech. orat. 3. n. 4.
939 - De Spirit. S. c. 15.
940 - Слов. на св. крещение. Твор. Св. Отц. т. III. стр. 277.
941 - Orat. catech. c. 33.
942 - Например. Афанасий (In Math. III. 11, fragm. in Galland. V 176); Кирилл Иерусалимский (Catech. 3. n. 7); Василий Велик. (Беседа 13. побуд. к крещению. Тв. Св. Отц. т. VIII. стр. 225); Григорий Богослов (Слово 39. Тв. Св. Отц. т. III. стр. 267); Иероним (Dialog. contr. Lucifer. c. 3); Августин (Contr. Donat. V, 10. n. 12); Кирилл Александрийский (In Ioann, lib. II. c. 57) и Дамаскин (De fid. orthodox. IV; 9).
943 - In Ioann. homil. 29. n. I.
944 - In Math. homil. 12. n. 3.
945 - Слово 4 на св. крещ. Твор. Св. Отц. т. III. стр. 277.
946 - Там же, стр. 281.
947 - Ad illumin. Catech. n. 3.
948 - Decret. divin. epist. c. 18.
949 - Иларий (In Ps. 63. n. 2); Амвросий (De sacram. III. n. 17); Василий Велик. (Бесед. побуд. к крещ. в твор. Св. Отц. VIII, 233); Григорий Нисский (In bapt. Christ. III, 368 ed. Morel.); Иероним (Epist. 83. ad Ocean c. 2); Августин (Ad Dardan. Ep. 187. n. 28); Дамаскин (De fid. orthodox. lib. IV c. 9).
950 - Сл. 2 тайновод. n. 4. Тв. Отц. т. XXV. стр. 360. Слич. слов. пред оглас. там же. стр. 17.
951 - Orat. catech. 3. n. 8.
952 - Pass. s. Pamphil. n. 6.
953 - De Spirit. S. c. 15.
954 - In Psalm. 118. n. 14.
955 - Слов. на св. Светы 39. Тв. Св. От. т. III. стр. 268.
956 - Homil. in S. Lucian. martyr. n. 2.
957 - De baptism. IV. 22. n. 29.
958 - De fid. orthodox. lib. IV. c. 9.
959 - Слов. на крещ. 40. Тв. Св. Отц. т. III. стр. 287.
960 - De Abrah. 11. т. 81.

- 961 - Homil. ad neophyt.
- 962 - Decret. divin. epit. c. 18.
- 963 - Lib. III. ep. 195 (II. 185).
- 964 - De Genes. ad litt. X, 23. n. 30.
- 965 - Serm. 176. de verb. Apost. n. 2.
- 966 - De lib. arbitr. III, 23. n. 67.
- 967 - De dogm. eccles. c. 52.
- 968 - De eccles. hierarch. VII, 3. § 11.
- 969 - Прав. 110.
- 970 - Прав. 19.
- 971 - Прав. 8.
- 972 - Прав. 7. Слич. Карфаг. Соб. пр. 60.
- 973 - Прав. 7.
- 974 - Трул. Соб. пр. 95.
- 975 - Поуч. предоглас. п. 16. Тв. Отц. т. XXV. стр. 17.
- 976 - Бесед. побуд. к крещ. Тв. Св. Отц. т. VIII. стр. 233.
- 977 - In Ephes. 1, 13.
- 978 - Epist. 185 ad Bonit. n. 23; De baptism. VI, 1.
- 979 - In 2Corinth. homil. 3. n. 7.
- 980 - In Hebr. homil. 11. n. 3.
- 981 - In Hebr. c. 6. V. 6.
- 982 - De fid. orthodox. lib. IV. c. 9.
- 983 - См. Епиф. Haeres. 89. n. 4.
- 984 - Феодорит. In 2 Paralip. quaest. 1; Кир. Иерус. Orat. catech. 17. n. 35.
- 985 - Иерон. Ad Lucif. c. 4.
- 986 - Luterus. opp. T. III. fol. 266. ed. Ien. Melunchton. Loc. theolog. p. 46. 141.
- 987 - Calvin Inst. lib. IV. c. 4. § 1, 17 et 18; Cvingl. Confess. ad Carol. Imp. in opp. T. II. p. 477. 541.
- 988 - Mochler. Symboliq. T. II. p. 185.
- 989 - Socinian. Catech. racow. VI. 3; Armenian. Confess. remonst. XXII, 3.

990 - Посл. Вост. Патриарх. чл. 15 и 16.

991 - Past. simil. 9. с. 17.

992 - Ib. с. 13.

993 - Ad. Autol. lib. I. n. 12.

994 - Advers. haeres. lib. III. с. 17. n. 2.

995 - Ibid. с. 9. n. 3.

996 - Ibid. с. 18 n. 3.

997 - Ibid. lib. V. с. 28. n. 4.

998 - Ibid. с. 11. n. 2.

999 - De bapt. с. 6 et 7.

1000 - При этом заслуживает внимания следующее рассуждение Тертуллианово о возможности преподания Духа Святого через помазание, соединенное с руковоплощением. «Поистине, – говорит Тертуллиан, если даже человек силой своего ума может вводить воздух в воду и, сделавши из того и другого одно целое, может одушевлять это последнее, через приспособление рук сверху, неким особеннейшим звуком; то ужели Богу нельзя петь, при помощи святых рук, высокую духовную песнь на своем органе?.. Как после вод потопа, которыми очищено древнее нечестие, так сказать, после крещения мира, голубь, выпущенный из ковчега и возвратившийся с масличной ветвью, возвестил, как глашатай, об утолении небесного гнева, так подобно этому и духовное действие на землю, т. е. на нашу плоть, восходящую из купели после древних преступлений, слетает голубь Св. Духа, принося мир Божий, будучи послан с небес, где Церковь изображена ковчегом» (De bapt. с. 8).

1001 - Praescript. с. 36.

1002 - De resurrect. carn. с. 8.

1003 - De praescript. с. 40.

1004 - Advers. Marc. lib. I. с. 14. Слич. De pudicit. с. 9.

1005 - Paedag. lib. 1. с. 6.

1006 - Ibidem.

1007 - Strom. lib. II. с. 3.

1008 - In Lev. homil. 8. n. 11.

1009 - Ibid. homil. 6. n. 5.
1010 - Epist. ad Pompey. (74 ed. Maran.) n. 7.
1011 - Epist. ad Jannuar (70) n. 2.
1012 - Epist. ad Stephan (72) n. 1
1013 - Epist. ad Jubajan (73) n. 21
1014 - Epist. ad Jannuar. (70) n. 2. На основании сего места должно полагать, что, по Киприану, главное и необходимое в миропомазании – освященное миро и помазание, присоединяемое же к сему руковозложение, о котором он упоминает в других местах, составляло здесь нечто второстепенное и прибавочное.

- 1015 - Epist. ad Jubajan (73) n. 9.
1016 - См. Euseb. hist. eccles. lib. VI. с. 43.
1017 - Constit. apostol. lib. VII. с. 22; III, 17.
1018 - Ibid. VII. с. 41.
1019 - Ibid. lib. VII, с. 22 et 43.
1020 - Ibid. с. 44.
1021 - Demonstr. evang. 1,10.
1022 - In Matth. comment. с. IV. n. 27.
1023 - Поуч. тайновод. 3. n. 1.
1024 - Оглас. поуч. 18. n. 33.
1025 - De sacram. III. 2, n. 1.
1026 - Contr. lib. Petil. 11, 104.
1027 - In Is. XXV, 6.
1028 - Serm. 24. n. 6.
1029 - Adv. Scrut. Serm. 49. Opp. Syr. T. III. p. 90.
1030 - Ibid. т. 11. p. 332.
1031 - Огласит. поуч. 18. п. 33.
1032 - Поуч. тайновод. 3. n. 1.
1033 - Там же, п. 3 и 4.
1034 - De sacrament. lib. III. с. 2. n. 8.
1035 - Слово 40 на св. крещ. Тв. Св. Отц. т. III. стр. 285.
1036 - In Philipp. homil. 3. n. 4.

