

Богословие обличительное. Том II архимандрит Иннокентий (Новгородов)

Том I * Том III * Том IV

Архимандрит Иннокентий Новгородов (1823–1868) – церковный писатель, магистр богословия, ректор Казанской духовной академии. Предлагаемый вниманию читателя труд (II том) представляет собой изложение догматов всех основных христианских конфессий, их разногласий между собой. Материал подан без тенденциозности, излишнего обличительного пафоса, в форме, доступной для читателей без специального образования. Книга адресована широкому кругу читателей.

Не заботясь, что будут смеяться слабости и недостаточности в изложении доводов, написал я это, усердно прося, чтобы ты, читая сие, одно исправил, а что сказано слабо, извинил. Ибо изложил я сие согласно с преданною нам от отцов апостольскою Верою, ничего не примыслив отвне, но чему научился, то и начертал, согласно с святыми Писаниями. – Св. Афанас. велик. перв. послан. к Серапиону: творен. его част. 3, стр. 53. Москва, 1853 г.

Отдел второй. О заблуждении касательно Свящ. Писания

Неканонических книг между книгами нового завета нет ни одной, а есть неканонические только между книгами ветхозаветными, именно следующие: 1) книга Товита, 2) Иудифь, 3) Премудрости Соломоновой, 4) Премудрости Иисуса сына Сирахова, 5) вторая и третья книги Ездры, 6) все три книги Маккавейские¹. Как ни уважала и ни уважает православная Церковь книги неканонические, не должно забывать, что она всегда отличала их от книг канонических. Отличие это – в том, что последние, как учит она, написаны по вдохновению Духа Святого, и в собственном смысле составляют Писание богодухновенное, а первые этого важного преимущества не имеют и служат только в виде прибавления к богодухновенному Писанию, как книги добрые, назидательные, священные.

(Макар. Введен. в правосл. богослов. стр. 273. 275. С. п. б. 1852 г.)

§ 96. Сущность латинского заблуждения касательно Свящ. Писания

Латины согласно с православною Церковию учат, что единый и единственный источник, откуда надобно почерпать учение о христианской Вере, есть божественное откровение, слово Божие, Свящ. Писание и Свящ. Предание; но первый из сих частных источников, Свящ. Писание, они отчасти расширяют, когда некоторые из книг его, признаваемых в православной Церкви неканоническими², почитают и выдают за канонические³. Правда, разделяя все книги Библии на перво-канонические, внесенные в канон первоначально, и второ-канонические, причисленные к каноническим впоследствии, латины относят неканонические книги ко второму из сих разрядов; но в то же время говорят, что и эти книги имеют такую же важность, какую и канонические⁴. В этом и состоит заблуждение их касательно Свящ. Писания.

§ 97. Происхождение его

Нам известно, что в первые веки Христианства св. отцы и писатели Церкви пользовались и неканоническими книгами Библии: ибо приводили из них места в своих творениях, иногда даже с присовокуплением: говорит Писание, говорит Свящ. Писание⁵. Причиною сего было, с одной стороны, то, что Церковь христианская искони уважала, хотя не наравне с каноническими книгами, и неканонические, а с другой – то, что св. отцы и писатели ее пользовались большею частию не еврейскою Библиею, а переводом семидесяти толковников, в котором неканонические книги ее соединены были с каноническими и составляли обыкновенно один кодекс александрийский. Уже впоследствии времени, когда еврейская Библия, которою пользовались иудеи палестинские и в которой находилось только двадцать две книги⁶, приведена была в общую известность, св. отцы и писатели Церкви постоянно стали различать канонические книги от неканонических. Известно также, что древние отцы и писатели западной церкви: бл. Иероним, Иларий пиктавийский и Руфин аквилейский⁷ исчисляли и признавали каноническими книгами Библии только двадцать две (по счету иудеев) книги ветхого завета, а на книги неканонические хотя смотрели с уважением, но или как на не принадлежащие к каноническим⁸, или как на прибавляемые к канону некоторыми, желавшими, чтобы канонических книг было двадцать четыре (соответственно числу букв греческой азбуки)⁹, или же как на книги, названные от отцов церковными и назначенные ими для чтения, в назидание народа, во время богослужения¹⁰. По свидетельству бл. Августина, неканонические книги первоначально присоединены были к каноническим не для утверждения Христианства, но для расширения сведений, для приумножения познаний¹¹, или, как пишет бл. Иероним, говоривший о книгах сих, как назначенных только для народа, – для одинакового употребления с жизнеописаниями мучеников, которые читались оглашенным¹². Если припомним, в дополнение к сему, что Филастрий,

италианец, известный в четвертом веке св. Амвросию Медиоланскому и бл. Августину, излагал историю перевода семидесяти толковников с таким уважением, что почитал заблуждающими тех, которые не принимают его за основание Веры¹³, а Руфин аквилейский, западный дееписатель четвертого же века, говорил, что неканонические книги назначены отцами отнюдь не для того, чтобы подтверждать ими важность (auctoritatem) Веры¹⁴: то должны будем признать справедливым, что книги эти первоначально признаны у латин за канонические по ошибке, как не отделенные в александрийском кодексе от канонических, но потом одобрены правилами (canonibus) поместных соборов Африки и утверждены декретами епископов римских, а в шестнадцатом веке за непризнание их каноническими собор тридентский угрожал анафемою.

§ 98. Основания оного – из сочинений древних

Чтобы оправдать себя в усвоении неканоническим книгам Библии одинаковой важности с каноническими, латины указывают обыкновенно на бл. Августина († 430 г.)¹⁵, на епископов римских Иннокентия I-го († 417 г.)¹⁶ и Геласия († 496г.)¹⁷ и на древние переводы в которых те и другие книги соединены вместе¹⁸.

§ 99. Опровержение их

Но припомнив, что до пришествия Спасителя слова Божии вверены были для хранения ветхозаветной Церкви (Рим. 3:2), что Церковь новозаветная приняла и могла принять слова сии только от ветхозаветной Церкви, и что ветхозаветная Церковь признавала каноническими только тридцать восемь (двадцать две, по обыкновенному счислению иудеев) книг¹⁹, латины должны согласиться, что –

I. На свидетельства бл. Августина и епископов римских Иннокентия I и Геласия, которые причисляют неканонические книги к каноническим, как свидетельства частных лиц, живших в пятом веке, никак нельзя указывать, как на доказательство того, что первым искони усвояла одинаковую важность с последними Церковь вселенская. В этом может уверить латин бл. Августин, которого они особенно уважают. «В рассуждении канонических книг Писания, – внушает он, – испытатель оного должен следовать власти и руководству соборных церквей и особенно тех, кои удостоились иметь у себя престолы самих апостолов (*sedes Apostolica*) и получить от них послания. Вот главное правило, которого должно держаться касательно канонических книг: книги, принятые всею вселенскою Церковию, должны быть предпочитаемы не принятым некоторыми из церквей; книги, принятые не всеми, но принятые многими и важнейшими церквами, должны быть предпочитаемы принятым не многими, и притом не столь важными церквами»²⁰.

II. Сила этого правила касательно различения канонических книг от неканонических отнюдь не ослабляется тем, что бл. Августин сам называл последний каноническими, вместе с теми двадцатью двумя книгами, которые внесены ветхозаветною Церковию в канон писаний богодухновенных. В творениях его находим, что написав: «если бы нашлось, что одни из книг принимаются множайшими, а другие – важнейшими церквами, то такие книги должно почитать за писания одинакового достоинства», он заметил, что «это не легко может случиться», и что такие книги должно почитать за писания одинакового

достоинства по его мнению²¹, а не по суду Церкви вселенской. В тех же творениях находим и то, что сказав в одном месте: «хотя иудеи не почитают маккавейских книг каноническими, но Церковь признает их за канонические»²², бл. Августин в другом месте написал: «писания, называемого маккавейским, иудеи не почитают наравне с законом, пророками и псалмами, которые утверждает Господь, как свидетельствующие о Нем, когда говорит: подобает скончаться всем написанным в законе Моисеове и пророцех и псалмех яже о Мне (Лк. 24:44); но Церковь признала его не бесполезным, если будут читать или слушать его здравомысленно»²³. Отсюда видно, что слово канонический бл. Августин принимал и употреблял не в теснейшем, общепринятом смысле, но в обширном, называя так вообще такие книги, которые утверждены правилами, канонами Церкви для чтения в назидание верующих; а в таком случае не одни собственно канонические, но и неканонические книги Библии справедливо могли быть названы именем канонических.

III. Не ослабляется означенное правило бл. Августина и тем, что неканонические книги в некоторых древних переводах Библии (напр. италийском) соединены вместе с каноническими: ибо сего также нельзя почитать за доказательство того, будто одинаковую важность с последними искони усвояла первым Церковь вселенская. В нашей, например, славянской Библии доныне те и другие книги соединены вместе. Между тем, Церковь православная полагает между ними строгое различие, когда канонические книги почитает по преданию принятыми в канон (κανων, реестр, каталог) богодухновенных писаний от самих посланников Божиих и предлагает их верующим, как неизменное правило истины²⁴, а на неканонические смотрит, как на не внесенные в канон богодухновенных писаний, но назначенные отцами для чтения вновь приходящим и желающим огласиться словом благочестия²⁵, – как на книги назидательные и добрые, но не входящие в канон писаний богодухновенных²⁶. Соединяются же, как и прежде соединялись, неканонические книги с каноническими для того, чтобы в одном сборнике иметь все досточтимые книги, богодухновенные и не богодухновенные, но добрые,

назидательные, священные, паче всех других книг уважаемые Церковью.

§ 100. Основания – из определений соборных

Правда, книги Библии, почитаемые в православной Церкви неканоническими, называются каноническими не только у бл. Августина, Иннокентия I и Геласия, но и в правилах соборов: иппонийского²⁷ и карфагенского²⁸.

§ 101. Опровержение их

Но и это не говорит ничего решительного в пользу латин. Ибо –

Бл. Августин был из числа знаменитейших пастырей карфагенской церкви, сначала пресвитером, а впоследствии и епископом в Иппонии²⁹. Посему естественно полагать, что слово канонический употреблялось тогда во всей карфагенской церкви в обширном смысле, именно в том, в каком употреблял его бл. Августин, и что следовательно в таком же смысле употреблено оно и на соборах Иппонийском и карфагенском. В пользу такого положения говорят: во-первых, бл. Иероним, который пишет, что «хотя Церковь и употребляет книгу Иудифь, книгу Товита, книги Маккавейские, книги Премудрости Соломоновой и Премудрости Иисуса сына Сирахова, однако в числе канонических книг не принимает их, читает их для назидания народа наряду с жизнеописаниями мучеников, но не для подтверждения догматов»³⁰; во-вторых, бл. Августин, который свидетельствует, что «неканонические книги причислены к каноническим не для утверждения (*auctoritatem*) Веры, но для расширения сведений, для приумножения познаний» (*ad ubertatem cognitionis*)³¹; в-третьих, Руфин, у которого читаем, что «книги неканонические назначены отцами для чтения в церквах, а не для того, чтобы подтверждать ими важность (*auctoritatem*) Веры»³². В пользу того же положения говорят, наконец, и оба вышеупомянутые соборы, когда постановляют в указываемых латинами правилах: «Да не читается ничто в церкви под именем божественных писаний, кроме писаний канонических. Канонические же писания суть сии: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие, Иисус Навин, Судии, Руфь, Царств четыре книги, Паралипоменон две, Иов, Псалтирь, Соломоновых книг четыре³³, Пророческих книг дванадцать, Исаия, Иеремия, Иезекииль, Даниил, Товия, Иудифь, Есфирь, Ездры две книги... Ибо мы прияли от отцов, что сии книги читати подобает в церкви». Впрочем,

II. Если бы и несомненно известно было, что слово канонический соборы иппонийский и карфагенский употребили в своих правилах в строгом, общепринятом смысле и по отношению к каноническим книгам Библии: то авторитет их, как соборов поместных, бывших в карфагенской только церкви, не может служить законом для Церкви вселенской, которой собственно вверены слова Божии для сохранения и распространения по всему миру. В истине сего уверяемся из творений учителя карфагенской же церкви бл. Августина, отзыв которого об этом мы уже знаем³⁴ и свидетельства которого особенно уважают латины. А что книги Библии, почитаемые в православной Церкви неканоническими, признавала таковыми в древности Церковь вселенская, по крайней мере многие и важнейшие частные церкви ее, в этом латины могут увериться из творений епископа сардикийского Мелитона³⁵, Оригена³⁶, св. Кирилла иерусалимского³⁷, Евсевия кесарийского³⁸, св. Афанасия александрийского³⁹, св. Григория богослова⁴⁰, св. Амфилохия иконийского⁴¹, Собора лаодикийского⁴², св. Епифания кипрского⁴³, бл. Иеронима стридонского⁴⁴, Илария пиктавийского⁴⁵ и Руфина аквилейского⁴⁶.

Отдел третий. О заблуждениях в учении о Духе Святом

§ 102. Указание сих заблуждений

Заблуждения латин в учении о Духе Святом касаются, с одной стороны, учения о личном свойстве Его, а с другой – никеоцареградского Символа веры. Отсюда –

Член 1. О личном свойстве Духа Святого

Дух Святой исходит от одного Отца, как источника и начала божества. (Прав. исповед. ч. 1, ответ. на вопр. 71, стр. 57. Спб. 1840 г.)

§ 103. Сущность латинского заблуждения о личном свойстве Духа Святого

В учении о личном свойстве Духа Святого латины погрешают тем, что исповедуют Его исходящим, то есть имеющим вечное ипостасное бытие свое, не от одного Бога Отца, но и от Сына Божия⁴⁷.

§ 104. Время появления его

Исповедание сие выдается обыкновенно у латин за всегдашнее верование Церкви вселенской; но на самом деле оно не имеет за собою ни апостольской, ни отеческой давности. По несомненным показаниям истории, первые семена его брошены были на Западе уже в седьмом веке. В это собственно время некоторые из писателей западных, именно: Исидор испанийский и Феодор киликианин, основываясь на том, что Дух Святой называется в Свящ. Писании Духом Христовым (Рим. 8:9), но в то же время упустив из виду, что Он называется так потому, что единосущен Сыну Божию, на котором почивал постоянно, как на искупителе нашем (Ис. 11:2,3)⁴⁸, начали высказывать, что Он исходит и от Сына⁴⁹. В восьмом веке мнение сие приняли и защищали некоторые испанские и французские того времени писатели⁵⁰, а в начале девятого составилась уже (809 г.) по поводу его, под личным председательством западного императора Карла, значительный собор в Ахене, городе французском⁵¹. В каком виде и порядке происходили на сем соборе рассуждения об исхождении Духа Святого, с подробностью не известно: потому что акты его не сохранились до нашего времени⁵²; но то несомненно, что присутствовавшие на нем, частью за возвышенностью предмета своих рассуждений, а частью и за разногласием между собою, ничего определенного по поводу его не постановили⁵³. В следствие сего, когда собор кончился, император Карл великий отправил к епископу римскому Льву III (†816 г.) посольство (из епископов Бернгария вормского и Иессея амвиенского и аббата корбейского Адалгарда) между прочим с просьбою – утвердить новое (*nuper exorta*) учение о Духе Святом⁵⁴. Так как послы доказывали учение сие и текстами из Свящ. Писания и местами из творений св. отцов и писателей Церкви⁵⁵, то Лев поверил им, признав за истину, что Дух Святой исходит и от Сына⁵⁶. Тогда учение о сем навсегда утвердилось в Галлии, а из Галлии в скором времени распространилось по разным местам Германии и Италии. Впрочем, Лев папа не признал сего учения догматом,

а предоставил верить в него только тем, которые способны возвыситься до уразумения столь высокой тайны⁵⁷; но из преемников его Николай I (†867 г.) чрез архиепископа реймского Гипкмара⁵⁸, епископа парижского Епея⁵⁹ и монаха корбейского Ратрамна⁶⁰ старался уже доказать, будто оно есть всегдашнее учение Церкви вселенской. Так поступил он после того, как патриарх константинопольский Фотий обличил латин в искажении Символа веры, вопреки правил вселенских, в члене о Боге Духе Святом, и осудил их за сие на многочисленном соборе (866 г.) пастырей со всего Востока; но когда узнал о деяниях сего собора, то составил на Западе свой собор и на нем утвердил означенное учение, анафематствовав не принимавших его православных греков⁶¹. Подобным образом поступил и один из преемников Николая Адриан III (†885 г.), который, осудив все определения собора Фотиева против латин, учение об исхождении Духа Святого и от Сына возвел на степень догмата⁶². С этого собственно времени учение сие принято всем Западом, а в шестнадцатом веке, на соборе тридентском, ограждено анафемою.

§ 105. Происхождение его

Писатели западные утверждают, что учение об исхождении Святого Духа и от Сына явно высказано было в первый раз папою Дамасом († 384 г.) по поводу ереси, называемой сыноотчество (ιουπατρία)⁶³, явившейся после первого вселенского собора, в опровержение мысли ее о рождении Его от Сына Божия⁶⁴, потом папою Львом великим († 461 г.) по поводу ереси прискиллианистов, в опровержение заблуждения их о том, что Отец, Сын и Дух Святой суть три имени одного и того же лица⁶⁵, наконец на третьем толедском соборе (589 г.), в Испании, в обличение готфов-ариан, утверждавших, что Сын Божий не равен Отцу, а в доказательство сего указывавших на то, что Дух Святой исходит токмо от Отца, а не и от Сына⁶⁶. Но подлинная история говорит совершенно иное. Когда в седьмом веке узнали на Востоке, что на Западе появилась мысль об исхождении Духа Святого и от Сына Божия, и возвысили против нее голос свой; то св. Максим исповедник († 662 г.) писал, в успокоение православных греков, что «приводя свидетельства римских отцов и Кирилла александрийского из толкования его на евангелие от Иоанна, (западные) отнюдь не поставляют Сына причиною или виною Духа, ибо знают, что одна причина Сына и Духа – Отец: первого чрез рождение, а второго – чрез исхождение, но только показывают сим, что Дух чрез Сына посылается (δί αὐτοῦ προῖεναι), и таким образом доказывают совершенное единство и тожество их существа»⁶⁷. В конце девятого века Анастасий библиотекарь († 890 г.), писатель западный, также объявлял: «Мы рассуждали, кроме сего, из послания того же св. Максима к Марину об исхождении Духа Святого, где он сообщает, что греки напрасно обвиняют нас: ибо мы не почитаем Сына причиною или началом Духа Святого, как они о нас думают: но, зная, что у Отца и Сына едино существо, исповедуем, что как Он (Дух Святой) исходит от Отца, так исходит и от Сына, разумея то есть под исхождением послание в мир»⁶⁸. Отсюда видно, что писатели западные, начав говорить об исхождении Духа Святого и от Сына Божия, разумели под

исхождением не вечное, а временное исхождение Его от Сына, – послание Его Им в мир для благодатного действия в людях. История последующего времени не представляет нам ни одного обстоятельства, которое заставило бы их изменить такое разумение. Посему и утверждаем, что последующие писатели западные самовольно уже придумали, будто вся Церковь Христова исповедует Духа Святого имеющим вечное ипостасное бытие свое не от одного Бога Отца, но и от Сына Божия⁶⁹.

§ 106. Основания оного – из Свящ. Писания

Так как в Свящ. Писании нет прямого учения об исхождении Духа Святого от Сына Божия, подобного тому, какое находится там об исхождении Его от Бога Отца (Ин. 15:26); то латины стараются вывести его, посредством умозаключений и произвольных толкований, главным образом из следующих мест: Иже от Отца исходит... егоже Аз пошлю вам от Отца... От Моего примет... Вся, елика имать Отец, Моя суть (Ин. 15:26, 16:14,15). Первое из сих изречений, говорят они, не только не исключает, но даже заключает в себе мысль об исхождении Духа Святого от Сына Божия: потому что Бог Отец и Сын Божий суть едино по существу, так что все, что имеет Отец, имеет и Сын; второе необходимо предполагает мысль сию: ибо, иначе, Сын Божий не мог бы послать Духа Святого; третье значит: «от Меня исходит», а последним необходимо выражается мысль об исхождении Духа Святого и от Сына Божия: ибо Отец имеет, между прочим, свойство изводить Духа Святого⁷⁰.

§ 107. Опровержение их

Имеет, таким образом, четыре умствования; но ни одно из них не может быть признано истинным. И –

I. Никак нельзя говорить, будто в словах Спасителя: Иже от Отца исходит (Ин. 15:26) содержится мысль об исхождении Духа Святого и от Сына Божия. Такая речь –

1. Не согласна с мыслию Христа Спасителя. Спаситель, пред вознесением своим на небо утешая учеников в предстоявшей разлуке своей с ними, обещовал ниспослать им, вместо Себя, Духа Святого, раздельно объявив, что ниспослание сие принадлежит и Богу Отцу и Ему самому. егоже послет Отец... Его же Аз пошлю вам от Отца, сказал Он (Ин. 14:26, 15:26). Между тем, когда благоволил Он открыть, кто такой Дух Святой, имевший заменить Его для апостолов, то упомянул только об Отце, а о Себе не сказал ни слова. егоже Аз пошлю вам от Отца, Дух истины, иже от Отца исходит (Ин. 15:26). «Почему же, – спрашиваем с Марком ефесским, – почему, упомянувши так близко о самом Себе и усвоив ниспослание Духа Святого и Себе и Отцу, не сказал Господь и об исхождении Его: иже от Нас исходит?»⁷¹ Не явно ли показал Он сим, что Дух Святой исходит от одного Отца, подобно тому, как и сам Он (Сын Божий) рождается от одного же Отца? «Когда говорит Господь, – припоминаем на сей раз слова особенно уважаемого латинами бл. Августина, – когда говорит: егоже Аз пошлю вам от Отца, то показывает, что Дух Святой есть Дух Отца и Сына, – ибо и сказав: егоже послет Отец, присовокупил: во имя Мое; но не сказал: егоже послет Отец «от Меня», как сказал: егоже Аз пошлю вам от Отца, показывая сим, что начало всей божественности, или лучше – всего божества есть Отец»⁷².

2. Не согласна с учением Церкви вселенской. Когда св. отцы и учителя сей Церкви приникали верующею мыслию в тайну триединого Божества; то хотя и говорили, что Отец и Сын Божий, равно как и Дух Святой, суть едино по существу, но в то же время исповедывали, что Они различаются между собою, как лица, и что посему хотя Сын действительно имеет все, что

имеет Отец, но как Он, так и Отец имеют личные свойства, составляющие их отличие между собою и принадлежащие каждому из них исключительно⁷³. Отступать от такого верования и исповедания никак нельзя: ибо никто не дал нам на это права⁷⁴; а кто дерзнет отступить от него, тот непременно уклонится в ересь савеллианскую, сольет божеские ипостаси. Когда же веруем, что Бог Отец рождает Сына и изводит Духа Святого: то исповедуем Его в сем случае, как лице, с личным Его свойством, различное и от Сына и от Духа Святого. След. и когда исповедуем, что Дух Святой исходит от Отца: то не можем уже исповедывать, что Он исходит и От Сына, который едино со Отцем по существу, но не по личности.

II. Нельзя говорить и того, что если Дух Святой посылается от Сына Божия, как сказано: егоже Аз пошлю вам от Отца (Ин. 15:26), то, следовательно, и исходит от Него, а в основание сего полагать, что, иначе, Сын не мог бы послать Духа Святого. Мысль западных ученых⁷⁵, будто в таинстве Пресвятой Троицы послание одного Лица от другого непременно предполагает происхождение посылаемого от посылающего, – а) не только не имеет ни малейшего основания для себя в Свящ. Писании, но и прямо противна ему: ибо в Свящ. Писании сказано, что и Сын Божий посылается от Духа Святого, а не от одного Отца (Иса. 48:16, 61:1. Лк. 4:18), между тем предвечное рождение Его усвояется в нем исключительно Отцу (Пс. 2:7, 109:3. Ин. 1:14, 18; 3:16. 1Ин. 5:20. Рим. 8:32) и нигде не усвояется оно Духу Святому. Та же мысль – б) противна и богословствованию св. отцов и писателей Церкви, которые научают изъяснять послание Духа Святого Сыном не по-латински, а тем, что Лица Пресвятой Троицы суть едино по существу, имеют – каждое – одно и то же естество божественное⁷⁶, а вследствие сего единое нераздельное владычество⁷⁷ и единое нераздельное же действие⁷⁸. Кроме сего – в) известно, что Сын Божий, как искупитель мира, приобрел у Отца небесного особенное право ниспосылать Духа Святого в мир для возрождения и освящения человеков (Ин. 7:39), а потому и мог сказать о Нем: егоже Аз пошлю вам от Отца, хотя Дух Святой и не исходит, не имеет

вечного ипостасного бытия своего от Него, как имеет оно от Отца.

III. Выражения: от Моего примет (Ин. 16:14) никак нельзя толковать: от Меня исходит, имеет вечное ипостасное бытие свое. Такое толкование –

1. Не согласно с мыслию Христа Спасителя. Ибо, что следует за выражением: от Моего примет? – И возвестит вам. Очевидно, таким образом, что Дух Святой примет (ληφεται) от Сына Божия, который уже был учителем апостолов, то, что возвестит им, то есть истину и учение, как и выше сказано в той же беседе Иисуса Христа: егда же приидет Он, Дух истины, наставит вы на всяку истину, не от себе бо глаголати имать, но елика аще услышит, глаголати имать, и грядущая возвестит вам (Ин. 16:13)⁷⁹. Но наставление на всяку истину и возвещение грядущего относится не к вечному происхождению ипостаси Духа Святого, но к внешней деятельности Божией, которая обща у единосущной и нераздельной Троицы. С другой стороны, в выражении: от Моего примет слово примет надобно разуметь, очевидно, так, как прилично естеству божескому: в противном случае нужно будет верить, будто Сын Божий, передавая сообщаемое Духу Святому, лишается сего, а Дух Святой, приемля сие, приемлет то, чего не имел прежде⁸⁰. Между тем, слово сие поставлено в будущем времени, так что если выражение: от Моего примет разуметь о личном свойстве Духа Святого, о том отношении Его, вследствие которого Он от вечности – Дух Святой, а не Сын и не Отец; то будет следовать, будто Он не заимствовал еще ипостаси своей от Сына Божия до того самого времени, пока Сей не послал Его апостолам, а заимствовал ее от Него в это уже время. Нельзя говорить, как говорится у латин, будто слово примет означает здесь приемлет: – аа) понятие о вечности не обозначается в Свящ. Писании безразлично, то настоящим, то прошедшим, то будущим временем⁸¹, а – бб) если примет значит здесь приемлет: то речь Спасителя должна иметь следующий безобразный, недостойный Его, вид: «Он (Дух Святой) Меня прославит, яко от Мене исходит, и возвестит (?) вам»⁸².

2. Не согласна с изъяснением св. отцов и писателей Церкви; ибо в выражении: от Моего примет они видели обыкновенно или вообще мысль о единосущии Духа Святого с Сыном Божиим, как происходящим от одного Начала, или же в частности мысль о единстве ведения у Них, как имеющих одно и то же естество. Так, один древний писатель, отвечая на суемудрие о разности воли у Духа Святого со Отцем, как имеющего говорить только то, елика еще услышит и примет, говорит: «Сын, как Сын, по естеству имеет все, что имеет Отец; однако, Он говорит: Аз же о себе ничесоже творю (Ин. 8:28), указывая сим источник благ в Отце. Так точно понимай и сказанное Им о Духе. Не от себе бо глаголати имать, но елика еще услышит, глаголати имать (Ин. 16:13), сказал Иисус Христос, возводя сим все, что имеет Дух Святой, как Дух Божий, ко Отцу, и еще: от Моего примет (Ин. 16:14), то есть от Отца; ибо присовокупил: вся, елика имать Отец, Моя суть: сего ради рех, яко от Моего примет и возвестит вам (Ин. 16:15). Примет говорит Он – не в том смысле, будто Дух неведущ, но возводя сим деятельность и благодать Духа к Виновнику»⁸³. Бл. Августин, обличая неправомыслящих, из слов: Он Мя прославит, яко от Моего примет, и возвестит вам выводивших мысль, будто Дух Святой не единосущен Сыну Божию, рассуждает: «Что касается до сказанного о Духе Святом: от Моего примет, то (Христос) сам показывает, что значит это. Дабы не подумали, будто Дух Святой как бы чрез некоторые степени от Него есть, как сам Он от Отца, когда оба Они от Отца, тот рождается, а сей исходит, хотя то и другое трудно различить в высоте божеского естества, – дабы, говорю, не подумали сего, Он непосредственно присовокупил: вся, елика имать Отец, моя суть: сего ради рех, яко от Моего примет. Он желал, без сомнения, внушить, что Дух приемлет от Отца, но от Сына приемлет потому, что все, что имеет Отец, Его есть; а это указывает не на разность естества, но на единство Начала»⁸⁴. Иной, может быть, подумал бы, что Дух Святой также родился от Христа, как Христос от Отца; ибо о себе Он сказал: Мое учение несть Мое, но пославшаго Мя Отца (Ин. 7:16), а о Духе Святом: не от себе бо глаголати имать, но елика еще услышит,

глаголати имать, и: яко от Моего приимет, и возвестит вам (Ин. 16:13, 14). Но так как Спаситель представил причину, почему Он сказал: от Моего приимет, ибо присовокупил: вся, елика имать Отец, Моя суть: сего ради рех, яко от Моего приимет (ст. 15); то следует понимать сие так, что и Дух Святой от Отца, как и Сын. Почему так? Потому что сказано: егда же приидет Утешитель, егоже Аз пошлю вам от Отца, Дух истины иже от Отца исходит, той свидетельствует о Мне (Ин. 15:26). Итак, не от себе глаголати имать Дух Святой потому, что, исходит от Отца, и как из сказанного: не может Сын творити о себе ничесоже, аще не еже видит Отца творяща (Ин. 5:19) не следует, что Сын есть меньший, так и из сказанного: не от себе бо глаголати имать, но елика аще услышит, глаголати имать, не следует же, что Дух Святой есть меньший: ибо это сказано потому, что Он от Отца исходит»⁸⁵. Св. Кирилл александрийский против отвергавших божество Духа Святого на том основании, будто Он освящает тварей не сам собою, а как сказано: от Моего приимет, как преисполненный святости, пишет: «Не сказал Спаситель: «от Моего приимет и освятит вас» (хотя и такая речь справедлива для правомыслящих), но: от Моего приимет и возвестит вам. Не от себе бо глаголати имать, но елика аще услышит, глаголати имать. Так как, по совершении домостроительства, Христос имел вознестись с плотию ко Отцу; то и обетовал ниспослать ученикам своим Утешителя. Но чтобы кто не подумал, что учение Святого Духа различно будет от Его учения, Он, дабы показать, что единосущный Ему Дух будет преподавать учение Его же служения, сказал; не от себе бо глаголати имать, но елика аще услышит, глаголати имать, яко от Моего приимет⁸⁶... Он Мя прославит, яко от Моего приимет, и возвестит вам. Вся, елика имать Отец, Моя суть: сего ради рех, яко от Моего приимет, и возвестит вам. Неужели сего недостаточно для удостоверения имеющих разум (в единосущии Духа Святого с Сыном Божиим), когда Он сам называет Утешителя своим и говорит, что учение сего Утешителя не различно от Его учения? Сказав: от Моего приимет, не указал ли Он сим на единосущие и единоестественность, по которым Дух Святой – едино с Ним? Не по причастию, говорит, будет мудр от Него Дух Святой, и,

вследствие того, не служебно возвещать будет святым учение Сына, но потому, что от Моего примет, потому что Он не непричастен Мне или различен от Меня, но единоестествен Мне⁸⁷. От Моего примет и возвестит вам, сказал Он о себе и Духе, указывая сим не на разность естества Его и Своего: иначе, прямо сказал бы: от Меня примет освящение и взаимно освятит вас, ибо такая речь показала бы и неравенство и различие естества и то, что в Духе – иное освящение. Но Он не сказал сего, но – что Он употребит Его слова, как единосущный и единоестественный и совершенно равный Ему как в действовании, так и в глаголении⁸⁸... Прославит Мя и возвестит, сказал, вам от Моего приемляй Утешитель: то есть, не иное что-нибудь будет говорить, но то, что узрит во Мне; как мой Дух, Он будет говорить то же самое, что говорил и Я»⁸⁹. «Еще много имам глаголати вам, – богословствует св. Иоанн златоуст, – но не можете носить ныне (Ин. 16:12). Значит, лучше Мне отойти, если вы в состоянии будете разуметь тогда, когда Я отойду. Что же? Разве Дух больше Тебя, что теперь мы не можем разуметь, а Он даст нам возможность разуметь? Ужели Его действие сильнее и совершеннее (твоего)? Нет; ибо и Он будет говорить Мое. Поэтому и прибавляет: не от себе бо глаголати имать, но елика аще услышит глаголати имать, и грядущая возвестит. Он Мя прославит, яко от Моего примет, и возвестит вам (ст. 13, 14, 15). Так как Он сказал, что Дух вас научит и воспомянет (вам все), и утешит вас в скорбях, – чего сам Он не сделал, – и что лучше Мне отойти, а Ему придти, что теперь вы не можете разуметь, а тогда будете иметь эту возможность, и что Он наставит на всякую истину: то, дабы, слыша это, они не подумали, что Дух больше (Его), и не впали в крайнюю глубину нечестия, Он говорит: от Моего примет, – то есть, что говорил Я, то и Он будет говорить. А словами: ничего не будет говорить от себя, – дает разуметь, что Дух не будет говорить ничего противного, ничего отличного, сравнительно с Его (учением). Следовательно, как, говоря о самом себе: от себе не глаголю (Ин. 14, 10), разумеет то, что Он не говорит ничего, не принадлежащего Отцу, ничего такого, что было бы отлично от (учения) Отца и чуждо (Ему); так точно говорит и о Духе. А

выражение: от Моего значит: из того, что знаю, от моего знания. Ибо одно знание у Меня и у Духа. От Моего примет, то есть, будет говорить согласно с моими (словами). От Моего примет – значит: (примет) или от дарования, которое произошло в плоть Мою, или от знания, которое и Я имею, – но не потому, чтобы Он нуждался (в чем-либо) или научался от другого, а потому, что знание одно и то же. Почему же (Христос) сказал так, а не иначе? Потому что (апостолы) еще не знали учения о Духе. Поэтому Он заботится только об одном, чтобы они уверовали в Него и приняли Его, и не соблазнились. Так как Он сказал: един есть ваш учитель, Христос (Мф. 23:8); то, дабы они не подумали, что окажут Ему преслушание, веруя Святому Духу, – (Он говорит): Мое и Его учение одно и то же. Откуда Я должен был заимствовать Мое учение, из того же источника и Он будет говорить. Не думайте же, что Его учение – иное. И оно – Мое, и увеличит Мою славу. Ибо одна воля Отца и Сына и Святого Духа»⁹⁰.