1037 - Вот, заслуживающие внимания, слова Августина: unctio spiritualis ipse Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibili (In 1 Ioann, tract. III. n. 5). Sacramentum chrismatis in genere visibilium signaculorum sacramentum est sicut et ipse baptismus (Contr. lit. Petiliani. 11. с. 104).

1038 - Serm. 4. de natal. Domini.

1039 - In 2Corinth, с. 1. V. 22.

1040 - Lib. 1. epist. 450 ad Antioch.

1041 - Opp. Syr. T. 11 p. 332.

1042 - Поуч. тайновод. 3. n. 4.

1043 - Там же. n. 6 и 7.

1044 - Apud. Phot. Biblioth. Cod. 271.

1045 - De sacrament. lib. VI. с. 2. n. 7.

1046 - In Ioann. Tract. 118.

1047 - Homil. in 2Corinth, с. 1. v. 23.

1048 - Comment. in 2Corinth с.1. v.23. Сравн. Амвр. De his, qui initiantur. с. 7. а также Дионис. Ареопаг. О церк. иерарх. VII, 4. 5.

1049 - См. Прав. 7 и 48.

1050 - См. прав. 7.

1051 - См. прав. 95.

1052 - Dialog. adv. Luciferian. n. 9.

1053 - De eccles dogm. с. 21.

1054 - В отношении же к Церкви Западной, судя по свидетельствам Иеронима и Геннадия, нет основания отрицать, что иногда, как было и доселе, могло совершаться таинство миропомазания и в форме руковозложения, соединенного с помазанием миром.

1055 - In 1 Timoth. homil. 10 n. 1.

1056 - Epist. ad. Evangel. 146. n. 1. ed. Curs compl. Patr.

1057 - Напр., Златоуст. Бесед. 12 на 1 посл. к Коринф., ч. I. стр. 222. Петерб. 1858.

1058 - In Ephes. с. 4. v. 11.

1059 - In nov. et vet. testam. 61. Снес. Photii epist. encycl.

¹⁰⁶⁰ - Все это усматривается из направленных против сего нижеследующих соборных определений.

¹⁰⁶¹ - Так, например, Иннокентий I, хотя не воспрещал пресвитерам совершать миропомазание, но ограничивал право сие тем, что при сем им не дозволялось запечатлевать миром чело, что предоставлялось только епископам (*Epist. ad Decent. episc. eugubin. Opp. Leon. Magn. T. II. p. 51. Lion. 1700*).

Подобное же ограничительное распоряжение, относительно преподавания миропомазания пресвитерами, было сделано Григорием Великим в отношении к священникам Сардинии (*Epist. ad episc. Jannuar. Opp. T. II. p. 689. ed. Paris 1705*), хотя, впоследствии, ввиду происшедшего отсюда соблазна, оно им же самим было отменено (*Ibid. p. 705*).

¹⁰⁶² - Canon. 3. *Binii concil. general. ad. 1636. T. 1. p. 703.*

¹⁰⁶³ - Can. 36. *Ibid. p. 710 et 711.*

¹⁰⁶⁴ - Прав. 6. книг. прав. стр. 175. изд. 1843 г.

¹⁰⁶⁵ - Can. 20 *Binii. T. I. p. 740.*

¹⁰⁶⁶ - Can. 36. *Ibidem. p. 729.*

¹⁰⁶⁷ - Can. 3. *Ibid. T. II. p. 693.*

¹⁰⁶⁸ - Can. 1 et 2. *Binii. T. II. p. 690.*

¹⁰⁶⁹ - Can. 37. *Binii concil. T. IV. p. 423.*

¹⁰⁷⁰ - Can. 16. *Ibid. T. III. p. 726.*

¹⁰⁷¹ - Can. 6. *Ibid. T. IV. p. 522.*

¹⁰⁷² - Can. 2 *Ibid. p. 531.*

¹⁰⁷³ - Можно заметить, что и, бывший в 619 г. Испалийский собор, подтвердил, что в прежнее время священники имели много общего с епископами и могли, между прочим, подобно епископам, совершать и миропомазание; но к сему уже присовокупил, что все это воспрещено священникам новыми правилами (*Can. 7. Binii concil. t. IV. p. 560*).

¹⁰⁷⁴ - *Dialog. adv. Lucifer. n. 9.*

¹⁰⁷⁵ - Прав. 48. книг. прав. стр. 158. изд. 1843.

¹⁰⁷⁶ - *In Act. op. homil. 1 n. 5; In 1 Cor. homil. 12.*

¹⁰⁷⁷ - Can. 1. *Binii concil. T. II. p. 690.*

¹⁰⁷⁸ - *De sacrament. lib. III. c. 2. n. 8.*

¹⁰⁷⁹ - De eccles. dogm. с. 22.

¹⁰⁸⁰ - Epist. ad Decent. с. 3. Opp. Leonis. M. T. II. p. 51. Lion. 1700.

¹⁰⁸¹ - Правосл. исповед. попр. 105.

¹⁰⁸² - Можно заметить, что даже у, издревле отступивших от православия, но, удержавших таинство миропомазания обществ, как, например, Армян, Яковитов и Несториан, сохранился обычай помазывать миром не одно чело, а и другие члены (Goar, in Euchol. p. 366; Asseman. Biblioth. orient. I, 573; II, 121.239, 300; IV, diss. de Syr. Nestor. p. 272; Cod. Liturg. T. III, p. 136).

¹⁰⁸³ - Окружн. посл. Фот. см. Дух. Бесед. т. II. стр. 188. 1859 г.

¹⁰⁸⁴ - Liberm. Instit. theolog. T. IV. p. 290. Maync. 1836. Perron. Praelect. theolog. T. II. p. 301. ed. 1848.

¹⁰⁸⁵ - Между тем, следует заметить, что и сами же Римские епископы впоследствии стали волей-неволей сознавать непростительную в сем отношении ошибку своих предшественников и пытались, отчасти, смягчить и поправить ее, время от времени (с XV в.), ставши, ввиду особенных обстоятельств, снабжать полномочиями на совершение миропомазания и священников, вследствие чего, стала оказываться в учении о совершителях миропомазания только та разность между Восточной и Западной Церковью, что тогда, как в первой – священники через самую хиротонию свою получают право совершать миропомазание, в последней – они получают таковое право случайно, по требованию особенных обстоятельств и в силу особенных епископских полномочий, являясь, таким образом, только случайными или чрезвычайными совершителями миропомазания, тогда как, наоборот, совершителями его постоянными признаются одни епископы (Harduin. collect. concil. T. IX. p. 438: Perron. theol. praelect. T. II. p. 296. ed. Brussel. 1848).

¹⁰⁸⁶ - Подтверждением сему служат следующие, засвидетельствованные Апостолами, исторические обстоятельства: 1) по свидетельству ап. Павла, Господь

установил евхаристию в ночь, в нуюже предан бываше (1Кор. 11:23), после чего, на другой день последовал над Ним суд Пилатов и Его распятие, могшие совершиться только до пасхального вечера, но, отнюдь, не в первый день самой иудейской Пасхи; 2) по свидетельству св. Иоанна, Христос совершил Свою пасхальную вечерю прежде праздника пасхи (Ин. 13:1), а на другой день иудеи, ведшие Его утром от Каиафы к Пилату, не вошли в преторию, чтобы не оскверниться, дабы можно было есть пасху (Ин. 18:23) (которую, следовательно, еще не вкушали), равно, как и самое осуждение и предание Христа на смерть Пилатом произошли в шестой час (не в Пасху, а) в пятницу пред Пасхою (Ин. 19:14), названною св. Марком пятницею или днем пред субботою (Мк. 15:42). Евхаристию, следовательно, совершил Христос в вечер 13 дня Низана, т. е. за сутки до Пасхи иудейской, начавшейся вечером 14 Низана, время же употребления опресноков началось еще через сугки, т. е. с вечера 15 дня Низана. Если же евангелисты Матфей и Марк повествуют, что все ученики приступили к Иисусу и спрашивали: где Он велит им приготовить пасху, в первый день опресночный, то, в объяснение сего, необходимо принять во внимание то, о котором свидетельствует Флавий, важное историческое обстоятельство, что у иудеев в позднее время явилось обыкновение вести счет опресночных дней с 13 дня Низана, вследствие чего, вместо 6 считали 8 дней опресночных, хотя это не мешало исполнению закона об употреблении в пищу опресноков только в течение 6 дней, начиная с вечера 15 дня Низана (*Loc. Flav. antiqu. II, 5; III, 10; IX. 13*). Между тем, сам св. Матфей, передавая о пасхе Христовой, говорит, что Он, посылая учеников приготовить пасху, повелел им сказать такому-то человеку: время Мое близ есть, у тебе сотворю пасху со ученики своими (Мф. 26:18), сим ясно показал, что Христос имел совершить и, конечно, на самом деле совершил Свою пасху раньше обычного пасхального времени и, следовательно, раньше времени употребления опресноков.

¹⁰⁸⁷ - Lebusch. halicot. Pesah. 172.

¹⁰⁸⁸ - Можно заметить, что и в книге Деяний апостольских хлеб евхаристический называется ἄρτος, а это свидетельствует

о том, что и в первенствующей Церкви для евхаристии употреблялся обыкновенный или квасный хлеб. Кроме того, в книге же Деяний раз замечено, что Апостолы вместе со своими учениками в Троаде преломляли хлеб, т. е. совершали евхаристию, спустя более семи дней после дней опресночных (Деян. 20:6, 7). когда уже вовсе не было в употреблении опресноков.

1089 - Ep. ad Smyrn. с. 7.

1090 - Epist. ad Rom. с. 7.

1091 - Ep. ad Ephes. с. 20.

1092 - Не трудно после сего видеть, как неуместны попытки некоторых реформатских богословов открыть в учении св. Игнатия о евхаристии следы символизма (См. Ebrard. Dogm. Abendmahl. p. 255), что не может быть достигнуто иначе, как только при крайнем насилии и низвращении подлинного смысла учения Св. Отца.

1093 - Epist. ad Philadelph. с. 4.

1094 - Ep. ad Smyrn. с. 8.

1095 - Хлеб, приносимый для евхаристии, называется Иустином простым и обыкновенным, следовательно, он был квасный, а не опресночный хлеб (Apolog. I. n. 65 et 67).

1096 - Все, следовательно, по Иустину, уверовавшие, и сподобившиеся крещения, могут и должны приобщаться, как тела, так и крови Христовой. Несколько выше он пишет: «После благодарения предстоятеля и возглашения всего народа, так называемые, у нас диаконы дают каждому из присутствующих приобщаться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина, и воды, и относят к тем, которые отсутствуют» (Apolog. I. п. 65).

1097 - Apolog. I. n. 65 et. 66.

1098 - Apolog. I. n. 13, Dialog. cum Tryph. n. 41, 70.

1099 - Contr. haeres. lib. V. с. 2. n. 2.

1100 - Contr. haeres. lib. V. с. 2. n. 2. et 3.

1101 - Ibidem.

1102 - Ibid. lib. IV. с. 18. n. 4 et 5.

¹¹⁰³ - Ibid. lib. IV. с. 17. п. 5; с. 18. п. 4–6. Нелишне заметить, что в одном из отрывков творений Иринеевых (См. у Миня *Fragm.* п. 38) отличие Евхаристической от Ветхозаветных жертв в следующих чертах изображается: «Эти приношения не по закону..., а по духу; ибо должно поклоняться Богу в духе и истине. А потому, и приношение евхаристии не плотское, а духовное и, посему, чистое. Ибо, мы приносим Богу хлеб и чашу благословения, благодаря Его за то, что Он повелел земле произрастить эти плоды в пищу нашу и затем, совершив приношение, призываем Св. Духа, дабы Он явил в этой жертве и хлеб телом Христовым, и чашу кровью Христовою, дабы, принявшие сии вместообразы, получили оставление грехов и жизнь вечную». Здесь обращают на себя внимание возбуждавшие в некоторых недоумение выражения: «Приношение евхаристии не плотское, а духовное; дабы принявшие сии вместообразы (αντίτυπα) получили оставление грехов». Но не трудно заметить, что сии выражения употреблены только для отличия Новозаветного приношения по противоположению его жертвам Ветхозаветным, которые оно заменило собою. Прямую же свою мысль о существе Новозаветной евхаристической жертвы, Ириной здесь же выразил в следующих недвусмысленных, а совершенно ясных выражениях: «Совершив приношение, призываем Св. Духа, дабы Он явил в этой жертве хлеб телом Христовым, и чашу – кровью Христовою».

¹¹⁰⁴ - *De resurrect. carn.* с. 8.

¹¹⁰⁵ - *De idol.* с. 7.

¹¹⁰⁶ - *Adv. Marc. lib. IV.* с. 40.

¹¹⁰⁷ - Ibid. lib. V. с. 20.

¹¹⁰⁸ - Ibid. lib. IV. с. 40. Вот еще два места, дающие повод к заподозрению Тертуллиана в евхаристическом символизме, из коих, в первом он, указывая Маркиону на то, что признаваемый им высшим Творца мира Господь и доныне не отвергает ни воды Творца, которой оmyвает своих (последователей), ни елея, которым помазывает своих, к сему присовокупляет: «Ни хлеба (не отвергает), которым представляет самое Свое тело

(*Ipsum, corpus suum repraesentat*) (*Adv. Marc. lib. 1. c. 14*), а во втором, рассуждая о хлебе насущном, о котором мы просим в молитве Господней, и разумея под ним, кроме обыкновенного чувственного хлеба, еще духовный хлеб жизни, которым называется Сам Христос, к сему присовокупляет, что прошение о хлебе следует понимать в таком смысле еще и потому, *quod et corpus Ejus in pane censetur; hoc est corpus meum* (*De orat. c. 6*). Но употребленное в первом месте слово: *repraesentat*, как доказывается учеными (например, Леймбахом), везде у Тертуллиана означает представление не отсутствующего, а наличного предмета, почему выражение: *ipsum, corpus suum repraesentat* может быть перефразировано так, что не отвергает и хлеба, посредством которого делает присущим даже самое Свое тело, каковое понимание тем уместнее, что такой же смысл заключает в себе уже рассмотренное нами параллельное место о питании плоти телом и кровью Христовой (*De resurrect. c. 8*). Что касается неопределенного во втором месте выражения: *corpus Ejus in pane censetur*, то смысл его определяется сейчас вслед за ним идущим дальнейшим, имеющим форму вывода, положением: «Итак, прося хлеба ежедневного, мы испрашиваем постоянного пребывания во Христе и неотделимости от Его тела» (*perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore Ejus. De orat. c. 6*). Последнее положение: мы испрашиваем нераздельности от Его (Христовой) тела, – ясно стоит во внутреннем соответствии и связи с предыдущим: *corpus Ejus in pane censetur*, и заставляет необходимо предполагать в нем мысль о действительном присутствии тела Христова в хлебе. В противном же случае, оно не имело бы никакого смысла; так как немислимо достижение неотделимости от тела Христова без действительного причастия его или при одном только умопредставляемом его причастии.