IV. Наконец, из слов Спасителя: вся, елика имать Отец, моя суть (Ин. 16:15), также нельзя толковать согласно с латинами и рассуждать: «Отец имеет свойство изводить Духа Святого: след. то же свойство имеет Сын».

1. Если бы толкование сие было справедливо; то справедливы были бы и такие рассуждения: «Отец имеет свойство быть нерожденным ни от кого: след. и Сын не рожден ни от кого!!! Отец имеет свойство рождать Сына: след. и Сын имеет свойство рождать Сына»!!! С другой стороны, поскольку сам Сын сказал Отцу: вся моя Твоя суть (Ин. 17:10), а Он имеет свойство рождаться от Отца; то, в случае согласия на объяснение, принятое у латин, справедливо заключать отсюда, что и Отец имеет свойство рождаться от Отца!!! Воплощение принадлежит Сыну; следовательно, принадлежит оно и Отцу!!! поскольку же такие рассуждения и заключения крайне нелепы; то слова Спасителя: вся, елика имать Отец, моя суть, необходимо нужно понимать с ограничением, именно: только о том, что касается существа божественного, которое обще у всех лиц Пресвятой Троицы, но отнюдь не о личных свойствах,

которые принадлежат каждому из них исключительно и не сообщимы другому лицу.

2. Так именно, а не иначе научают разуметь сие св. отцы и писатели Церкви. Они говорят, что словами: вся, елика имать Отец, моя суть обозначаются собственно единство естества у Отца и Сына, существенные их свойства божеские, вообще все, что только есть общего у того и другого, как Бога, но отнюдь не означаются Их свойства личные. «Все, что имеет Отец, принадлежит и Сыну, кроме нерожденности; все, что имеет Сын, принадлежит Духу, кроме рождения⁹¹. Итак, когда ты читаешь: всемогущий, вышний Бог, Бог сильный; то помни, что имена эти доказывают бытие Сына: Он всемогущий Бог сам по себе, потому что есть Слово всемогущего Бога, и что всякая власть предана в Его руки; – вышний Бог, потому что Он десницею Божиею вознесся, как это апостол Петр возвестил в деяниях апостольских; – Бог сил и воинств, потому что все Ему покорено от Отца; – Царь израилев, потому что Он собственно составлял судьбу сего народа; – наконец Сый, потому что многие удостоены имени сынов, но в точности сынами не были⁹². Вечен Отец, вечен и Сын. Отец есть Сый; по необходимости и Сын есть Сый над всеми Бог благословенный во веки аминь, как сказал Павел (Рим. 9:5). Отец есть вседержитель; вседержитель есть и Сын. Отец есть свет, и Сын есть сияние и свет истинный. Отец – истинный Бог, и Сын – истинный Бог»⁹³. Посему, когда открывался случай, св. отцы и писатели Церкви исповедывали, что не только Сын Божий, но и Дух Святой имеет все, что имеет Отец, – выражаясь, например: «В Троице не так, чтобы иное имел Отец, иное – Сын, иное – Дух Святой; но все, что имеет Отец, имеет и Сын, имеет и Дух Святой, и не было времени, в которое не существовало бы между Ними сей общности»⁹⁴. Вообще же, св. отцы и писатели Церкви решительно не имели и не могли иметь в мысли – видеть в словах: вся, елика имать Отец, Моя суть, указание на вечное исхождение Духа Святого и от Сына: в противном случае, они верили бы, что Дух Святой исходит и от себя самого, и таким образом почитали бы Его и причиною вместе произведением сей причины.

§ 108. Основания – из свящ. Предания

Напрасно, посему, утверждают латины, будто Церковь издревле верила в лже-догмат их об исхождении Духа Святого и от Сына, а в доказательство сего указывают – а) на монофелитов и иконоборцев, предъявляя, что за такую веру они укоряли в свое время западных христиан, б) на послание к императору Иустину, написанное (521 г.) епископом римским Ормиздом, который говорит в нем, что Дух Святой исходит от Отца и Сына, в) на третий вселенский собор, который – а) отверг несторианский символ, где сказано о Святом Духе: «Не почитаем Его ни Сыном, ни чрез Сына получившим бытие», и – б) одобрил: аа) анафематизмы св. Кирилла александрийского с объяснениями их, между тем в них Дух Святой назван собственным Духом Сына и сказано, что «Сын по вочеловечению имел Духа Святого, от Него и в Нем существенно пребывающего, собственным», а – бб) соборное послание александрийской церкви против Нестория, где читаем: «(Дух Святой) не чужд Ему (Сыну): ибо называется Духом истины, а Христос есть истина, и от Него изливается, как и из Бога и Отца», наконец – г) на места из творений св. отцов и писателей Церкви как восточных, каковы: св. Афанасий великий, св. Василий великий, св. Иоанн златоуст, св. Епифаний кипрский, Дидим александрийский, так и западных: Илария пиктавийского, св. Амвросия Медиоланского, бл. Августина, св. Льва великого, Геннадия массилийского, Фульгенция руспийского, составителя Афанасиева символа, св. Григория двоеслова⁹⁵.

§ 109. Опровержение их

Как ни многосложно предъявление сие, однако нетрудно показать, что оно не говорит в пользу латин, и составлено ими отчасти неосмотрительно, а отчасти и недобросовестно.

I. В доказательство того, будто за веру в исхождение Духа Святого и от Сына укоряли западных христиан монофелиты и иконоборцы, латины указывают по отношению к первым – на послание св. Максима исповедника к Марину, пресвитеру кипрскому, а по отношению к последним – на венского летописца Адо. Но – 1) относительно послания св. Максима к Марину известно, во-первых, что в нем вовсе не упоминается о монофелитах. Св. отец говорит в нем вообще о греках, о жителях царственного города (Βασιλεῖος), сообщая, что они укоряли западных за учение об исхождении Святого Духа и от Сына. Где же и какие основания – утверждать будто это были еретики монофелиты? Во-вторых, если монофелиты, когда Церковь вселенская верила в исхождение Духа Святого и от Сына, действительно учили об исхождении Его только от Отца, и это учение было тогда еретическим; то спрашивается: почему же соборы поместные и учителя Церкви, рассматривавшие и осудившие лжеучения монофелитов, оставили сие верование их без всякого внимания, рассмотрения и осуждения? Как случилось, что и шестой вселенский собор, нарочито занимавшийся обсуждением лжеучения монофелитов, также не осудил их за учение об исхождении Духа Святого только от Отца? Как случилось и то, что монофелиты константинопольские стали укорять за исповедание Духа Святого исходящим и от Сына именно западных христиан, а не восточных, частнее – не жителей царственного города, Константинополя, которые были к ним ближе, а по предъявлению латин – верили касательно личного свойства Духа Святого точно так же, как и христиане западные? Наконец, в послании св. Максима исповедника к Марину, на которое указывают латины, читаем: «Приводя свидетельства римских отцов и Кирилла александрийского, из толкования его на

евангелие от Иоанна, (западные) отнюдь не поставляют Сына причиною Духа (οὐκ αἰτίαν τοῦ υἱοῦ ποιοῦντος τοῦ πνεύματος), ибо знают, что одна причина (μὴν γὰρ ἰσχυρὴ αἰτία) Сына и Духа – Отец: первого чрез рождение, а второго – чрез исхождение, но только показывают сим, что Дух чрез Сына посылается (δι' αὐτοῦ προῖεναι), и таким образом доказывают совершенное единство и тожество Их существа»⁹⁶. Если припомним, что Максим исповедник писал настоящее послание для греков, до которых дошел слух, что на Западе появилось учение об исхождении Духа Святого не от одного Отца, но и от Сына, и которые не умедлили возвысить против такого учения укоризненный голос, писал – для успокоения греков после того, как у западных же обстоятельно разведal, верен ли или не верен дошедший до них слух о сем: то увидим, что в его время на Западе действительно – а) некоторые начали говорить, что Дух Святой исходит и от Сына, а в оправдание такой речи приводили свидетельства римских отцов и св. Кирилла александрийского, но – б) говоря, что Дух Святой исходит и от Сына, западные употребляли тогда слово исходит, в отношении к Сыну Божию, не в том смысле, будто Дух Святой от Него заимствует вечное ипостасное бытие свое, но в том, что Он посылается Им в мир для благодатного действования в людях. Как же говорить, указывая на послание св. Максима исповедника к Марину, будто в его время весь Запад верил и учил, что Дух Святой исходит, заимствует вечное ипостасное бытие свое, и от Сына точно так же, как и от Отца? – 2) Из летописи Адо латинцы указывают в свою пользу такое место: «Составился (в Галлии, при Пипине) собор, на котором происходил между греками и латинами спор о Троице и о том, исходит ли Дух Святой и от Сына в том смысле, в каком исходит Он от Отца, и о изображениях святых»⁹⁷. Но, во-первых, где же говорит здесь Адо о иконоборцах? Он сообщает, что на соборе происходил спор и о изображениях святых; но чтобы спорившие о них греки или латинцы были иконоборцы, на это у него и намека нет. На каком же основании латинцы называют их иконоборцами? Во-вторых, если ересь иконоборцев, как хочется защитникам латинских заблуждений, действительно состояла в отвержении учения об

исхождении Духа Святого и от Сына: то как случилось, что ни поместные соборы, ни учителя Церкви, ни даже седьмой вселенский собор, нарочито рассматривавшие и, по точному и обстоятельному рассмотрении, осудившие лжеучение иконоборцев, не осудили их за то, что отвергают они догмат об исхождении Духа Святого и от Сына? В-третьих наконец, из слов Адо, по отношению к предмету нашему, видно только то, что во дни Пипина на одном из соборов галльских между греками и латинами происходил спор о том, исходит ли Дух Святой и от Сына в том смысле, в каком исходит Он от Отца. Как же следует отсюда, будто во дни Пипина весь Запад верил в исхождение Духа Святого не от одного Отца, но и от Сына? – Не забудем, что послание св. Максима исповедника к пресвитеру Марину написано было им в седьмом веке, а собор галльский, о котором говорит Адо, был в восьмом веке. Между тем – 3) Гаймо, епископ галберштадский, писал в свое время: «Дух Святой называется Духом истины потому, что исходит от Отца истины»⁹⁸. Рабан Мавр рассуждал: «Не от себе глаголати имать Дух Святой, может быть, потому, что имеет бытие не от себя, но от Отца: ибо Сын рожден от Отца, а Дух Святой исходит от Отца. Не от себе глаголати имать, потому что не от себя имеет бытие: ибо только Отец не имеет бытия от другого, Сын же рожден от Отца, а Дух Святой исходит от Отца. Дух Святой приемлет от Отца: потому что исходит от Отца, от которого родился и Сын»⁹⁹. Анастасий библиотекарь предъявлял: «Мы не почитаем Сына причиною или началом Духа Святого; но, зная, что у Отца и Сына едино существо, исповедуем, что как Он (Дух Святой) исходит от Отца, так исходит и от Сына, разумея то есть под исхождением послание в мир. Так объясняя это... (Максим исповедник) научает и нас и греков, в каком отношении (*secundum quiddam*) исходит Дух Святой от Сына и в каком не исходит»¹⁰⁰. Анастасий библиотекарь, Рабан Мавр и Гаймо, епископ галберштадский, жили, как известно, в девятом веке: следовательно, уже после того, как вопрос об исхождении Духа Святого нарочито рассматриваем был у западных, на соборе ахенском (809 г.), при Карле великом. Однако, Гаймо и Рабан Мавр говорят об

исхождении Духа Святого только от Отца, совершенно умалчивая при сем о Сыне, а Анастасий библиотекарь, упоминая при сем о Сыне, замечает от лица учителей всего Запада, что Его они не почитают виною Духа Святого, исповедуют Духа Святого исходящим от Сына не в том смысле, в каком исходит Он от Отца, который один есть причина или начало Его, но в смысле послания Его в мир Сыном. Нужно ли лучшее доказательство на то, что и в девятом еще веке не весь Запад принимал нынешний лже-догмат латинский о Духе Святом, но многие из христиан западных строго держались апостольского учения вселенской Церкви о личном свойстве Его, – того самого, которое доньше неизменно содержит Церковь православная?.

II. Из послания епископа римского Ормизды латины указывают в защиту учения своего об исхождении Духа Святого и от Сына на следующие слова: «Известно, что особенность (proprium) Отца та, что Он рождает Сына, особенность Сына Божия та, что Он рождается от Отца равным Отцу, а особенность Духа Святого та, что Он исходит от Отца и Сына, при единой сущности божества»¹⁰¹. Здесь действительно говорится об исхождении Духа Святого от Отца и Сына в одинаковом смысле; но во-первых, известно, что писатель западный Манси, сличив это место из послания Ормизды с рукописями, заметил, что «первоначальная рука написала здесь так: «Известно, в чем состоит особенность Духа Святого; особенность же Сына Божия та», и проч.; но другая древняя и почти равная рука переделала такое чтение следующим образом: «Известно, что особенность Духа Святого та, что Он исходит от Отца и Сына"»¹⁰². Известно, во-вторых, и то, что Адам Зерникав, писатель восточный, написавший сочинение об исхождении Духа Святого, в одном кодексе гамбургской библиотеки собственными глазами видел сие переделанное чтение в прежнем его виде, в который приведено оно было, на основании рукописей, кем-то еще прежде Манси¹⁰³. Таким образом место, указываемое латинами из послания Ормизды к императору Иустину, повреждено. След. указание на послание сие доказывает только то, что латины имели недобрый обычай

искажать творения древних, чтобы находить в них подтверждение своих отступлений от правоверия вселенского, но нимало не доказывает того, будто восточные христиане издревле верили в исхождение Духа Святого и от Сына.

III. Не доказывает сего и третий вселенский собор, на который указывают в свою пользу латины. Ибо – 1) хотя собор сей и отверг символ несторианский, в котором сказано о Святом Духе: «не почитаем Его ни Сыном, ни чрез Сына получившим бытие», однако никто не поверит латинам, будто собор сей осудил в символе том все, что только есть в нем, а не одно несторианское. В противном уверяет благомыслящих людей самое определение собора ефесского, которое гласит: «Аще епископы, или клирики, или миряне явятся мудрствующими, или учащими тому, что содержится в представленном от пресвитера Харисия изложении о воплощении Единородною Сына Божия, или скверным и развращенным Несториевым догматам, которые при сем и приложены: да подлежат решению сего Святого и вселенского собора, то есть, епископ да будет чужд епископства, и да будет низложен: клирик подобно да будет извержен из клира: аще же мирянин, да будет предан анафеме»¹⁰⁴. Не говорим уже о том, что собор ефесский не мог отвергнуть означенных слов несторианского символа; ибо они не только не содержат в себе ничего еретического, но направлены против ереси Македониевой, будто Дух Святой есть тварь, получившая бытие именно чрез Сына, так что почитать их неправославными крайне неразумно, равно как и видеть в них мысль о вечном исхождении Духа Святого, о котором сказано в символе прежде их и отдельно от учения о вечном исхождении Духа Святого¹⁰⁵. Если – 2) третий вселенский собор одобрил анафематизмы св. Кирилла александрийского с объяснениями их; то знаем, что в девятом из них, указываемом латинами, нельзя и подозревать мысли о вечном исхождении Духа Святого и от Сына. Анафематизмы эти написаны св. отцем против еретика Нестория, который вовсе не касался учения об ипостасном свойстве Духа Святого¹⁰⁶, утверждал только, что Искупитель, будучи до крестной смерти не соединен с Богом Словом, не единосущен Духу Святому, и потому творил чудеса

чрез Него, как чрез силу постороннюю, чуждую Ему и имеющую другое существо¹⁰⁷. Вопреки сего именно суемудрия и утверждал св. Кирилл, что Господь творил чудеса Духом Святым не как силою чуждою, но как собственною себе, и что Дух Святой единосущен Сыну Божию, то есть имеет одни и те же с ним божеские свойства (ἰδιότητα) и существо. «Кто говорит, – читаем в девятом анафематизме его, – кто говорит, что единый Господь Иисус Христос прославлен Отцем, как получивший от Него чуждую себе силу и приавший от Него способность действовать на духов нечистых и творить на человеках божественные знамения, а не лучше называет (сию силу) собственным Его (ἰδιος αὐτοῦ) Духом, которым Он и производил божественные знамения: тот да будет анафема»¹⁰⁸. Бл. Феодорит, читая анафематизмы св. Кирилла, заметил в настоящем неточность и неопределенность, и потому подумал, не говорится ли в нем о том, что Дух Святой имеет вечное ипостасное бытие свое от Сына. Желая открыть посему истину, он писал от лица восточных епископов: «Если (Кирилл) назвал Духа Святого собственным Духом Сына в том смысле, что Он единосущен Ему и исходит от Отца: то мы соглашаемся с ним и признаем выражение его благочестивым; если же в том, что Дух от Сына или чрез Сына имеет бытие: то отвергаем сие выражение, как богохульное и нечестивое; ибо веруем Господу, глаголющему: Дух истины, иже от Отца исходит (Ин. 15:26), равно как и святейшему Павлу, который также говорит: мы же не Духа мира сего прияхом, но Духа, иже от Бога» (1Кор. 2:12)¹⁰⁹. Св. Кирилл, узнав о таком возражении Феодорита от епископа Евопия, немедленно отвечал, что в девятом анафематизме, направленном им против Нестория, он назвал Духа Святого собственным Духом Сына вовсе не в том смысле, какой осуждает Феодорит, но в том, что Дух Святой был и есть Дух Христов точно также, как есть Он Дух Отца, и что хотя Он исходит, по слову Спасителя, от Отца, однако не чужд и Сыну (οὐκ ἄλλοτριος ἐστὶ τοῦ υἱοῦ): потому что Сын имеет все, что имеет Отец»¹¹⁰. В то же время и по тому же побуждению писал св. Кирилл к Иоанну, епископу антиохийскому, и к прочим восточным епископам, выражаясь между прочим: «Мы никоим

образом не позволяем, чтобы кем бы то ни было искажаема была вера, или, что то же, Символ веры, составленный некогда святыми отцами в Никее; не позволяем ни себе самим, ни другим ни изменить даже одно слово, в нем заключающееся, ни опустить даже один слог, памятуя слова сказавшего: не прелагай предел вечных (древних), яже положиша отцы твои (Притч. 22:28). Не они бо беша глаголющии, но Дух Бога и Отца (Мф. 10:20), который хотя исходит от Него, но в отношении к существу не чужд и Сыну» (ἐστὶ οὐκ ἀλλοτρίον τοῦ υἱοῦ κατὰ τὴν οὐσίας λόγον)¹¹¹. Бл. Феодорит и прочие восточные епископы, получив такое объяснение, от св. Кирилла, единогласно засвидетельствовали: «Настоящее (Кириллово) послание украшается евангельским здравомыслием; ибо в нем Господь наш Иисус Христос признается совершенным Богом и совершенным человеком, допускаются два естества и их различие неслиянное, неизреченное, боголепное и сохраняющее свойства естеств; утверждается, что Бог Слово бесстрастен и неизменяем, а храм, то есть тело, на некоторое время подвержен был страданию и смерти и потом восстановлен соединенною с ним силою Божиею. И Дух Святой исповедуется не от Сына имеющим бытие, но исходящим от Отца, собственным же Сыну, как единосущный Ему. Усмотрев таковую правоту в сем послании и находя его отличным от преждеписанного (разумеется 9-й анафематизм), мы прославили Бога, уврачевавшего косноязычных и преложившего неопределенный звук в приятное согласие»¹¹². Не очевидно ли из сего, что девятый анафематизм св. Кирилла александрийского и объяснение его, ничего не говоря в пользу лжеучения римского о личном свойстве Духа Святого, свидетельствуют напротив, что в древности церковь восточная не только не допускала, но прямо отвергала мысль об исхождении Его и от Сына? – 3). Нет нужды, что в послании александрийской церкви к Несторию, одобренном на третьем вселенском соборе, читается о Духе Святом: «Изливается¹¹³ от Него (Иисуса Христа), как и из Бога и Отца». а) Выражение: «Дух Святой изливается от Сына» не то же значит, что «исходит от Сына»: им означает временное излияние, послание Духа

Святого в души верующих чрез Сына Божия, как выражается и св. апостол (Тит. 3:6)¹¹⁴; а – б) писавшие упомянутое послание сами научили не видеть в нем учения об исхождении Духа Святого от Сына: ибо сказали, что Дух Святой» изливается от (παρὰ) Сына, как и из (ἐκ) Бога и Отца».

IV. Что касается до мест, приводимых латинами из творений св. отцов и писателей Церкви, восточных и западных; то и они не говорят в пользу учения их об исхождении Духа Святого и от Сына. Ибо –

1. Одни из таких мест давно уже повреждены и в настоящее время приводятся латинами в поврежденном виде, так что указание на них доказывает только то, что у латин было в обычае искажать творения святоотеческие, чтобы находить в них основание для своих заблуждений. Так, они указывают на слова Дидима александрийского о Духе Святом: «Он имеет бытие не от себя, но от Отца и от Меня». В полном составе речи слова сии читаются так: «Спаситель сказал: не от себе бо (Дух Святой) глаголати имать, то есть не без Меня или без Моего и Отчего соизволения, потому что Он не отделен от Моей и Отчей воли, потому что Он имеет бытие не от себя, но от Отца и Меня»¹¹⁵. Между тем – а) известно, что корбейский инок Ратрамн, писавший, по повелению епископа римского Николая I (†867 г.), против православных греков с мыслию – доказать им истину лжеучения об исхождении Духа Святого и от Сына и следовательно не могший опустить слов, прямо относящихся к предмету его, приводил указанное место из сочинений Дидима александрийского без выражения: «потому что Он имеет бытие не от себя, но от Отца и Меня», в таком виде: «Спаситель сказал: не от себе бо (Дух Святой) глаголати имать, то есть не без Меня и не без Моего и Отчего соизволения; потому что Он не отделен от Моей и Отчей воли»¹¹⁶. Не менее известно – б) и то, что опущенных Ратрамном слов нет в некоторых изданиях Дидимова сочинения о Духе Святом, сделанных западными учеными в шестнадцатом уже веке¹¹⁷. Другой пример: латины указывают на слова Афанасиева Символа веры: «Дух Святой от Отца не сотворен, не создан, не рожден, но исходящ от Отца и Сына». Но – а) в греческих списках сего символа, кроме

немногих, нет слов «и Сына»¹¹⁸, как уверяет в сем один из западных писателей¹¹⁹, а – б) известно, что слова эти как в латинские, так и в греческие списки Афанасиева символа внесены впоследствии латинами¹²⁰.

2. Другие места из творений св. отцов и писателей Церкви приводятся латинами правильно, но в то же время отрывочно, вне состава речи, в которой находятся, и потому только кажутся благоприятствующими им. Так, они указывают – а) на Илария пиктавийского и св. Епифания кипрского, предъявляя, что они называют Духа Святого имеющим бытие от Отца и Сына¹²¹. Но Иларий, выразившись в указываемом латинами месте, что «Дух Святой должен быть исповедуем со Отцем и Сыном виновниками», в другом месте поясняет, что он называет Сына виновником Духа Святого, как раздаятеля духовных дарований¹²², а в третьем, сказав, что «от Сына приемлет Дух Святой, который от Него и посылается и от Отца исходит», замечает, что под «приятием» он понимает не то, что под «исхождением», и что «приемлемое Духом Святым от Сына есть или власть, или сила, или учение»¹²³. Св. Епифаний кипрский также хотя и выражается: «Дух Святой происходит от обоих» (от Отца и Сына)¹²⁴; но выражаясь таким образом, он подтверждает свою мысль словами Спасителя: от Отца исходит (Ин. 15:26) и: от Моего примет (Ин. 16:14)¹²⁵: чем дает знать, что он называет Духа Святого исходящим от Сына не в том смысле, в каком исходит Он от Отца, но в том, что Он имеет то же самое естество, какое и Сын, усвоил от Него учение для проповедания людям, послан и раздается от Него верующим¹²⁶. Латины указывают – б) на св. Афанасия великого, который называет Сына Божия источником Духа Святого¹²⁷; но в приводимом ими месте св. Афанасий говорит так о Сыне Божиим собственно в том смысле, что Он изливает Духа Святого в души верующих и раздает им благодатные Его дарования: ибо приводит слова Спасителя к народу: аще кто жаждет, да приидет ко Мне, и пьет (Ин. 7:37), Его же слова к апостолам: примите Дух Свят (Ин. 20:22), Его же слова из беседы с самарянынею о живой воде (Ин. 4:10–15), разумея под сею водою Духа Святого, и другие подобные тексты, в которых

говорится об излиянии даров Духа Святого¹²⁸. Указывают латины – в) на св. Амвросия Медиоланского, который пишет, что «Дух Святой, исходя от Отца и Сына, не отделяется от Отца, не отделяется и от Сына»¹²⁹; но ныне и латинские писатели сознались, что в отношении в Сыну Божию св. Амвросий употребляет слово исходит не в том смысле, будто Он от Него заимствует вечное ипостасное бытие Свое, но в том, что посылается Им в мир для благодатного действия в людях¹³⁰.

3. Иные места из творений св. отцов и Писателей Церкви также приводятся у латин правильно, и действительно содержат в себе мысль в пользу учения их о Духе Святом. Таковы места из творений Августина, Льва великого, Геннадия массилийского, Фульгенция, епископа руспийского, Фульгенция Ферранда и проч.¹³¹ Но – а) мест такого рода, если исключить из них как высказанные в то время когда на Западе стали (VII–VIII в.) говорить об исхождении Духа Святого и от Сына, так и находящиеся в сочинениях, неповрежденность которых подлежит сомнению¹³², весьма немного; – б) все таковые места принадлежат западным только учителям и малоизвестным писателям; а – в) в других местах те же учителя и писатели учат о Духе Святом православно, и притом так, что или смыслом или даже буквально совершенно отвергают латинский догмат о сем¹³³. Посему – г) справедливо думать, что если учителя или писатели те выражали иногда мысль об исхождении Духа Святого и от Сына, то разумели под исхождением не ценное происхождение ипостаси Его от Бога Слова, но временное послание Его в мир воплотившимся Богом Словом¹³⁴. Если даже – д) и предположить, что они говорили об исхождении Духа Святого и от Сына в смысле вечного заимствования Им ипостаси своей от Бога Слова; то сего не должно почитать за учение Церкви вселенской, но за частное мнение некоторых западных учителей и малоизвестных писателей: ибо учение сие – а) не ведет начала своего от св. апостолов, и не было известно ни на Востоке, ни на Западе в течение первых веков Христианства; – б) появилось у некоторых лиц уже в седьмом веке, на одном Западе, и притом в таком виде, что другие из

западных же писателей предъявляли по поводу его, что лица те разумели в сем случае под исхождением послание Духа Святого воплотившимся Богом Словом в мир¹³⁵; – в) в восьмом веке сделалось предметом соборного рассуждения на одном Западе, и при всем том осталось не определенным, так что одни признавали, а другие не признавали его за истинное¹³⁶; наконец – г) в девятом веке почиталось недавно появившимся (*piper exorta*)¹³⁷, тогда же предоставлено было, как предмет веры, только тем, которые способны возвыситься до уразумения столь высокой тайны¹³⁸, и окончательно утверждено, как догмат, такими лицами, которые не имеют и не могут иметь обязательной силы для Церкви вселенской¹³⁹.

4. Если же древнейшие св. отцы и писатели Церкви выражались иногда, что Дух Святой и есть Дух Христов, Дух Сына, есть или изливается чрез Сына (διὰ υἱοῦ); то отсюда не следует, будто о личном свойстве Его они учили согласно с латинами. а) Пересматривая места, в которых встречаются таковые выражения, находим, что в них Дух Святой называется Духом Христовым и Духом Сына потому, что Он единосущен Сыну Божию¹⁴⁰ и посылается Им в мир для благодатного действия в людях¹⁴¹, а сущим или изливающимся чрез Сына потому, что имеет бытие от Отца вместе с Сыном¹⁴², следует в порядке лиц Пресвятой Троицы вслед за Сыном¹⁴³, и посылается в мир для благодатного действия в людях чрез Сына¹⁴⁴. Посему – б) кому открывался случай, тот из св. отцов и писателей Церкви, называя Духа Святого Духом Сына, в то же время прямо отвергал исхождение Его от Сына¹⁴⁵, выражение «чрез Сына» в значении «от Сына» (Дух Святой имеет бытие) не только отвергал¹⁴⁶, но и называл богохульным и нечестивым¹⁴⁷.

§ 110. Основания – из соображений разума

Из всех соображений разума, придуманных в средние века западными учеными для подкрепления заблуждения об исхождении Духа Святого и от Сына, доселе еще употребляются у латин и признаются сравнительно-лучшими следующие четыре:

1. «Если бы Дух Святой не исходил от Сына, то действительно не отличался бы от Него: ибо лица Пресвятой Троицы, Отец, Сын и Дух Святой, у которых все едино, различаются между собою только чрез противоположное отношение одного из них, как виновника, к другому, как происшедшему от него, и обратно».

2. «Только допуская исхождение Духа Святого и от Сына можем представить правильное отношение между Ними. Правда, и без сего состоят Они в известном отношении и, во-первых, в отношении единства: потому что оба происходят от одного Отца; а во-вторых, в отношении различия: потому что оба происходят различным образом. Но это не есть отношение их одного к другому непосредственное и потому высочайшее, совершеннейшее, каковое необходимо представлять во святой Троице».

3. «Если Дух Святой не исходит и от Сына, как от Отца; то следует, что Отец дважды отличается от Сына, именно: рождением Сына из себя и изведением Духа Святого из себя. Но должно принимать только одно отличие, одну особенность у каждого из Божеских лиц: потому что совершенство их состоит сколько в высочайше-возможном единстве, столько же в возможно-меньшем числе отличий, и след. в том, чтобы каждому лицу, кроме одного отличительного или личного признака, ничего другого не усвоилось». Наконец –

4. «Сын приемлет от Отца все, за исключением отчества, которое одно не сообщимо, и след. приемлет и божественную плодоносную (*fruchtbaren*) волю, а потому вместе со Отцом и подобно Отцу необходимо уже участвует (*ist fruchtbar*) в изведении Духа Святого чрез божественную волю»¹⁴⁸.