¹¹⁰⁹ - *Paedag. lib. I. c. 6*.

¹¹¹⁰ - *Paedag. lib. II. c. 2*.

¹¹¹¹ - *Ibidem*.

¹¹¹² - См. подроб. и основат. разбор сего места у А.

Катанского. Догмат. уч. о таинствах. Стр. 156–160. Изд. 1877.

- ¹¹¹³ - Strom. lib. IV. c. 25; lib. V. c. 10.
- ¹¹¹⁴ - Ibid. lib. V. c. 10.
- ¹¹¹⁵ - In. Exod. hom. XIII. n. 3.
- ¹¹¹⁶ - Contr. Cels. lib. VIII. c. 33. Patr. curs. compl. T. XI. col. 1565.
- ¹¹¹⁷ - In Ies. Nav. homil. II. n. I. Сравн. Camment. in. Ioan. T. VI. n. 33–37.
- ¹¹¹⁸ - In Math. comm. T. XI. n. 14.
- ¹¹¹⁹ - In Ioan. comm. T. XXXII. n. 16.
- ¹¹²⁰ - In Levit. homil. 7. n. 5.
- ¹¹²¹ - In Math. Comm. ser. n. 85. Patr. curs. T. XIII. col. 17, 34.
- ¹¹²² - In Lev. homil. XIII. n. 3.
- ¹¹²³ - In Lev. homil. XIII. n. 5.
- ¹¹²⁴ - In Numer. homil. XVI. n. 9.
- ¹¹²⁵ - In Math. series. n. 86. Patr. curs. T. XIII. col. 1736.
- ¹¹²⁶ - Ep. ad Caecil. 63. n. 2.
- ¹¹²⁷ - Ibid. n. 9.
- ¹¹²⁸ - Ibid. n. 12 et. 13.
- ¹¹²⁹ - Epist. XI. ad pleb.
- ¹¹³⁰ - Epist. X ad Martyr. n. 1.
- ¹¹³¹ - De lapsis, n. 16.
- ¹¹³² - Ibid. n. 25 et 26.
- ¹¹³³ - Epist 54 ad Cornel.
- ¹¹³⁴ - Epist. 56 ad Thiborit. n. 9.
- ¹¹³⁵ - Можно заметить, что таким же образом учили св. Ипполит, который евхаристический хлеб и вино прямо называет истинным телом и кровью Христовою (Fragm. in Galland. T. II. p. 488), и Макарий Магнес, иерусалимский пресвитер (ум. 266), который, относительно евхаристии, между прочим, писал: «(В ней) не образ тела и не образ крови, как некоторые ослепленные возглашают, но, воистину, тело и кровь Христова» (Apolog. advers. Theosten. lib. III. fragm. in Galland. T. III. p. 541).
- ¹¹³⁶ - Постан. апост. кн. VIII гл. 12. изд. 1864 г. стр. 277.
- ¹¹³⁷ - Там же, гл. 13. стр. 280.

¹¹³⁸ - Там же.

¹¹³⁹ - Там. кн. VII. гл. 25.

¹¹⁴⁰ - Постав. апост. кн. VIII. гл. 13. стр. 281. См. расск. св. Дионисия Алекс. о Серапионе, Euseb. hist, eccles. lib. I. с. 44.

¹¹⁴¹ - Против исследователей естества Сына Божия. Твор. Св. Отц. Ефр. Сир. ч. III. стр. 608 и 609. изд. 1882 г.

¹¹⁴² - Поуч. тайное. IV. п. 1 и 6.

¹¹⁴³ - Св. Васил. Велик. Краткие правила: в твор. Св. Отц. ч. 5. стр. 295. изд. 1858 г.

¹¹⁴⁴ - На Мф. бесед. 82. н. 45. в т. III. ст. 421. Между другими подобными местами, у Златоустого заслуживает внимания еще следующее место: «Умоляю вас... будем приступать к телу Христову с трепетом и со всякою чистотою. Когда ты увидишь Его преложным, то скажи самому себе: через это тело я уже не земля и пепел, уже не пленник, а свободный; через него я надеюсь достигнуть небес и уготованных там благ – бессмертной жизни, блаженства с ангелами, соединения со Христом... оно есть то самое тело, которое было окровавлено, прободено копием и источало всей вселенной источники спасения – кровь и воду... Это тело почтили волхвы, когда оно лежало в яслях... Будем же подражать, хотя этим чужеземцам, мы, граждане неба. Они, увидев его в хижине и в яслях, и не увидев ничего такого, что видишь ты теперь, приступили с великим трепетом, а ты видишь Его не в яслях, а на жертвеннике, видишь не жену держащую, а священника предстоящего и Духа, осеняющего предложенное с великою благодатью; и не просто только видишь это тело, как они видели, но знаешь и силу Его, и все домостроительство, знаешь все, что совершилось через Него, быв научен всем тайнам... Как в царских чертогах всего важнее не стены, не золотой кров, а тело царя, сидящего на престоле, так и на небесах – тело Царя. Но то же самое ты можешь видеть и ныне на земле, видеть не Ангелов и Архангелов, не небеса и небеса небес, а Самого Владыку всего этого. Не правда ли, что ты видишь на земле то, что всего важнее, не только видишь, но и прикасаешься, не только прикасаешься, но и вкушаешь и, вкусив, отходишь в дом

свой? Очищай же свою душу, уготовляй сердце к принятию этих тайн» (Бесед. 24 на 1Кор. 10:13. ч. II. стр. 36–46. изд. 1858).

¹¹⁴⁵ - Ancorat. n. 57. Сравн. Haeres. 51. с. 6.

¹¹⁴⁶ - De Trinit. VIII, 13 et 16.

¹¹⁴⁷ - De myst. lib. с. 8 et 9. Сравн. De Spirit. Sanct. III, 11. n. 78 et. 79.

¹¹⁴⁸ - De myst. IX, n. 53.

¹¹⁴⁹ - In Malach. I, 7; In Ezech. XLI; Epist. 38 de corpore et sanguine Christi. Patr. curs. Compl. lat. T. XXX. col. 271.

¹¹⁵⁰ - De Trinit. III. 10; Contr. Faust; XII, 10; in Eph. 1, 7.

¹¹⁵¹ - Comment. in 1. Corinth. с. II. v. 27; in Ephes. с. 5. v. 29.

¹¹⁵² - Lib. III. epist. 364.

¹¹⁵³ - Adu. Nestor. blasphem. lib. IV. с. 4 et 5.

¹¹⁵⁴ - Comment. in Ioan. с. 6, v. 52. lib. IV. col. 573–576. Patr. curs. graec. T. 73.