§ 111. Опровержение их

Православное богословствование¹⁴⁹, основанное на несомненном учении Церкви вселенской, отвечает на эти соображения таким образом:

На первое: Обе мысли, заключающиеся в нем, совершенно произвольны и не только не опираются на положительном учении древней Церкви, но даже прямо противоречат ему; ибо Церковь сия, во-первых, всегда учила, что хотя Сын и Дух Святой – от одного и того же Отца, но различаются между собою тем, что Сын от Отца рождается, а Дух Святой исходит от Отца, и, во-вторых, вообще различала божеские лица не чрез какое-то противоположное отношение одного из них к другому, но веруя, что Отец нерожден, Сын рожден от Отца, Дух Святой исходит от Отца¹⁵⁰.

На второе: Здесь опять мысли, нисколько не основывающиеся на положительном учении Церкви и произвольные: ибо на каком основании утверждать, что должно быть непосредственное взаимное отношение у лиц Пресвятой Троицы, как лиц отдельных, когда все они, по учению св. Церкви, суть едино или совершенно нераздельны по существу, и следовательно состоят между собою более, нежели в непосредственном отношении? А с другой стороны, почему же не назвать совершеннейшими и двух других отношений между Сыном и Духом Святым, то есть отношений по единству Начала и по различию происхождения их из этого Начала?

На третье: Кто из нас имеет право назначать, из скольких частных черт должно слагаться личное свойство каждого лица Пресвятой Троицы, когда таинство это непостижимо для нашего разума, и когда положительное учение древней Церкви ясно говорит, что личное свойство Бога Отца действительно включает в себе не только две, но даже три частные особенности: – ту, что сам Он ни от кого не рожден и не исходит, ту, что Он рождает Сына, и ту, что Он изводит из себя Духа Святого? С другой стороны, что за мысль, будто высочайшее совершенство Божеских лиц требует, чтобы все они имели не

более, как по одному отличию, и будто Отец перестанет быть вполне совершенным, если в личном свойстве Его будем представлять две или три особые черты?

На последнее: Откуда известно, что не сообщимо у Отца одно только отчество, а свойство изводить из себя Духа Святого сообщимо, когда, напротив, св. отцы и писатели древние то и другое равно приписывали одному лицу Отца, и выражались, что Сын принял от Отца все, кроме свойства вообще быть виновником другого лица, то есть и свойства рождать Сына, и свойства изводить Духа Святого¹⁵¹. А, во-вторых, откуда мысль, будто Сын вместе со Отцем изводит из себя Духа Святого как-то чрез волю?

Член II. Об искажении Символа веры

Да не будет позволено никому произносить, или писать, или слагать иную веру, кроме определенных от святых отец, в Никеи граде со Святым Духом собравшихся. А которые дерзнут слагать иную веру, или представляти, или предлагати хотящим обратится к познанию истины или от язычества, или от иудейства, или от какой бы то ни было ереси: таковые, аще суть епископы, или принадлежат к клиру, да будут чужды, епископы – епископства, а клирики – клира; аще же миряне, да будут преданы анафеме.

Трет. вселенск. собор. прав. 7: книг, правил, стр. 45. Спб. 1843 г.

§ 112. Чем исказили Символ веры латины?

Коснувшись мудрованием своим учений о Духе Святом, латины не удовольствовались тем, что исказили вселенское учение о личном свойстве Его, но постарались внести это искажение в никеоцареградский Символ веры. Вследствие сего восьмой член этого символа читается у них так: «(верую) и в Духа Святого, Господа, животворящего, иже от Отца и Сына (Filioqui) исходящего», и проч. ¹⁵²

§ 113. Происхождение сего искажения

Когда именно, где и кем слова «и (от) Сына» внесены у латин в никеоцареградский символ первоначально, нельзя решить с несомненностью. Показания западных писателей, всеми мерами старающихся защитить законность сего внесения, и не согласны одно с другим и не совсем определены. Так, епископ флорентинский Антоний утверждает, что слова сии в первый раз внесены в упомянутый символ или епископом римским или собором¹⁵³. То же почти говорит и езуит Фома, вместе с епископом родосским Андреем, защищавшим отступления латин от православного вероучения на соборе Флорентинском¹⁵⁴. Но ни Антоний, ни Фома, ни Андрей не обозначают, каким именно епископом римским или на каком именно соборе, по крайней мере в каком веке внесены упомянутые слова в никеоцареградский символ. По мнению других западных писателей, более определенному, слова «и (от) Сына» внесены в никеоцареградский символ в четвертом веке, епископом римским Дамасом¹⁵⁵, по мнению иных – в пятом, на третьем соборе толедском (589 г.), в Испании, а за тем уже и на других соборах испанских¹⁵⁶. Между тем история не только не подтверждает сих показаний¹⁵⁷, но представляет даже факты, совершенно опровергающие их¹⁵⁸. История же говорит впрочем, что в конце восьмого века архиепископ аквилейский Павлин на одном из соборов италийских (791 г.) ревностно восставал против всякого прибавления к символу Веры¹⁵⁹, что в то же время ученый Алкуин (†804 г.) с силою убеждал лионских братьев всемерно остерегаться нового учения испанского и не позволять себе вносить что-нибудь в символ католической Церкви¹⁶⁰, и что в девятом веке прибавление к символу слов «и (от) Сына» папа Иоанн VIII (†882 г.) называл возникшим в недавнее время и не утвердившимся многими годами¹⁶¹. Вследствие сего полагаем, что слова «и (от) Сына» внесены первоначально в символ никеоцареградский в восьмом уже или в седьмом веке¹⁶² в Испании; но кто именно внес их в оный, остается не известным. В начале девятого века послы с

ахенского собора просили епископа римского Льва III, чтобы дозволил повсюду употреблять символ с прибавлением «и (от) Сына», так как прибавление это, говорили они, сделано уже в некоторых церквах; но Лев не уважил сей просьбы, осудил и отверг прибавление то и повелел употреблять символ без всякой перемены, а чтобы и впредь никто не осмелился что-нибудь прибавить в нем или убавить, приказал вырезать его на двух серебряных досках (на одной по-гречески, а на другой – по латыни) без всякого прибавления, и положил их в храме при гробнице апостолов Петра и Павла, как бы под их защиту, с такою подписью: «Я, Лев, положил это по любви к православной Вере и для охранения ее»¹⁶³. К сожалению, благоразумная твердость Льва не принесла того плода, какого ожидал Он. Испанские и галльские христиане, надеясь на покровительство Карла великого, продолжали употреблять символ во время богослужения с словами «и (от) Сына». Пример их нашел подражателей в Германии, Испании и Италии. Во второй половине девятого века искаженный символ появился уже в Болгарии, быв принесен сюда латинскими миссионерами. В то же время ревностный поборник православной Веры патриарх константинопольский Фотий восстал с обличением против осуществившегося покушения латин – исказить никеоцареградский символ¹⁶⁴. В то же опять время и епископ римский Иоанн VIII внесение в символ этот слов «и (от) Сына» осудил со всею строгостью, о дерзнувших учинить оное вначале отозвался, что они сделали сие по безрассудству, и высказал намерение уничтожить оное со временем¹⁶⁵, а местоблюстители его: епископы Павел и Евгений и пресвитер – кардинал Петр, бывшие на соборе (879 г.) константинопольском, в присутствии императора и сыновей его, равно как и наместников трех патриарших престолов и 383 епископов и патриарха Фотия произнесли анафему против тех, кто вздывал бы повредить Святой и достоуважаемый символ, изначала преданный от блаженных и святых отцов, своими прибавлениями¹⁶⁶. Но так как собор сей не согласился подчинить болгарских христиан римской кафедре; то Иоанн не принял его определений и отказался от своего намерения

исправить никеоцареградский символ. С сего времени символ сей навсегда уже остался у латин с словами «и (от) Сына», и не ранее одиннадцатого века¹⁶⁷, при папе Венедикте VIII, явился с ними в самом Риме¹⁶⁸, а самое внесение их в оный, как показывает история, было следствием частию неуважения к определениям соборов вселенских, частию неблагоразумия и невежества, соединенного с забвением долга своего по отношению к Церкви, а частию, наконец, честолюбивых, но не исполнившихся, притязаний на незаконное подчинение своей власти других.

§ 114. Основания одного – из авторитета Церкви вселенской

Стараясь оправдать себя в прибавлении к никеоцареградскому символу слов «и (от) Сына», латины указывают прежде всего на то, что Церковь вселенская имеет право дополнять Символ веры, если признает необходимым сделать это или для изъяснения ее, или же для отражения появившихся заблуждений¹⁶⁹.

§ 115. Опровержение их

Указание – отчасти справедливое! Право дополнять Символ веры, если необходимо это или для изъяснения ее, или же для отражения появившихся заблуждений, действительно принадлежит Церкви вселенской, как столпу и утверждению истины Божией (1Тим. 3:15). И история показывает, что Церковь вселенская действительно пользовалась правом сим в древности. Так, на первом вселенском соборе она дополнила неокесарийский символ учением о Сыне Божиим, вопреки лжеучению о Нем ариан¹⁷⁰. Подобным образом на втором вселенском соборе, против Македония, она также дополнила никейский символ учением о божестве Духа Святого¹⁷¹. Дело однако не в том, имеет ли Церковь вселенская право дополнять Символ веры, но в том, имеет ли она право дополнять Символ веры никеоцареградский? – Нет! В праве на это Церковь вселенская сама отказала себе на соборе ефесском, вселенском III, постановив здесь в седьмом правиле: «Да не будет позволено никому произносить, или писать, или слагать иную веру, кроме определенная от святых отец, в Никеи граде со Святым Духом собравшихся; а которые дерзнут слагать иную веру, или представляти, или предлагати хотящим обратиться к познанию истины, или от язычества, или от иудейства, или от какой бы то ни было ереси: таковые, аще суть епископы, или принадлежат к клиру, да будут чужды, епископы – епископства, а клирики – клира; аще же миряне, да будут преданы анафеме»¹⁷². Нет основания думать, как думают латины, будто правилом сим Церковь вселенская запретила дополнять Символ веры собственно никейский, а не никеоцареградский, и преподавать веру, противную вере католической, но отнюдь не дополнять символ изъяснениями истинными, согласными с сею Верою, и будто слова «и (от) Сына» суть именно такое изъяснение члена символа о Духе Святом¹⁷³.

I. В седьмом правиле собора ефесского, третьего вселенского, запрещается дополнять, по-видимому, только Символ веры никейский: ибо говорится о вере, составленной от

святых отец, в Никеи граде со Святым Духом собравшихся. Но мы знаем, что собор ефесский принимал никейский и никеоцареградский символ за один, и назвал его Никейским, а не никеоцареградским потому, что в Никеи он составлен первоначально, а в Царьграде уже дополнен. Так разумели означенное правило во все последующее время, как это видно из послания патриарха иерусалимского Софрония, читанного на шестом вселенском соборе¹⁷⁴ из исповедания православной Веры императора Юстиниана великого, написанного против трех глав или некоторых сочинений трех писателей церковных: Феодора мопсуестского, Феодорита кирского и Ивы едесского¹⁷⁵, из воззвания патриарха константинопольского Иоанна, читанного на соборе константинопольском 518 г.¹⁷⁶ Отступать от такого разумения и нет нужды, и не должно; ибо никто не дал на это права. С другой стороны, если бы указанным правилом третий вселенский собор запретил дополнять Символ веры собственно никейский, а не никеоцареградский; то знаем, что последующие соборы вселенские принимали оба символа, никейский и никеоцареградский, за один: между тем, соборы эти, ограждая неприкосновенность того и другого символа, как одного, почти буквально повторяли постановление о сем третьего вселенского собора¹⁷⁷. Латины знают, что определения соборов вселенских, когда бы они ни состоялись, имеют полную обязательную силу для последующих времен Церкви вселенской, и потому должны согласиться, что правило вселенского собора ефесского о неприкосновенности никеоцареградского символа, утвержденное последующими вселенскими же соборами, они толкуют неверно, когда простирают его только на символ никейский.

II. На повод, послуживший к изданию правила сего, нельзя указывать, как на доказательство того, будто собор ефесский воспретил преподавать веру, противную Вере католической, но отнюдь не дополнять символ изъяснениями истинными, согласными с сею Верою¹⁷⁸. а) В правиле говорится: «Да не будет позволено никому произносить, или писать, или слагать иную веру» и проч. Что верою называет здесь собор символ, это

очевидно всякому, имеющему смысл: ибо речь идет о вере, определенной от святых отец, в Никеи граде со Святым Духом собравшихся. Но думать, что иное (не то же) означает противное, значит не по словам заключать о мысли тех, кои изрекли их, но словам их давать значение произвольное. Всякому известно, что иное (не то же) обширнее, нежели противное, так что не все, что мы называем иным (не тем же) по отношению к чему-либо, есть противное тому. Так, человек – не то же, что животное; но не есть он что-либо и противное в отношении к нему. Вследствие сего и вера может быть иною не только от искажения ее чем-либо противным, но и от одного речения, когда оно будет или прибавлено, или опущено, или изменено в символе. С другой стороны, в правиле собора запрещается писать, слагать, представляти иную веру; а слова эти явно дают разуметь и означают не мысли, но выражение словами. Притом, собор запретил слагать, произносить иную веру не еретикам, которым Церковь не в праве предписывать законы (1Кор. 5:12, 13), но православным, и тем, которые дерзнут нарушить сие, положил различные наказания, епископам и клирикам – низложение, а мирянам – анафему, так что если разуметь запрещение собора относительно преподавания веры, противной Вере католической, то будет следовать, будто епископ-еретик, преподающий таковую веру, не подлежит анафеме, или будто до собора ефесского позволительно было преподавать веру, противную Вере католической. б) Св. Кирилл александрийский, председательствовавший на третьем вселенском соборе, писал к Иоанну антиохийскому: «Мы никоим образом не позволяем, чтобы кем бы то ни было искажаема была вера, или, что то же, Символ веры, составленный некогда святыми отцами в Никее; не позволяем ни себе самим, ни другим ни изменить даже одно слово, в нем заключающееся, ни опустить даже один слог, памятуя слова сказавшего: не прелагай предел вечных (древних), яже положиша отцы твои»¹⁷⁹. Не очевидно ли и из сего, что седьмым правилом своим третий вселенский собор запретил изменять в символе Веры не мысли только, но и самые слова в нем заключающиеся, и след. дополнять его

изъяснениями даже истинными, согласными с Верою кафолическою? В таком именно смысле – в) разумели правило сие последующие вселенские же соборы. Так, четвертый из них исповедал, против монофизитов, что Иисус Христос, родившийся от Девы Марии Богородицы, имеет два естества неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно¹⁸⁰. На пятом вселенском соборе составлено было изложение веры против Феодора мопсуестского, Феодорита кирского и Оригена, а император Юстиниан просил отцов его дополнить никеоцареградский символ словом присно, чтобы в третьем члене его было: «и воплотившегося от Духа Свята и Марии приснодевы, и вочеловечшася»¹⁸¹. На шестом вселенском соборе» вопреки монофелитов, св. отцы исповедали, что во Иисусе Христе две естественные воли или хотения и два естественные действия неразлучно, неизменно, нераздельно, неслитно¹⁸². Все эти члены Веры суть члены истинные, согласные с Верою кафолическою: между тем, соборы вселенские, изрекшие их, и, как равные, по авторитету третьему вселенскому собору, могшие дополнить ими символ никеоцареградский, не сделали сего, памятуя воспрещение собора ефесского. Сам ефесский собор, уважая воспрещение сие, не дополнил символа того словом Богородица, которое было главным предметом его рассуждений, но читал его так, как мы доныне читаем: «от Духа Свята и Марии Девы». Наконец – г) седьмое правило ефесского собора и латины разумели в древние времена именно в том смысле, в каком доныне понимают его православные. Так, собор латеранский, бывший при епископе римском Мартине (в 649 г.), исповедав веру по никеоцареградскому символу, без слов «и (от) Сына», буквально повторил постановление, четвертого вселенского собора, коим воспрещено изменять этот символ¹⁸³. Писатель западный Алкуин, (†804 г.), когда слова «и (от) Сына» внесены уже были на Западе в никеоцареградский символ, писал к лионским братьям: «всемерно остерегайтесь нового учения испанского; следуйте в вере по стопам св. отцов и пребывайте в святейшем единении с Церковию, как написано: не прелагай предмет, иже положиша отцы, и в символ кафолической Церкви

ничего нового не вносите; не следуйте преданиям, доселе несслыханным, но идите по общей и гладкой стезе учения апостольского, и чрез повороты какой-либо новизны не совращайтесь с прямого пути направо или налево»¹⁸⁴. Архиепископ аквилейский Павлин, отвергая, на италийском соборе в Фрежю (Forum Iulium), внесение слов «и (от) Сына» в символ никеоцареградский, говорил: «По причине различных заблуждений еретиков и разных догадок некоторых невежд, я согласен исповедывать и преподавать только ту Веру, которая всем векам предана от св. отцов; ибо знаю, что в некоторых соборных свитках¹⁸⁵, чтобы предотвратить новые и многоразличные ереси, определено никому не позволять составлять или преподавать Символ веры. Посему да удалится от нас, да удалится от сердца всякого верующего намерение составит другой символ, или преподавать другую Веру, различную от той, которую они (св. отцы) установили. Так как слова их, по причине краткости, не всякий может понимать, как должно, особенно люди простые, неученые: то будем преподавать веру с изъяснениями, однако удерживая тот же самый текст символа ; ибо прибавлять что-нибудь к тому, что хорошо и спасительно предано святыми отцами, или убавлять от того не сообразно с Верою. Чувствовать, как они чувствовали, и пояснять, что кажется непонятным, естественно душе возвышенной и доброй; но убавлять или прибавлять есть дело ума, старающегося исказить святейший смысл учения отцов»¹⁸⁶. Епископ римский Лев III († 816 г.), как уже заметили мы, а) не дозволил внести в символ никеоцареградский слова «и (от) Сына», несмотря на то, что слова сии, как говорили ему послы ахенского собора, в некоторых церквах внесены уже были в оный; б) в ограждение неприкосновенности сего символа, повелел вырезать его на двух серебряных досках, которые и положил в храме при гробнице апп. Петра и Павла с такою подписью: «Я, Лев, положил это по любви к православной Вере и для охранения ее», и – в) на предъявление послов, что слова «и (от) Сына» содержат истину, а не ложь, коротко и ясно отвечал: «Не знаю, лучше ли сделали древние отцы, что опустили сие слово; я не могу

утверждать, чтобы они не так же хорошо разумели оное, как и мы, потому что я не только не смею предпочитать себя им, но даже и равняться с ними. Как бы ни хорошо было намерение наше, должно опасаться испортить то, что уже хорошо само по себе, самонадеянно отступив от древнего образа учения; ибо отцы, запретив что-либо прилагать к символу, не различали доброе или дурное намерение, а запретили просто, не дозволив даже и рассуждать, почему они так поступили»¹⁸⁷. Римский же епископ Агафон († 862 г.) в письме к императору Константину, читанном впоследствии на шестом вселенском соборе, писал: «В простоте сердца и с твердостью преданной от отцов Веры мы соблюдаем все, что только правильно определено святыми и достопочтенными предшественниками нашими и пятью вселенскими соборами, желая всегда одного главного блага и заботясь об одном, чтобы из того, что определено уже правильно ничто не было ни изменяемо, ни убавляемо, ни умножаемо, но чтобы соблюдалось неприкосновенным в тех же словах и в том же смысле»¹⁸⁸. Наконец, послы епископа римского Иоанна VIII, когда на соборе¹⁸⁹ константинопольском (879 г.) прочитано было седьмое правило третьего вселенского собора, – а) не только ничего не возразили против него, но и сказали: «справедливо не делать никакого нового определения веры, а потом – б) беспрекословно подписались, в знак согласия, под постановление сего собора, в котором читаем: «Если кто дерзнет начертить другой образец веры, кроме сего (никеоцареградского) св. символа, который изначала от блаженных и святых отцов дошел до нас, дерзнет называть (что-либо свое) определением веры и унижать достоинство исповедания оных богопросвещенных мужей, включать в него собственные изобретения и выдавать его верным или тем, которые недавно обратились из какой-либо ереси, за общее учение веры, или дерзновенно покусятся повредить поддельными словами, прибавлениями и убавлениями древность сего Святого и достоуважаемого образца веры; то, по определению, ныне, а равно и прежде нас от св. вселенских соборов возвещенному, если таковой имеет священный сан,

подвергаем его всеконечно низвержению, а если мирянин, – анафеме»¹⁹⁰.

III. В члене о Духе Святом никеоцареградский символ не имел нужды ни в каком дополнении или пояснении. Что латинское дополнение его словами «и (от) Сына» совершенно излишне, об этом говорил западным Марк ефесский, на соборе флорентинском. Обратив тогда внимание присутствующих на состав никеоцареградского символа и прочитав слова его: «(верую) и в Духа Святого, Господа, Животворящего, иже от Отца исходящего, иже со Отцем и Сыном спокланяема и сславима», бл. святитель рассуждал направляя слово против латин: «Здесь должно приметить намерение святых отцов; ибо подлежащие слова суть развитие богословия Собору сему угодно было ясно показать образ единения Святого Духа со Отцем и Сыном. Смотрите же, как различительно определяет он присвоение Духа Святого Отцу и Сыну. Как бы так говорит он: Дух Святой отцами оными сочисляется Отцу и Сыну, яко от Отца исходящий, со Отцем же и Сыном спокланяемый и славимый, то есть равночестный и единосущный. Если бы собор признавал исхождение Его от Обоих (от Отца и Сына); то почему не сказал: «от Отца и Сына исходящего, и с Ними спокланяема и сславима»? Так следовало бы сказать, если бы таково было мнение собора. поскольку же отцы не упомянули о Сыне в первом случае, когда хотели определить вину исхождения, а во втором, когда хотели показать равночестие и единосущие, упомянули: то очевидно, что они не признавали исхождения Духа Святого и от Сына, ибо, иначе, не опустили бы сего, и особенно тогда, когда составляли изложение догмата¹⁹¹. А что изложение сие есть совершеннейшее, а не полусовершенное, как вы говорите, сие видно из того, что ни один из последующих соборов не сделал на него нового изъяснения, и не прибавил исхождения и от Сына: напротив, все соборы возбранили и запретили сие своими определениями, как бы пророчески провидя то, что имело случиться у вас»¹⁹². Латины, выслушав это предъявление, тогда же невольно признали справедливость его: ибо когда Марк ефесский кончил речь свою, кардинал Юлиан, вместо того, чтобы отвергать

истину слов его, защищая противное, отвечал только: «поелику ты сказал, что тебе нужно, то справедливость требует, чтобы ты отвечал на сказанное Иоанном провинциалом», и таким образом снова возвращал спор к одному из тех немногих изречений, которыми латины усиливались тогда подтвердить учение свое об исхождении Духа Святого и от Сына, и на которые, как жаловался Марк¹⁹³, потрачены были все прежние заседания собора флорентинского.

IV. Слова «и (от) Сына», которые внесли латины в никеоцареградский символ, отнюдь не составляют изъяснения члена его о Святом Духе. Они были бы изъяснением его, когда бы представлены были в таком виде: «Дух Святой от вечности исходит, то есть имеет начало своей ипостаси от Отца». В настоящем же виде, в том именно, что «Дух Святой исходит от Отца, то есть от Отца и Сына», они суть уже прибавление, внесение нового учения, которого прежде не было в никеоцареградском символе и которого Церковь вселенская никогда не исповедывала и не преподавала. С принятием упомянутых слов необходимо изменяется учение сей Церкви и – а) о существе Божиим: ибо внушается, будто исхождение Духа Святого от Отца, Бога совершенного, не есть совершенное, и – б) об отношении лиц Пресвятой Троицы: ибо вместо единоначалия (μοναρχία) в божестве вводится двуначалие, одно начало для Сына и Духа – Отец, и опять для Духа еще – Сын¹⁹⁴, и – в) учение о личных свойствах божеских: ибо Отцу приписывается одно таковое, исключительно Ему принадлежащее, свойство – рождать Сына. Латины так действительно и учат в своих катихизисах и богословиях догматических. Но учить так не значит уже изъяснять догмат, но извращать его, а вносить, вследствие такого учения, слова «и (от) Сына» в Символ веры значит не дополнять его для определенности предыдущего, но прибавлять к нему новое, чего в нем не заключалось и не заключается. С этим по необходимости должны согласиться и латины: ибо слова «и (от) Сына» они называют обыкновенно прибавлением (additio) к символу Веры.

§ 116. Основания – из определений соборных

Напрасно говорят они, что хотя слова «и (от) Сына» прибавлены к никеоцареградскому символу первоначально на поместных соборах Испании, однако впоследствии единодушно одобрены и православным Востоком на двух соборах: лионском II (1274 г.) и флорентинском (1437 г.), и потому утверждают, что слова те внесены в символ сей с согласия всей Церкви, Церковию вселенскою¹⁹⁵.

§ 117. Опровержение их

Что касается до соборов испанских, бывших в Толедо; то нельзя с решительностью говорить, что слова «и (от) Сына» они вносили в свои исповедания Веры сами. В определениях их иногда совершенно ясно говорится, что Дух Святой исходит только от Отца, и что Отец есть единственный источник божества¹⁹⁶: чем и возбуждается подозрение, не внесены ли слова «и (от) Сына» в исповедания соборов толедских латинами, которые, несомненно, позволяли себе повреждать деяния сих соборов в тех местах, где говорилось в них о Духе Святом¹⁹⁷. С другой стороны, если и допустить, что слова «и (от) Сына» соборы испанские вносили в исповедания свои сами; то нельзя с точностью определить, в каком смысле принимали они слово исходит (procedit), когда употребляли его для обозначения исхождения Духа Святого от Сына: в смысле ли то есть вечного заимствования Им ипостаси своей от Сына, как и от Отца, или же в смысле временного послания Его в мир воплотившимся Богом Словом; ибо когда в седьмом веке греки, в первый раз услышав о появлении такого учения на Западе, стали обличать его, св. Максим исповедник писал к ним, что западные, говоря об исхождении Духа Святого и от Сына, понимают под исхождением временное послание Духа Святого Сыном в мир, а отнюдь не поставляют Сына виною Духа Святого: каковое объяснение подтвердил впоследствии и один из западных писателей, Анастасий библиотекарь¹⁹⁸. Впрочем, если бы и несомненно было, что некоторые из соборов испанских сами вносили в исповедания свои учение об исхождении Духа Святого и от Сына, разумея под исхождением не временное послание Его в мир воплотившимся Богом Словом, а вечное ипостасное исхождение Его от Сына Божия: то отсюда следует только то, что лжеучение об исхождении Духа Святого и от Сына, по местам, в Испании, внесено было даже в соборные исповедания Веры. Но много ли значит голос испанских христиан в сравнении с голосом Церкви вселенской, которая во дни упомянутых соборов верила в исхождение Духа

Святого только от Отца и не читала дотоле в никеоцареградском символе: «от Отца и Сына исходящего»?

II. В деяниях собора лионского есть обстоятельства, которые внятно говорят против того, что стараются подтвердить им латины. Припоминаем, например, как собор сей составил. Пред временем составления его изгнанный из Константинополя император Балдуин, склонив на свою сторону Карла д'Анжу, короля неаполитанского и сицилийского, готовился идти с войском на Константинополь сухим путем, а огромным флотом осаждать и брать приморские крепости греков. В то же время и брат Карлов Людовик, король французский, вместе с другими принцами французскими намеревался предпринять крестовый поход против сарацин, чтобы похитить из рук их Палестину. Император Михаил Палеолог, опасаясь, чтобы государи сии не напали на него совокупными силами и не лишили его престола, занятого им противозаконно, решился вступить в дружественные сношения с епископом римским, дабы под его защитою избежать угрожающей опасности и с тем вместе сблизиться с прочими западными государями, и потому начал всеми силами заботиться о соединении церквей. Его заботливость о сем, не увенчавшаяся успехом ни при Урбане IV, ни при Клименте IV, кончилась в его пользу при Григории X; но хитрый Григорий, проникнув в тайные намерения Михаила, отправил к нему легата с грамотою, написанною самым повелительным тоном, чтобы он непременно или сам лично явился на собор, назначенный посему в Лионе, или же прислал от себя наместников, и на нем, если только хочет быть в дружбе с латинами, без всяких рассуждений принял исповедание веры, которое присылал к нему его предшественник. Находясь в столь затруднительных обстоятельствах, Михаил видел, что, для освобождения от врагов и для утверждения себя на престоле, ему остается одно средство – подчинить восточную церковь папе римскому, и потому начал склонять епископов своих к соединению с Западом. Епископы слушали убеждения государя, но неохотно и только из вежливости, опасаясь противоречить ему открыто: они и не воображали, чтобы предприятие Михаила увенчалось успехом, а думали, что кончится тем же, чем

оканчивались заботы о соединении церковей прежних императоров. Михаил, не видя в епископах сочувствия к своему предприятию, обратился наконец к оскорблениям и угрозам; но сии, зная, что он ищет мира с латинами по расчетам корыстным, не хотели согласиться на его убеждения и после сего. Тогда Михаил прибег к насилию: патриарха Иосифа, которого прежде чрезмерно любил и почитал, как отца, низложил с престола и сослал в монастырь; хартофилакса великой церкви Иоанна Векка, бывшего в большой чести при дворе императорском и патриаршем, оклеветал в заговоре против императорской власти на соборе и заключил в темницу; у проповедника той же церкви Михаила Оловола приказал отрезать губы и нос и сослал его в монастырь; у епископов начал отнимать имущество, а их самих изгонять из домов и присуждать к заточению, своих родственников ослеплять, а других православных умерщвлять и заключать в темницы. Такие меры навели ужас на всех православных, и привели к тому, что, тогда как твердые в православии остались непреклонными в исповедании веры святоотеческой, малодушные согласились отправиться в Лион принять веру латинскую¹⁹⁹. Можно ли, после сего одного, указывать на собор лионский, когда присутствовавшие на нем посланы были с Востока не четырьмя патриархами, управляющими восточною Церковью, и не от лица народа православного, но императором, который хотел устроить соединение ее с западною не добровольно, а насилием?²⁰⁰ Припоминаем, во-вторых, что Михаил, дабы успокоить совесть епископов, не соглашавшихся на подчинение восточной церкви римской кафедре, под страшными клятвами обнародовал, что никого не станет принуждать, чтобы хотя одну иоту прибавили в никеоцареградском символе. Тот же Михаил, чтобы удобнее склонить на свою сторону епископа римского Григория, величал его и верховным первосвященником, и вселенским папою, и общим отцом всех христиан, об учении, изложенном в исповедании веры, присланном (в 1627 г.) к нему прежде Климентом IV, отзывался, что признает его истинным, святым, православным, принимает и исповедует его сердцем и устами, и навсегда сохранит его неизменным, но в то же время просил,

между прочим, чтобы в Церкви православной никеоцареградский Символ веры оставлен был в том виде, в каком дотоле употреблялся в ней, не поврежденным, без слов «и (от) Сына»²⁰¹. Не очевидно ли из сего, что даже Михаил, начавший дело о соединении церквей, вполне убежден был, что слова «и (от) Сына» внесены латинами в никеоцареградский символ незаконно? Припоминаем еще: когда собор лионский кончился и послы Михаила возвратились в Константинополь, патриарх Иосиф заключен был в монастырь, а на его место возведен отступник Иоанн Векк. Сей последний с угрозой отлучения начал требовать, чтобы твердые в Православии согласились на лионское соединение церквей; но тем произвел только по всему царству в церковном и гражданском отношениях большие смятения. В свою очередь и Михаил начал было принуждать подданных своих к принятию лионского соединения; но и он не имел желаемого успеха, так что когда послы папские снова прибыли в Константинополь, вынужденным нашелся уверять епископов своих, что не попустит никакого прибавления к символу. Когда же Михаил умер, то его не удостоили погребения царского, а без всяких церемоний засыпали его тело в яме на столько, сколько нужно было, чтобы не сделалось оно пищею зверей и птиц; главного виновника лионского соединения Векка низвели с престола патриаршего и сослали в заточение, откуда не выходил уже он до конца своей жизни; прочих православных, согласившихся на это соединение, лишили всех прав и общения церковного, а раскаивавшихся в сем клириков и мирян принимали в лоно Православия не иначе, как с епитимиею церковною; наконец составили (1285 г.) в Константинополе собор и на нем анафематствовали как епископа римского, так и все его постановления²⁰². Таково начало, продолжение и конец бывшего в Лионе, по желанию и старанию Михаила Палеолога, соединения церквей! Как же говорить, указывая на него, что слова «и (от) Сына» единодушно одобрены на соборе лионском и православным Востоком?²⁰³