¹¹⁵⁵ - Viae. Dux. с. 13 et 23. Patr. curs. compl. graec. T. 89. col. 209 et 297.

¹¹⁵⁶ - Точн. излож. пр. веры. кн. IV. гл. 13.

¹¹⁵⁷ - Gelas. cyzic. Comment. in act. concil. nic. с. 31. Diatyp. 5.

¹¹⁵⁸ - Посл. Кирил. к Нестор. Деян. Всел. Соб. т. 1. стр. 446. Казань. 1859.

¹¹⁵⁹ - Трул. Соб. пр. 101.

¹¹⁶⁰ - Там же, пр. 23.

¹¹⁶¹ - Concil. Nic. II, act. VI. Binii concil. T. V. p. 757.

¹¹⁶² - Поуч. тайновод. 4. n. 2 и 3.

¹¹⁶³ - De fide IV, 10 n. 124.

¹¹⁶⁴ - De myster. с. 9. Patr. curs. compl. lat. T. XVI. col. 406 et 407.

¹¹⁶⁵ - Catchech. с. 37.

¹¹⁶⁶ - Бесед. на Мф. 82, н. 5. Моск. 1839. ч. III. стр. 423.

¹¹⁶⁷ - Бесед. I о предат. Иуды н. 6. См. Бесед. на разн. случ. Петерб. 1865. т. II. стр. 91. Нужно, впрочем, заметить, что у Златоуста в его послании к Кесарии встречается одно место, которое, по-видимому, ослабляет сто учение о преложении

евхаристического хлеба и вина в тело и кровь Христову и читается так: «Как хлеб, прежде, нежели он освятится, мы называем хлебом; когда же Божественная благодать освятит его через посредство священника, то он уже не называется хлебом, но достойно называется телом Господним, хотя естество хлеба в нем остается, и не двумя телами, но одним телом Сына мы называем его: так и здесь, по внедрении Божественного естества в тело, то и другое вместе составили одного Сына, одно Лицо, при нераздельности, в то же время, не слитно познаваемое – не в одном только естестве, но в двух естествах совершенных» (Ер. ad Caesar, monach. Patr. curs. compl. grace. T. 52. col. 758). Но, независимо от того, что некоторые заподозревают сие послание в подлинности, принимая во внимание разные значения слова *natura*, можно полагать, что автор здесь под естеством (*natura*) хлеба разумел то же, что другие Отцы (как, например, Кирилл Иерусалимск.) называли образом хлеба, предполагая при этом в хлебе нечто иное, более существенное, что претворяется в тело Христово. Это подтверждается параллелью евхаристического хлеба с двумя, Божеским и человеческим, естествами, существующими во Христе неслитно и нераздельно, а также, замечанием, что в нем, несмотря на пребывание естества хлеба, существуют не два, а одно тело Сына Божия. В таком, должно полагать, смысле употребил слова *φύσις* и *ουσία*, в отношении к евхаристическому хлебу, и блаж. Феодорит, когда, по тому поводу, что его противник евтихианец, в подтверждение изменения и превращения человеческой природы Христовой во едино естество Божеское, сослался, между прочим, на то, что в евхаристии символы тела и крови Господней, по освящении, также совершенно изменяются и становятся, по существу, иными, выразился так: таинственные «символы не теряют своей природы (*φύσεως*) и по освящении, а остаются при прежнем существе (*ουσία*) и, по фигуре и образу, могут быть видимы и осязаемы, как и прежде» (Dialog. 2. Orthodox. et eranit. Patr. curs. compl. graec. T. 83. col. 168.). Потому что Феодорит этим вовсе не думал отрицать в евхаристических видах хлеба и вина присутствия истинного тела и крови Христовой, а хотел только

представлять их отдельно или без смешения, хотя и в нераздельном единстве, подобно тому, как он вовсе не думал отрицать во Христе Божеского естества, а только настаивал на том, чтобы при нем мыслилось и естество человеческое, хотя и в нераздельном единстве с естеством Божеским.

¹¹⁶⁸ - De civit. Dei X, 20.

¹¹⁶⁹ - Comment. in Ioan. с. 6. v. 53.

¹¹⁷⁰ - Точн. излож. пр. веры. кн. IV. т. 13.

¹¹⁷¹ - Apolog. 1. n. 65–67.

¹¹⁷² - Advers. haeres. lib. IV. с. 18; lib. V. с. 2.

¹¹⁷³ - Постанов. апост. кн. VIII. гл. 12.

¹¹⁷⁴ - Поуч. Тайновод. 5. п. 7.

¹¹⁷⁵ - Там же, поуч. 3, п. 3.

¹¹⁷⁶ - Там же, поуч. 1, п. 7.

¹¹⁷⁷ - См. чин лит. св. Васил. Вел.

¹¹⁷⁸ - О Св. Духе. гл. 27. Твор. св. Васил. Вел. ч. 3. стр. 332, изд. 1857 г.

¹¹⁷⁹ - Orat. cathech. с. 37.

¹¹⁸⁰ - См. чин литург. св. Иоанна Злат.

¹¹⁸¹ - Бесед. I о предат. Иуды изд. Петерб. 1865. г. II. стр. 91 и 92.

¹¹⁸² - Беседа о кладбище и кресте. Изд. Петерб. 1865 г. т. 2. стр. 132 и 133.

¹¹⁸³ - Беседа 1 на Пятидесят. Там же, стр. 198.

¹¹⁸⁴ - Беседа о воскрес. мертв. изд. Петерб. 1863 г. т. 3. стр. 539.

¹¹⁸⁵ - О свящ. слов. 3-е. Хр. чт. 1831 г. ч. 42. стр. 9. Слов. 6. Христ. чт. 1832 г. ч. 47. стр. 325.

¹¹⁸⁶ - О предании Божеств. литургии. в Христ. чт. 1839 г. т. 4. стр. 37 и 38. Столь же ясно следующее свидетельство о сем пр. Нила Синайского: «Из папируса и клея приготовленная бумага называется простой бумагой, а, когда примет на себя царскую подпись, тогда, как известно, именуется, как бы, священной. Так разумеи и о Божественных таинствах. До произнесения слов иереем, и до сошествия Св. Духа, предлагаемое есть простой

хлеб и обыкновенное вино; после же страшных оных призываний и по снисхождению достопоклоняемого, животворящего и благого Духа, возлежащее на Святой трапезе – не простой уже хлеб и не вино обыкновенное, но тело и честная пречистая кровь Христа Бога, всех очищающая от всякой скверны, с великим страхом и любовью причащающихся» (Письм. 41 Твор. ч. 2. стр. 281–282. Москва. 1858 г.).

¹¹⁸⁷ - De myster. с. 9. n. 50.

¹¹⁸⁸ - De fide lib. IV. с. 10. n. 124. Если же Амвросий, иногда рассуждая о преложении евхаристических Даров, выражался, что его может совершить и совершает всесильное слово Христово, то самое слово, которое сильно было произвести из несущего сущее (например, De mist. с. 9. n. 52), то, при этом, имел в виду уяснить только возможность сего непостижимого дела Божия, а, отнюдь, не определить время его совершения.

¹¹⁸⁹ - Op. Advers. Donat. lib. 6, p. III. ed. Paris. 1679 an.

¹¹⁹⁰ - Письм. 116 к Евангелу. Библиот. запад. Отц. кн. 5, стр. 394. Киев. 1880 г.

¹¹⁹¹ - De Trinit. lib. III. с. 4. n. 10. in Patrolog. curs. compl. T. 42. col. 874.