III. О соборе, начавшемся в Ферраре, а кончившемся в Флоренции, известно – а) что он состоялся точно также, как и

собор лионский, по побуждениям, не совершенно религиозным. Пред тем временем, как он созван был, империя греческая находилась в крайне несчастном положении. Во власти императора ее Иоанна Палеолога не было почти ничего, кроме Константинополя, а государственное казнохранилище было совершенно пусто²⁰⁴. Вследствие сего, еще Мануил, не видя возможности противостоять туркам собственными силами, уведомил короля франкского и венгерского Карла VI, что если не помогут ему христиане западные, то Константинополь неизбежно будет во власти врагов православной Веры. Западные державы поспешили оказать Мануилу требуемую помощь; но султан Баязет поразил их войска. Тогда Иоанн, видя, что, кроме папы, ему неоткуда ожидать помощи, обратился за нею в Рим к Евгению IV, а Евгений с удовольствием согласился подать ее, надеясь при сем случае подчинить восточную церковь своей кафедре, и потому прислал даже Иоанну денег для проезда в Феррару²⁰⁵. б) Епископы восточные согласились присутствовать на соборе феррарском лично или чрез местоблюстителей; но из них – а) патриархи: александрийский, антиохийский и иерусалимский – аа) согласились на это потому, что император уверил их, что не будет ни изменять ничего вопреки уставам вселенским и отеческим, ни убавлять ничего из того, чему верил дотоле Восток православный согласно с определениями соборов, и – бб) в грамотах своих заповедывали местоблюстителям своим, чтобы отнюдь не дозволяли изменять или прибавлять что-нибудь в символе, а – β) епископы греческие согласились отправиться на собор тот потому, что сего требовал император, старавшийся как бы то ни было помочь своему государству и потому всеми мерами склонявший их на свою сторону, имея в виду, что папа Евгений IV обещал ему помощь против турков под тем единственно условием, если устроит он соединение церквей²⁰⁶. в) Когда император, по требованию Евгения, дозволил, чтобы до открытия торжественных заседаний собора Марк ефесский и Виссарион никейский вступили с латинами в частные совещания об условиях соединения церквей, то строго запретил им касаться и вопроса о личном свойстве Духа

Святого. В продолжение совещаний сих бл. Марк, вопреки желанию латин²⁰⁷, с настойчивостью требовал, чтобы, вместо бесполезных споров о сделанном уже прибавлении к никеоцареградскому символу слов «и (от) Сына», прочитаны были определения вселенских соборов, коими воспрещено дополнять его; но латины указывали ему тогда символ сей с означенным прибавлением в определениях седьмого вселенского собора, и уверяли, что предложенная ими рукопись деяний сих есть подлинная, и древность ее несомненна²⁰⁸. Так верны были восточные постановления вселенской Церкви и так не добросовестны были латины в Ферраре! г) Не говорим о том, что из последних епископ родосский Андрей показывал православным отрывок из неполного послания св. Максима, в котором говорилось, будто в его уже время никеоцареградский символ дополнен был словами «и (от) Сына», – что когда митрополит никейский спросил латин, к символу ли относятся приведенные тогда постановления соборов вселенских или к другому чему-нибудь, то они, после совещания между собою, ничего не отвечали, а Андрей родосский старался замять вопрос пространною речью, и что когда чтение из деяний соборов вселенских кончилось, то многие из любивших истину между латинскими иноками сознались, что дотоле не слыхали ничего подобного, жаловались на своих учителей и превозносили Марка ефесского и правду греков²⁰⁹. д) Вскоре после сего, частью по проискам Евгения, старавшегося отклонить от себя взоры недовольных папскою властью латин, частью по причине заразной болезни, распространившейся в Ферраре, частью в следствие недобросовестности Евгения же, обещавшего православным собственное содержание в Италии, а между тем в шестнадцать раз уменьшившего обещанную им на сие сумму, частью наконец и из боязни противиться императору, грозившему истребить всякое судно, которое возвратится в Константинополь, епископы восточные перешли из Феррары в Флоренцию; но и здесь видим, с одной стороны, недобросовестность латин, а с другой – непреклонность на их хитросплетения православных: ибо первые усиливаются доказать исхождение Духа Святого от

Сына свидетельствами из сомнительных сочинений и лукавыми изворотами самочинного разума, а последние легко и свободно обличают их подлоги и опровергают все софизмы чрез Марка ефесского²¹⁰. е) Император заметил наконец, что ревность и непреклонность Марка ефесского составляет непреодолимую преграду к соединению церквей, а с тем вместе и препятствие к получению обещанной ему Евгением помощи посему, чтобы устранить сие, запретил Марку являться на собор. Кардиналы папские спросили его, почему не пришел Марк ефесский, а император отвечал: «Мы не намерены говорить что-либо, потому и Марк ефесский не пришел с нами; мы пришли не для того, чтобы спорить, но чтобы удовлетворить воле вашей и сделать только собрание, как между нами положено. Итак, вот мы: говорите, если имеете что сказать; от нас не будет никакого ответа»²¹¹. Так легкомысленно и вместе вероломно думал император устроить соединение церквей! ж) Наконец, уstraшенный успехами турецкого оружия, грозившего конечную гибелью восточной империи, Иоанн решительно предложил пастырям, особенно Григорию, патриаршему протосинкелу, Виссариону и Исидору, как главным со стороны православных, чтобы без дальних рассуждений приняли догмат об исхождении Духа Святого и от Сына²¹². Пастыри православные ясно видели всю несправедливость такого предложения, но делать было нечего: воля, гнев и угрозы императора, желание помочь крайне бедствующему отечеству²¹³ и недостаток в деньгах, вследствие которого некоторые из епископов продавали даже одежды свои, чтобы иметь насущный хлеб²¹⁴, а все поставлены были в невозможность возвратиться в отечество, если откажутся от союза с латинами²¹⁵, поколебали наконец их, и они согласились признать исхождение Духа Святого и от Сына и принять единение с латинами; но самые определения о сем собора многие из них подписывали с явною скорбью и с горькими слезами²¹⁶. з) Впрочем, некоторые из православных, несмотря ни на настойчивость императора, ни на укоризны со стороны изменников Православию, ни на трудность возвращения в отечество, ни на недостаток в насущном пропитании, остались непреклонными и не подписались под флорентийское

определение о соединении церквей. Разумею: Марка ефесского, бывшего представителем патриархов антиохийского и иерусалимского, предводителем и устами всех греков²¹⁷, который как только узнал о решимости императора принять догмат об исхождении Духа Святого и от Сына, немедленно удалился в отечество; Георгия Схолария и Гемистия Плефона, ученейших мужей своего времени, которые вместе с братом императора Дмитрием удалились в Венецию; митрополита и одного епископа грузинской церкви, которые бежали из Флоренции, когда надлежало подписывать определения соборные; Софрония антиохийского, еще двух епископов: Исаакия и Софрония и русского, суздальского, епископа Авраамия²¹⁸. и) Когда православные, подписавшиеся под определения собора, возвратились из Флоренции в отечество, то прочие не хотели ни совершать с ними литургии и таинств, ни поминать их в молитвах, но удалялись от них, как еретиков, а они торжественно признавались, что веру свою продали за деньги, подчинились латинству обманом, подписались на соборе по принуждению императора, и просили Бога и соотчичей своих о прощении, говоря: «да простит нас Бог; руки наши, подписавшие единение, да будут отсечены; язык признается в сем: да будет тот исторгнут»²¹⁹. Наконец – и) восточные патриархи: Иоаким иерусалимский, Дорофей антиохийский и Филофей александрийский, как только получили сведения о деяниях собора флорентинского, составили (1445 г.) в Иерусалиме свой собор и на нем отвергли единение восточных с латинами в Флоренции, а патриарха константинопольского Митрофана, защищавшего сие единение, равно как и епископов, им поставленных, анафематствовали²²⁰. Не приняли, но отвергли собор флорентинский и в России, в Грузии, в Молдавии и в прочих странах православных²²¹. Можно ли, после всего этого, утверждать, что слова «и (от) Сына» единодушно одобрены на соборе флорентинском и православным Востоком? Можно ли утверждать сие, когда и – к) акт о соединении церквей, составленный на сем соборе, начинался тем, что «Бог Отец есть единая причина, а Дух Святой имеет причину от Отца», и – л) Евгений IV, на вопрос

магистра Родосского, «для чего уступил он народу греческому, издавна упорному и гордому», отвечал, что он «уступил не народу, но доводам текстов, для общего покоя», и – м) тот же Евгений, когда приступил к подписи определений соборных и не нашел под ними имени Марка ефесского, с горестию воскликнул: «итак, мы ничего не сделали?»²²².

Отдел четвертый. О заблуждении, в учении о Пресвятой Деве Марии

Веруем, что первый человек, сотворенный Богом, пал в раю в то время, когда преслушал заповедь Божию, последовав коварному совету змия, и что отсюда распространился прародительский грех преемственно на все потомство, так что нет ни одного уз рожденных по плоти, кто бы свободен был от того бремени.

Послан. восточн. патр. о прав. Вер. чл. 6, л. 18 на обор. и 19. Москва, 1848 г.

§ 118. Сущность латинского заблуждения в учении о Пресвятой Деве Марии

Церковь православная глубоко благоговеет к Пресвятой Деве Марии, родившей нам Икупителя, Христа Бога нашего, от Духа Свята. Она именует Ее от всех родов избранною, всех тварей небесных и земных высшею²²³, и не имеет ни одной службы, ни великой, ни малой, в которой не величала бы Ее честнейшею Херувим и славнейшею без сравнения Серафим, без истления Бога Слова рождшею, сущю Богородицею, равно как и ни одного моления (ектении), которого не заключала бы воспоминанием о Пресвятой, пречистой, преблагословенной, славной Владычице нашей Богородице и Приснодеве Марии²²⁴. Весьма благоговеют к Пресвятой Деве Марии и отступившие от вселенского благочестия латины. Но, тогда как Церковь православная верит, что все люди, как плод крове и похоти плотские и похоти мужеские (Ин. 1:13), зачинаются во грехе первородном (Пс. 50:7), а о Пресвятой Деве Марии исповедует, что Она очищена от греха сего Духом Святым²²⁵, латины учат, что хотя Пресвятая Дева родилась от Иоакима и Анны естественным образом, однако зачатие Ее, по особенному преизбытку благодати, не было причастно греху первородному, от Адама распространившемуся на весь род человеческий²²⁶.

§ 119. Основания оного – из Свящ. Писания

В основание такому учению они указывают на следующие места Свящ. Писания: и вражду положу между тобою, и между женою, и между семенем твоим и между семенем тоя: той²²⁷ твою блюсти будет (в еврейского – сотрет) главу, и ты блюсти будеши его пята (Быт. 3:15). Радуйся благодатная (κεχαρίτωμένη): Господь с тобою: благословенна ты в женах (Лк. 1:28). Вся добра еси, ближняя моя, и порока несть в тебе (Песн. 4:7).

§ 120. Опровержение их

Но из приведенных текстов ни один не содержит в себе предполагаемой латинами мысли.

I. В тексте из книги Бытия не о том говорится, будто «Бог не хотел, чтобы Пресвятая Дева Мария подверглась тлетворному уязвлению змия, хотя на одну минуту была под владычеством врага рода человеческого, была причастна греху Евы и Адама, – первородному»²²⁸; но содержится приговор Божий о том, что между человеком и диаволом, долженствовавшими быть во всегдашнем отчуждении друг от друга, а между тем вступившими в союз между собою, вовлекший первого в преступление, будет всегдашняя борьба, которая начнется между первыми виновниками преступления, диаволом и Евою, продолжится между семенем Евы или человечеством и семенем диавола или адом, и окончится Искупителем мира. Таков смысл означенного текста – а) и по подлинной Библии, где выражение: между женою (*haischsah*) указывает именно на Еву, выражение: семенем (Пс. 101:1–2) *тоя* (*zareahh*) – на потомство Евы, а выражение: той (*hou*) – на Искупителя мира (1Ин. 3:8, Евр. 2:14). Так изъясняют текст сей и св. отцы и писатели Церкви, из коих Тертуллиан, Ориген, св. Василий великий, св. Иоанн златоуст и бл. Августин разумели его о семени жены вообще, обо всем роде человеческом, который должен побеждать диавола²²⁹, а св. Иринеи, св. Киприан, св. Епифаний и св. Лев великий – об Иисусе Христе, Сыне человеческом, по преимуществу (*κατ' ἐξοχήν*) имевшем победить искусителя прародителей наших²³⁰.

II. Слово благодатная, по подлиннику *κεχαρίτωμένη*, значит собственно облагодатствованная, соделавшаяся причастною благодати. В таком значении употребляется оно и в Свящ. Писании, где говорится: не се ли слово паче даяния блага: обоя же у мужа благодатна (*παρά ανδρί κεχαρίτωμένω*: Сир. 18:17). Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, который (Бог Отец) нарек нас в усыновление Иисус Христом в него, по благоволению хотения своего, в похвалу славы

благодати своя, еюже облагодати нас (ἐν ᾗ ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς) о возлюбленном (Еф. 1:3, 5, 6)²³¹. Посему приветствие Ангела: радуйся, благодатная: Господь с тобою, благословенна ты в женах, значит только, что Пресвятая Дева Мария причастна благодати Божией гораздо более, нежели какое-нибудь другое творение, как избранная быть матерью Спасителя²³², но отнюдь не то, будто зачатие Ее непричастно греху первородному. Так надобно изъяснять приветствие сие и по ходу речи; ибо далее Ангел говорит Пресвятой Деве: обрела бо еси благодать у Бога. И се зачнеши во чреве, и родиши сына, и наречеши имя ему Иисус (Лк. 1:30, 31). Так именно и изъясняли его св. отцы и учителя Церкви, когда писали, что слова те обращены к Пресвятой Деве потому, что Она имела быть матерью Бога Слова, и что благодатною названа Она потому, что Бог Слово очистил Ее, чтобы воплотиться от Нее²³³.

III. В книге Песнь песней, откуда взят последний из приведенных текстов, изображается взаимный союз Иисуса Христа с Церковью²³⁴. Посему текст сей относится вообще к Церкви, а в частности к каждой святой душе, но отнюдь не к Пресвятой Деве Марии исключительно. Так разумели его св. отцы и писатели древние. «Под женихом, – внушали они, – разумей Христа, а под невестою Церковь беспорочную²³⁵ и благообразную, о которой написано: да представит ю себе славу церковь, не имущу скверны или порока, или нечто от таковых, но да будет свята и непорочна (Еф. 5:27)²³⁶. Ее обручил Он себе любовью, божественным союзом, законом духовным и откровением таин²³⁷. Ее вместе с Писанием называем мы невестою, не как Он, ее жених, владыка, царь, Бог и защититель, но как рабы Его взываем к Ней Его словами: гряди от Ливана невесто. Вся бо добра еси, и порока несть в тебе, рай верховного Художника, град святого Царя, невеста непорочного Христа, дева чистейшая; обрученная единому и единственному Мужу чрез веру²³⁸. Ты добра еси и по разуму, и по душе, и по плоти: добра по плоти, потому что чрез деятельность очищена от волнений различных и отличаешься добрыми делами; добра по душе, потому что чужда всякого нечистого пожелания и украшена словесами заповедей; добра

по разуму, потому что свободна даже от помышлений пагубных и соделалась божественною чрез благодать во Святом Духе. Потому и порока нет в тебе, что ты близка ко Мне по совершенству. Подобное сему находим у бл. Павла, который, говоря о Женихе, сообщает: да представит ю себе славну церковь, не имущу скверны или порока, или нечто от таковых, но да будет свята и непорочна; а непорочна и добра Она от того, что соделалась близкою в Жениху, и таким образом восприяла все благолепия и стала светлее самого света»²³⁹.

§ 121. Основания – из соображений разума

Говорят латины: а) прилично было, чтобы зачатие Девы Марии, как перворожденной дочери Бога, как восстановительницы (*la reparatrice*) рода человеческого, как Матери Сына Божия, не было причастно греху первородному, а – б) принимать учение о зачатии Ее, не причастном греху первородному, нужно потому, что сего требует большая слава и честь Ее, как Богородицы.