¹¹⁹² - Epist. 149. ad Panlinum. с. 2. n. 16. ibid. T. 33. col. 636.

¹¹⁹³ - Точн. излож. прав. веры. кн. IV. гл. 13.

¹¹⁹⁴ - Там же.

¹¹⁹⁵ - Деян. Всел. Собор. т. 7. стр. 484. Казань. 1875 г.

¹¹⁹⁶ - Васил. Велик. Письм. 93 к Кесар. Тв. Св. Отц. т. X. стр. 220. Кирилл Алекс. In Ies. с. 25. V. 6. Concil. Nic. II. Act. VI. lect. Eriphan. Dias.

¹¹⁹⁷ - Кирил. Иерус. Поуч. тайнов IV. п. 5; Златоуст, in. Math. homil. XII. n. 3.

¹¹⁹⁸ - Евсев. Demonstr. Evang. 1. с. 10; Феодорит. in Malach. с. 1. v. 11; in Hebr. с. VIII.

¹¹⁹⁹ - 1 Ник. Собор. Gelas. Cyzicen. Comment. in act. Conc. Nic. с. 31. Ефрем. Sup. прот. исслед. естеств. Сына Божия. Тв. Св. Отц. Ефр. ч. III. стр. 608 изд. 1882 г. Феодорит. in Malach. 1,

11; снес, in Ps. 109. v. 4. Амврос. De offic. ministr. I, 48 n. 248.
Иероним. Epist. ad Damas. 14. Август. De civ. Dei X, 20.

1200 - In Chr. resur. orat. I. Opp. T. III. p. 389. ed. Morel.

1201 - In Hebr. homil. XVII n. 3. Подобным образом учил и бл. Августин: nonne semel immolatus est Christus in semetipso, et tamen in sacramento non solum per omnes Paschae solemnitates, sed omni die populis immlatur, nec utique mentitur, qui interrogatus eum responderit immolari (Epist. 98 ad. Bonif. n. 9).

1202 - Амер. De sacram. lib. IV с. 6. n. 28; lib. V. с. 3. n. 17. 3 Всел. Соб. Concil. ephes. P. II. act. 1. p. 121. Apud Binium. Собор. Трул. прав. 28 и 32.

1203 - Кирилл Иерус. Поуч. тайновод. V. n. 10.

1204 - In 1Corinth. homil. 41. n. 5.

1205 - Златоуст, in Ioan. homil. 46. n. 3, Исид. Пелус. lib. 1. epist. 22, Дамаск. De fid. orthodox. lib. IV. с. 13.

1206 - Catech. с. 37.

1207 - Поуч. тайновод. 4. n. 3.

1208 - De fid. orthodox. lib. IV. с. 13.

1209 - Письм. 93 к Кесарии.

1210 - In Luc. lib. X. n. 49.

1211 - Слов. 3 о священстве. Христ. чт. 1831. ч. 42. стр. 12.

1212 - In Ioann. homil. 24. n. 5.

1213 - In Ioann. homil. 26. Opp. t. III. pars. 2. p. 361. ed Antverp. 1700.

1214 - Поучен. тайновод. IV. n. 3.

1215 - Письм. 93 к Кесарии.

1216 - Нравств. правил. 21. Твор. ч. 3. стр. 931. Москва. 1846 г.

1217 - Слово на Св. Пасху. Твор. св. Григ. ч. 4. стр. 173. Москва. 1844 г.

1218 - Надгроб. слов. Горгонии. Твор. Григ. ч. 1. стр. 284. Москва. 1843 г

1219 - Бесед. 18 на 2-е посл. к Коринфян. стр. 237. Москва. 1851 г.

- 1220 - Epist. ad. Innocent. n. 3.
- 1221 - De myster. c. 8. n. 48.
- 1222 - Orat. funebr. in Statyr. Opp. T. III. p. 19. ed. Basel. 1555.
- 1223 - Homil. 26. in. Ioann. Opp. T. III, pars. 2. p. 361–362. ed. Antverp. 1700. Contr. Iulian. op. imperf. III. 154.
- 1224 - De peccat. merit. lib. I. c. 20. Opp. T. 10. p. 10, 11. ed. Antverp. 1700.
- 1225 - Ibid. c. 24. p. 13–14.
- 1226 - Epist. 93. ad Augustin, et concil. Milevitan.
- 1227 - Pastoral. Opp. T. III. p. 73. ed. Paris. 1705.
- 1228 - De dogm. eccles. c. 52.
- 1229 - Собесед. о жизни итал. отц. и бессмерт. души. Кн. 3. гл. 36. стр. 244. Казань. 1858 г.
- 1230 - Pastoral. Opp. T. III. p. 237. Paris. 1705. Снес. собесед. о жизни итал. отц. кн. 2, гл. 37 и кн. 4. гл. 35 стр. 149. 320. Казань. 1858 г. Следует заметить, что и папа Лев В. настолько всеобщим и необходимым признавал обычай приобщения мирян под обоими видами хлеба и вина, что приобщение под одним видом хлеба почитал одним из признаков, по которым можно и нужно было отличать от истинных христиан манихеев, не допускавших в евхаристии вина (Serm. 42. De quadrages. 4. c. 5. Patr. curs. compl. lat. 54. col. 280).
- 1231 - Capitul. 1. Binii concil. T. IV. p. 832 et 833. Lutec. 1636.
- 1232 - Capitul. 19. Binii concil. T. VI. p. 215.
- 1233 - In Math. comm. c. 14. n. 10.
- 1234 - Письм. 93 к Кесарии.
- 1235 - О священстве III, 4. 5; VI, 4.
- 1236 - Haeres. 79.
- 1237 - Epist. ad. Evangel.
- 1238 - In Abac. n. 41; in Soph. n. 11.
- 1239 - Прав. 18.
- 1240 - Пр. 1.
- 1241 - Пр. 58.
- 1242 - Соб. Никейск. I. Прав. 18. Иероним. Epist. ad Evangel.

- 1243 - Амврос. De offic. minist. I, 41. n. 214.
- 1244 - Афанас Вел. In Matth. с. VII, v. 6.
- 1245 - Август. Serm. 304 in Laur. III. n. 1.
- 1246 - Прав. 58.
- 1247 - Поуч. тайновод. 4. п. 6.
- 1248 - De Sacram. IV. с. 4.
- 1249 - Бесед. на Мф. 82. ч. III. стр. 389. Моск. 1839.
- 1250 - Слов. 3. прот. иудеев: т. 3. стр. 503–504. СПб. 1850.
- 1251 - Haeres. 30. n. 16.
- 1252 - Epist. 25 ad Decent. с. 4. n. 8.
- 1253 - Vita Melchiad. in Libr. pontificali.
- 1254 - Ibid. Vita Siric. Сравн., также, Григ. Вел. Vita Greg. М. с. 23. Опр. Т. IV. р. 10. Paris. 1705.
- 1255 - Прав. 11.
- 1256 - Можно заметить, что подобное значение должно было иметь подобное же 70 апостольское правило о воспрещении христианам употребления иудейских опресноков.
- 1257 - Например, Григ. Нисск. Cathech. с. 37. Амврос. De sacram. V, 1. n. 4. Злат. In Matth. homil. 82. n. 2. Геннад. De dogm. eccles. с. 78.
- 1258 - Епифан. Haeres. 47. n. 1.
- 1259 - Serm. 42. De quadragesima. 4. с. 5.
- 1260 - Соб. Карфаг. (419 г.) пр. 46.
- 1261 - Соб. Толед. XVI. (693 г.) пр. 6. Binii cincil. Т. V. р. 430.
- 1262 - Alcuin. epist. 59 ad frat. lion.
- 1263 - Hanp., Sirmondus. Disquisit. de azimo an. 1651; Cotelierius, Monum. eccles. Graec. II. р. 108. 138 Bingham. Orig. eccles. XV. с. 2. § 5.
- 1264 - Raban. Maur. De instit. cleric. de discipl. eccles. lib. I. с. 31. 33.
- 1265 - Sirmond. Disquisitio de azymo p. 110. ed. 1651.
- 1266 - Bingham. Orig. eccles. Т. 6. р. 270 – 271. ed. 1728.
- 1267 - Истор. Флорент. соб. стр. 160. Москва. 1847.

- 1268 - Сердинск. О богослуж. западн. церкв. стр. 130. СПб.
1856 г.
- 1269 - Rergier. Diction. theol. T. 2. p. 294. ed. 1823.
1270 - Истор. Флорент. соб. стр. 161. Москва 1847 г.
1271 - Филарет. Ист. русск. церк. пер. 4. стр. 107. Москва.
1857 г.
- 1272 - Capit. 28.
1273 - См. T. Labbei. concil. T. X. p. 656.
1274 - Например, Фома Аквин. Summ. theol. III, 66. articl. 2.
Альберт. В. Sum. theol. IV, 8. articl. 13.
- 1275 - Хемниц. De coena Domini.
1276 - Fleury. Hist. eccles. T. 6. p. 354. Paris. 1844.
1277 - Sess. 30.
1278 - Sess. 21. с. 1 et. 2.
1279 - Sess. 12.
1280 - Хемниц. Exam. concil. trident. P. II. с. 7.
1281 - Formul. concord. P. I. с. 7; P. II. с. 7.
1282 - Calvin. Inst. IV. 17. n. 10. Confess Helvet. I. art. 21.
1283 - Ч. 1. вопр. 107.
1284 - Посл. восточн. патр., чл. 17.
1285 - А что слова Апостола: тайна сия велика есть
относятся к брачному союзу, а не, как толкуют некоторые, к
союзу Христа с Церковью, и, в связи со словами
последующими: аз же глаголю во Христа и церковь, заключают
не иной, а тот смысл, что христианский брачный союз, по тому
самому, и составляет тайну великую, что служит образом союза
Христа с Церковью, это очевидно из контекста речи, в котором
главным предметом служат супружеские отношения мужа и
жены, о союзе же Христа с Церковью настолько говорится,
насколько это нужно для уяснения и определения высокого
значения и обязанностей брачного христианского союза.
- 1286 - Epist. ad Polycarp. с. 5.
1287 - Pastor. lib. II. De mandat. IV, 4.

¹²⁸⁸ - Вот слова Иустина, сказанные им после изображения того особенного уважения, каким у христиан пользуется девство: «У нашего Учителя считаются грешниками, совершающие вторые браки по закону человеческого, равно, как и, взирающие на женщину с похотствованием» (1 Apolog. с. 15). Трудно прямо сказать, что Иустин разумел здесь под вторыми браками (δευτέριας). По мнению одних, как, например, Марана, нужно разуметь здесь не вторые браки, а сожительство с двумя супругами или двоеженство, другие же, как Отто, понимают вторые после развода браки, по римским законам (См. у Миня примеч. к сему месту). Но, во всяком случае, весьма важно здесь то, что закону человеческого, относительно браков, противопоставляется закон Божий, как такой, которому, собственно, и обязаны были следовать, и на самом деле следовали христиане.

¹²⁸⁹ - Contr. haeres. lib. I. с. 24. n. 2; с. 28. n. 1.

¹²⁹⁰ - Ibid. с. 6. n. 4; с. 8 n. 4.

¹²⁹¹ - Advers. Marcion. lib. V. с. 18.

¹²⁹² - Ad uxor. lib. 1. с. 4. Снес. De monog. с. 11.

¹²⁹³ - Ad uxor. lib. 11. с. 1 et 2.

¹²⁹⁴ - Ibid. с. 2 et 3.

¹²⁹⁵ - Ibid. с. 9.

¹²⁹⁶ - De praescript. haeret. с. 40.

¹²⁹⁷ - De monog. с. 11.

¹²⁹⁸ - Strom. lib. III. с. 11. p. 1173.

¹²⁹⁹ - Ibid. с. 12. p. 1181.

¹³⁰⁰ - Ibid. lib. II. с. 23. p. 1085.

¹³⁰¹ - Strom. lib. III. с. 12. p. 1185.

¹³⁰² - Ibid. lib. II. с. 23. p. 1096.

¹³⁰³ - Ibid. lib. III. с. 6. p. 1152.

¹³⁰⁴ - Strom. lib. III. с. 10. p. 1169.

¹³⁰⁵ - Ibid. с. 17. p. 1208.

¹³⁰⁶ - См., напр., Paedag. lib. 1. с. 6. p. 305–309.

¹³⁰⁷ - In Math. T. XIV. n. 16 et 25.

1308 - In Math. comment. ser. X. p. 1612.

1309 - In Luc. homil. 18. p. 1846.

1310 - In Math. comment. T. XIV. n. 16. p. 1228.

1311 - Ibid. n. 25.

1312 - Дионис. Ареопаг. De eccles. hierarch. с. 6. n. 1–3.

1313 - Liber. I. tract. II. de spe, fid. et charit. n. 4. Мефодий же

Патарский делает, впрочем, косвенное указание на употребление при бракосочетании церковном песнопений, на возложение при этом на головы брачующихся венцов, на таинственное их, около известного места, обхождение и на держание ими в руках свечей, влагая в уста, отрешившись от мира и чающей будущего обручения со Христом девственницы, такие слова: «Вот наше таинственное торжество, прекрасные девственницы! Вот награда за чистый подвиг целомудрия! Обручаюсь слову и приемлю в дар вечный венец нетления; возложив венец на главу, украшаюсь светлыми и неувядающими цветами мудрости. Обхожу со Христом, воздающим награду на небеси, окрест безначального и бессмертного Царя, становлюсь свещеносицею неприступных светов и воспеваю новую песнь с ликом Ангелов» (Combefis. biblioth. graec. Patr. p. 1. orat. 6). Эти образы обручения девственницы со Христом, конечно, взяты Мефодием не из чего-либо иного, как из, совершавшегося в его время, обряда церковного венчания.

1314 - Постанов. апостол. кн. VI. н. 17. стр. 188. изд. 1864.

Сн. пр. ап. 18

1315 - In Hexaem. homil. 7. n. 5.

1316 - Epist. ad Vigil. 19 (al. 23) n. 7.

1317 - De Abraham. 1. с. 7.

1318 - Слов. 40 на св. крещение. Тв. Св. Отц. III, 288.

1319 - Homil. 20 in Ephes. с. 5. v. 32; Homil. 62 in Math, с 19. v. 4; De non iterand. conjug. n. 1.2.

1320 - Homil. in illud. propter. fornic. n. 2.

1321 - In Genes. homil. 48. n. 6.

1322 - Epist. ad Himerium с. 3. Снес. с. 13.

- 1323 - Epist. ad Wictric. c. 11. Снес. с. 10.
- 1324 - Haeres. 51. с. 30; 67. с. 6.
- 1325 - Lib. II. in Johan, с. 2 vers. I.
- 1326 - Tract. IX. in Johan, n. 2.
- 1327 - De bono conjugii с. 24.
- 1328 - De genes. ad litt. IX с. 7.
- 1329 - Epist. ad Rustic. Narbonn. 167. Curs. compl. lat. T. 54. col. 1197.
- 1330 - Lib. sacrament. eccl. rom. n. 30. Curs. compl. lat. T. 55. col. 130.
- 1331 - Patr. curs. compl. T. 61. S. Paulini poem. XXV. p. 633.
- 1332 - Epist. 22 ad Simeon. Patr. curs. compl. graec. T. 99. col. 973. О возложении же на брачующихся священнослужителями венцов, даже при бракосочетаниях царственных лиц, совершавшихся, обыкновенно, при участии патриархов, ясно свидетельствует Феофан Исповедник, передавая сведения о браковенчании сына Маврикиева Феодосия с дочерью патриция Германа, Ираклия с Евдоксией и Льва с Ириной (Theophan. Chronograph. ann. 594. p. 238; aun. 602 p. 250; aun. 761. p. 374).
- 1333 - Nomocan. Tit. 13.
- 1334 - Eccles. hist. T. IV. с. 29.
- 1335 - Haeres. 23; 24; 27; 46; 61.
- 1336 - Mor. Manich. II. 10. n. 19; haeres. 70.
- 1337 - Cathec. orat. 4. n. 25.
- 1338 - Слово 37. в Тв. Св. Отц. III, 222.
- 1339 - Opp. Chrisostom. T. III. p. 400. Homil. de capt. Evtrop. edit. Montfauc.
- 1340 - См. папа Сириц. Epist. ad Himer. Opp. Leon. T. III. Patr. curs. compl. lat. T. 56. col. 554; Иннокент. I. Epist. ad Exsuper. et Victric. ibid: col. 500, 519.
- 1341 - Eccles. hist. lib. IV. с. 23.
- 1342 - Ibid. lib. III. с. 30.
- 1343 - Opp. Ambros. pars. T. II. p. 225. edit. 1516.

1344 - Advers. Iovin. lib. I. Opp. T. 4. p. 2. p. 167. ed. Paris.
1706.

1345 - Опыт. церк. закон. т. 1. стр. 287. изд. 1851.

1346 - Слов. 40 на св. крещение, в Тв. Св. Отц. III. стр. 298 и 299.

1347 - Homil. 2. in. epist. ad. Tit. c. 1. vers. 5 et 6.

1348 - Григорий Богослов по поводу слов Апостола: аз же глаголю во Христа и церковь, вот, что говорит: «Мне кажется, что здесь слово Божие не одобряет двоеженства; ибо, если два Христа, то два и мужа, две и жены: а, если один Христос, одна глава Церкви, то и плоть одна, а всякая другая, да будет отринута. А, если удерживает от второго брака, то, что сказать о третьем» (Слов. 37. тв. Св. Отц. III. стр. 220)?

1349 - Св. Григорий Нисский в жизнеописании сестры своей, преподобной Макрины, вот что пишет по поводу ее отказа от вступления в брак после смерти, присужденного ее родителями, жениха: «Когда родители часто заводили с нею речь о браке, потому что многие, по слухам о ее красоте, желали вступить с нею в супружество, – она говорила, что неприлично и незаконно не уважать однажды определенного ей отцом брака и принуждать себя обращаться к другому, когда брак, по естеству, есть один, как одно есть рождение и одна смерть: а также утверждала, что, соединенный с нею, по определению родителей, не умер, но жив у Бога в надежде воскресения, – что он, по мнению ее, не мертв, а только удалился на время, безрассудно же не соблюсти верности к отсутствующему жениху» (Жизнь препод. Макрины. Тв. Св.Отц. Григ. Нисск. ч. VIII. стр 131; снес. Златоуст. Homil. II. in. ep. ad. Tit. c. 1. vers. 6).

1350 - Слов. 37. Тв. Св. Отц. III, 220.

1351 - Cathech. orat. 4. n. 26.

1352 - De viduis c. IX.

1353 - De non. iterand. conjug. n. 2.

1354 - Haeres. 59. n. 4. 6.

1355 - См., например, прав. 4. св. Васил. Велик.

1356 - См. Златоуст, (de non. iterand. conjug. n. 2), Амврос. (in 1Corinth. 7. 40); Феодор. Студ. (Lib. I, epist. 50).

- 1357 - См. Никифор Исповед. (Кормч. лист. 596).
- 1358 - См., например, Златоуст. (Homil. 2. in. Tit. c. 1. vers. 6); Сириция (Epist. ad Himer. c. 8, 32); Епифан. (Exposit. fidei, cathol. n. 21; Haeres. 59. n. 4) и Иероним. (Epist. ad. Ocean. 82).
- 1359 - См., например, св. Васил. Велик, правила: 23, 77, 78 и 87; Тимоф. Алекс., пр. 7; Неокесар. соб. пр. 2, 3; Лаодик. соб. пр. 10, 31; Халкид. Соб. пр. 14; Трул. Соб. пр. 53, 54, 72 и 87.
- 1360 - Capit. 13. Vinii Concil. T. I. p. 728.
- 1361 - Трул. Соб. пр. 12, 48.
- 1362 - См., например, Гангр. Соб. пр. 4.
- 1363 - Трул. Соб. пр. 13.
- 1364 - Анкир. Соб. пр. 10.
- 1365 - Гангрск. Соб. пр. 4.
- 1366 - Неокессар. Соб. пр. 8.
- 1367 - Карфаген. Соб. V. пр. 18, 30, 44, 45.
- 1368 - На соборах: Ельвирском 305. г. (capit. 33. Vinii concil. T. I. p. 235); Тавринском 397 г. (capit. 7. ibid. p. 702); Венецком 453 г. (capit. T. II. Vinii concil. T. III. p. 565); Аврелианском III. 540 г. (capit. 2. Vinii concil. T. 4. p. 188).
- 1369 - Трул. Соб. 13.
- 1370 - 1 Ник. Всел. Соб. пр. 3.
- 1371 - Св. Василий Велик. пр. 88.
- 1372 - V Карфаген. Соб. пр. 3, 4.
- 1373 - Трул. Соб. пр. 13.
- 1374 - Неокесар. Соб. пр. 7.
- 1375 - Лаод. Соб. пр. 1.
- 1376 - Св. Васил. Вел. пр. 4.
- 1377 - Снес. св. Васил. Вел. пр. 27; Трул.Соб. пр. 26.
- 1378 - Трул.Соб. пр. 3.
- 1379 - Это видно из, вышеуказанных нами, определений западных соборов (IV, V и VI века) Ельвирского, Тавринского, Венецкого и Аврелианского III.
- 1380 - Трул. Соб. пр. 13.
- 1381 - Baron. Annal. Ecclesiastic. sub. 1119 an.

- 1382 - A. Natalis. eccles. hist. T. 7. p. 500. ed. 1787.
1383 - Ibid. T. 13. p. 45 ed. 1788.
1384 - Ibid. p. 49.
1385 - Baron. Annal. Ecclessiastic. an. 1075.
1386 - Lambert. Chronic. historic. apud. germanos. sub. 1074
an.
1387 - Можно заметить, что таинство брака, как наследие от древнеапостольской Церкви, сохранилось и в древнейших, отделившихся от Церкви православной, обществах, – коптском, армянском, маронитском, абиссинском и несторианском (Renaudot, de la parpetuite... T. V. lib. 6, c. 1; Asseman. Bibl. Orient. T. 111. part. 1. p. 356; T. III. part. II. p. 319).