§ 122. Опровержение их

Но оба сии доказательства не имеют никакой силы.

I. Откуда известно, что Пресвятая Дева Мария есть перворожденная дочь Бога, т. е. создана Им особенным образом, различным от создания всех прочих людей, – предвечно? Ни в Свящ. Предании, ни в Свящ. Писании нет в подтверждение сего ни одного слова. В последнем перворожденным всея твари называется только Сын Божий (Кол. 1:15), а сказанное в Библии: прежде век из начала созда мя (Сир. 24:10) относится к Сыну же Божию, как предвечной Премудрости Божией (снес. Притч. 8:22). Притом, приписывать Пресвятой Деве Марии особый образ создания, различный от создания всех прочих людей, значит отделять Ее от человечества, исключать из него. Между тем, Она не с неба получила бытие свое, но родилась от мужа и жены, – родилась по особенному обетованию Божию, вследствие молитв Иоакима и Анны и за благочестие их, но не иначе как-нибудь, а точно так, как прочие люди, от семени мужа и утробы жены²⁴⁰.

II. Откуда известно и то, что Пресвятая Дева Мария есть восстановительница рода человеческого? По учению святой Церкви, Она только послужила восстановлению сему тем, что родила Христа, Бога нашего (Мф. 1:25), а восстановил сей род воплотившийся от Нее Бог Слово. Христос, сказано, искупил ны от клятвы законная, быв по нас клятва. Кровь Его очищает нас от всякаго греха. Не истленным серебром или златом избавились мы от суетнаго нашего жития, но честною кровию яко агнца непорочна и пречиста Христа, который един есть ходатай Бога и человеков, давший себе избавление за всех (Гал. 3:13. 1Ин. 1:7. 1Пет. 1:18-19. 1Тим. 2:5). А если Пресвятая Дева Мария есть восстановительница рода человеческого; то выходит, что страдания и смерть Иисуса Христа не были необходимы для спасения человека, и что восстановление его, освобождение от клятвы законной, очищение от греха и примирение с Богом (Рим. 8:1–3), могли совершиться и чрез человека, чрез женщину, а не чрез кровь Христову, иже Духом Святым себе принес

непорочна Богу и тем очистил совесть нашу от мертвых дел, во еже послужити нам Богу живу и истинну (Евр. 9:14).

III. Говорить, будто Пресвятая Дева Мария не могла родить Сына Божия, совершенно безгрешного, если бы Ее собственное зачатие не было изъято от греха первородного, а в основание сего полагать то, что древо познается по своим плодам, значит отвергать бытие греха первородного. Ибо с признанием сего разглагольствия за истину необходимо нужно признать истинным и то, что зачатие праведных Иоакима и Анны, родителей Пресвятой Девы, и дальнейших предков ее до первого человека долженствовало быть изъято от греха Адамова; потому что древо познается по своим плодам. Напротив, безгрешный Сын Божий мог родиться от Девы, зачатие которой не чуждо было греха первородного: ибо, чтобы родиться от нее безгрешно, Он предпочистил Ее от греха сего чрез Духа Святого, и таким образом хотя принял плоть от древнего семени, но без древнего семени; а если бы Он искупил скверну греха в лучшей плоти особого качества, то есть во плоти негрешащей: то не сделал бы в таком случае ничего ни для своей цели, ни для своей славы²⁴¹. Наконец,

IV. Ревность о прославлении Той, которой величие сотвори Сильный и которую должны ублажать вси рода (Лк. 1:49, 50), достойна всякой похвалы; но кто имеет ее, тот должен помнить слова св. Епифания: «будем остерегаться, чтобы, слишком возвышая славу преблагословенной Девы, не подать повода в какому-нибудь заблуждению или соблазну: ибо Она не есть Бог и дарована нам не для того, чтобы мы поклонялись Ей, как Богу; она сама поклонялась так Рождшемуся от нее плотию, сошедшему же с неба из недр Отчих»²⁴². Если же православная Церковь возглашает в праздник рождества Богородицы: «поем святое твое рождество, чтим и непорочное зачатие твое, невесто богозванная и дево»²⁴³; то слово непорочное значит здесь бессеменное²⁴⁴, и потому относится не к самой Пресвятой Деве, зачатой от семени мужа²⁴⁵, но к зачатию от нее Иисуса Христа, бывшему без семени, от Духа Свята²⁴⁶.

§ 123. Основания – из творений св. отцов и писателей Церкви

Напрасно говорят латины, будто учение о зачатии Пресвятой Девы Марии, не причастном греху первородному, постоянно содержала Церковь вселенская, и будто в творениях св. отцов и писателей Церкви нельзя указать ничего такого, что хотя сколько-нибудь опровергало его.

§ 124. Опровержение их

Места из творений св. отцов и писателей Церкви, приводимые латинами в защиту первой половины сего положения, не оправдывают ее истинности.

1. Одни из сих мест вовсе не принадлежат тем св. отцам и писателям Церкви, под именами которых приводят их латины, а заимствуются ими из сочинений неподлинных и подложных. Таковы именно следующие места: «В месяц шестый послан раб бестелесный к Деве нескверной. Послан непричастный греху к беспорочной. О сей Деве говорит пророк: дастся книга сия запечатленная человеку ведущему писания (Иса. 29:11). Что же это за книга запечатленная, если, без сомнения, не пренепорочная Дева²⁴⁷? Сия пренепорочная в женах не прежде приняла дар, как уже решительно узнала, кто дает оный, и что это за дар, и кто его приносит... Пренепорочная Дева! Архангел обратился (к тебе) с следующей речью: радуйся, благодатная: Господь с тобою именно потому, что в (твоем) лице сосредоточено было все сокровище благодати: ибо, из всех родов и племен человеческих нашлась одна только (ты) Дева, святая телом и духом; за что и сподобилась носить в ложах своих Того, кто единым глаголом носит всяческая (Евр. 1:3)²⁴⁸. Дева Мария будет Мать единородного Сына Божия, Мать, достойная Его, Мать непорочная Святого непорочного, – единая и единственная единого и единственного. Приими Ее, как небесную сокровищницу, содержащую в себе богатство божества, как святость совершеннейшую и праведность самую полную. Дева не была обольщена коварными внушениями змия, и не была заражена его тлетворным дыханием²⁴⁹. Она была выше всех существ, кроме единого Бога, и по своей природе прекраснее самих Херувимов и Серафимов и всего небесного воинства... Непорочная агница, которая родила Агнца²⁵⁰. (Христос), как Бог, обитает во многих матерях: но одна только Дева, дочь жизни, родила живое и ипостасное Слово²⁵¹. Не в скинии рабочей вселился Христос, но в своей святой скинии несозданной рукою человеческою, – в Деве Марии. Слово, Сын

Божий, сошедший с неба, носим был во утробе Девы Марии и изшел из сего действительного рая, изобиловавшего всеми совершенствами²⁵². Когда Ангел сказал Марии: радуйся, то сделал Ей только небесное приветствие, а когда сказал: благодатная, то сим показал, что первоначальный приговор гнева Божия решительно уничтожен для Нее, и что Ей возвращена благодать полного благословения²⁵³. Природа уступает могуществу благодати, и, объятая трепетом, останавливается, не смеет идти далее. Итак поскольку Дева Богородица долженствовала родиться от Анны: то природа не дерзнула предупредить семени благодати, но оставалась бесплодною, доколе благодать не произрастила плода... О всеблаженные чресла Иоакима, из коих произошло святейшее семя! О чистейшая утроба Анны, в которой тихо зачался, образовался, и из которой родился плод святейший!²⁵⁴ О Дева, Владычица, пречистая Богородица, честнейшая Херувимов, несравненно преславнейшая всех небесных воинств... Дева пренепорочная... всевятая... всепречистая. Радуйся, искупление Евы! Радуйся, источник благодати и бессмертия! Радуйся, запечатленный источник Святого Духа! Радуйся, божественнейший храм! Радуйся, престол Господень! Радуйся, непорочная, сокрушившая главу началозлобному змию... Непорочная Приснодева: ибо и тело и душа у тебя чисты и не имеют никакой скверны... Помилуй смирение мое, пречистая, сжался над немощию моею, всепепорочная... Ты на все имеешь силу, как превосходящая всех тварей»²⁵⁵.

2. Другие места из творений св. отцов и писателей Церкви хотя и несомненно принадлежат тем лицам, под именами которых приводят их латины, однако не содержат в себе предполагаемой ими мысли²⁵⁶. Это всякий может заметить из одного чтения сих мест: «Ева, сущая Дева и не растленна прияв слово от змия, преслушание и смерть родила: Мария же Дева, прияв веру радость благовествуя ей Гавриилу ангелу, что Дух Господень найдет на нее и сила Вышнего осенит ее, почему и рождаемое от нее свято есть, Сын Божий, ответствовала: буди мне по глаголу твоему»²⁵⁷. Вечная премудрость заблаговременно приуготовила нас к таинству Бога, имеющего родиться от Девы.

Земля была еще девственная, рука человеческая еще не трогала ее; никакое семя не было еще на ней возросшим. Из сей-то земли создал Бог человека, как то мы читаем, даровав ему душу живую. Если первый Адам создан был из земли: то следует, чтобы и второй или новый Адам, как говорит апостол, произошел от Бога из земли же, т. е. из плоти, не рождавшей прежде, и чтобы получил от него Духа животворящего... Ева была девою, когда открыла душу свою к услышанию слова, соорудившего здание смерти. Надлежало также в Деву снизить и Слово Божие, имевшему воздвигнуть здание жизни, дабы тот же пол, который был орудием нашей смерти, соделался орудием и спасения нашего. Ева поверила змию. Мария поверила Гавриилу. Грех, соделанный первою от веры, изглажен второю от веры²⁵⁸. Прииди, Господи Иисусе, и взыщи овцу свою уже не чрез рабов и наемников, но Сам собою. Восприими меня в той плоти, которая пала в Адаме. Восприими меня не от Сарры, но от Марии девы непорочной, свободной, по благодати, от всякой нечистоты греха²⁵⁹. Бог Слово, едиnorodный Сын Отца, прежде всех веков и времен безстрастно рожденный от самого Бога и Отца, по любви и милосердию к падшему роду человеческому, по воле своей и хотению Бога Отца и по божественному соизволению Духа, не отделившись от недр Отчих..., входит в неискусобрачную, чистотою девства сияющую, утробу святой, непорочной, богомудрой и свободной от всякой скверны по телу, душе и разуму, Марии и... соделался истинным человеком с самого мгновения (акрас) зачатия во всесвятой Деве. Он восхотел соделаться человеком, дабы подобное очистить подобным, сродное очистить сродным, и единоестественное просветить единоестественным. Для сего-то и избирается св. Дева, и освящается по душе и телу, и таким образом, яко чистая, непорочная и нескверная, служит воплощению Творца²⁶⁰. Небесный вестник прилетает к Деве Марии, чтобы у невесты Божией истребить всякое желание человеческого обручения, – не для того, чтобы отнять Ее у Иосифа, но для того, чтобы возвратить, так сказать, Христу, которому Она обручена еще во чреве матери, когда была зачата. Но послушаем, что делает

Ангел. Вшед к ней, рече: радуйся, благодатная: Господь с тобою: это не простое приветствие, но предъявление небесного дара. Радуйся, т. е. прими благодать, не смущайся, не заботься о природе. Благодатная: ибо в других благодать, а на тебя низойдет вся полнота благодати. Господь с тобою. Что значит: Господь с тобою? То, что Он низойдет к тебе, чтобы воспринять от тебя необычайное и чудесное рождение»²⁶¹.

II. В творениях св. отцов и писателей Церкви можно указать все, что только нужно для совершенного опровержения латинского учения о Пресвятой Деве Марии, как несогласного с учением о Ней Церкви вселенской. Так –

1. Св. отцы и писатели Церкви всегда исповедывали, что безгрешен один только Иисус Христос, как безсеменно родившийся от Девы Марии действием Святого Духа. Об этом они выражались так: «Один Бог без греха и один человек без греха Христос, потому что Христос есть Бог»²⁶². Христос ничего бы не сделал для исполнения принятого им намерения уничтожить грех во плоти, если бы не уничтожил его в той плоти, в которой находится естество греха. Он не сотворил бы также ничего и к славе своей. Что дивного учинил бы Он, искупивши скверну греха в лучшей плоти особого качества, то есть, во плоти негрешащей? «Стало быть, говоришь ты, если Христос облекся в нашу плоть: то плоть Христова была плоть греховная». Не затемняй смысла, который сам по себе ясен. Облекшись в нашу плоть, Он себе ее усвоил; усвоивши себе, Он не сделал ее греховною. Тот, кто намеревался ввести новый порядок рождения, должен был и Сам родиться совершенно новым образом. Исаия прорек, что Господь даст о сем чуде знамение. Какое это знамение? Се Дева во чреве зачнет и родит Сына (Иса. 7:14). Итак Дева зачала и родила Еммануила или С нами Бог. Вот то совершенно новое рождение, в котором рождается человек в Боге или Бог в человеке, прияв плоть от древнего семени, но без древнего семени, дабы возродить ее новым семенем²⁶³. Из всех, рожденных женами, совершенно безгрешен один Иисус Христос, который по особенному новому образу непорочного зачатия не испытал заразы земного повреждения²⁶⁴. Один только ходатай Бога и человеков

свободен от уз греховного рождения; потому что родился от Девы и, рождаясь, не испытал приражения греха. Все же прочие люди, зачинаясь в беззакониях, рождаются во грехе; будучи зачаты в сласти похотней, они подвергаются заразе греховной прежде, нежели начинают дышать воздухом²⁶⁵. В Свящ. Писании сказано: кто чист будет от скверны? Никтоже, аще и един день житие его на земли (Иов. 14:4,5). Следовательно, как скоро человек зачат во чреве матери своей и от семени родительского получил вещество для своего тела, то бывает уже осквернен в своем отце и матери... Да, каждый человек осквернен в матери и отце. Один только Господь мой Иисус пришел на землю непричастным скверне. Только Он один был свободен от греха; потому что Он один только восприял тело, зачатое без скверны²⁶⁶. Один Тот без греха, кого зачала Дева без участия мужа, не в похоти плоти, но в повиновении духа²⁶⁷. Так как (тело Его) не было зачато во чреве жены таким же образом, как сама Она была зачата: то и не было плотию греха, но только подобием плоти греха²⁶⁸. Оно одно составляет в этом отношении исключение: всякая другая плоть есть плоть греха»²⁶⁹.

2. Всегда же св. отцы и писатели Церкви исповедывали и то, что зачатие Пресвятой Девы Марии причастно было греху первородному, от которого очищена Она уже впоследствии, когда имела быть матерью Бога Слова. «(Христос), – говорили они, – принял плоть от матерней плоти греха²⁷⁰. Тело Иисуса Христа взято было от похоти жены, зачатой от плоти греха²⁷¹. Тело Марии произошло от похоти²⁷². Такова благодать, в силу которой Бог, низшедший на землю изгладить грехи, потому что в Нем нет греха, – зачат и родился человеком от плоти греха, в подобии плоти греха. И в самом деле, плоть Марии, зачатой обыкновенным образом – в беззакониях, была, бесспорно, плоть греха, но от сей плоти родился Сын Божий в подобии плоти греха²⁷³. Правда, что Мария – сосуд драгоценный и избранный, однако Она – женщина и одной природы с другими. Благодать Божия возвеличила Ее; однако так, что образом своего рождения Она не отличалась от других смертных, но, как они, родилась от семени мужа и из утробы жены. Предание говорит,

что отцу ее Иоакиму возвещено было в пустыне, что жена его зачнет; но это должно разумать не в том смысле, будто сие состоится без соития и семени мужеского. Ангел послан был к нему с извещением о сем для того, чтобы никакого не было сомнения относительно того, что предназначено Богом и что родится у святого мужа²⁷⁴. На самом деле никто не изъят от греха первородного, и сама мать Искупителя мира²⁷⁵, который, приняв плоть от ее плоти греха, очистил ее или пред принятием, или в самом принятии²⁷⁶; чуждый закона греховного, Он родился от жены, бывшей под законом греха²⁷⁷. (Только, Ее) душа и тело предочищены Духом: ибо надлежало и рождение почтить и девство предпочесть²⁷⁸. поскольку рожденный был Христос едиnorodный, то и осенила Ее сила Вышнего, и снисшел на Нее Дух Святой, и освятил Ее, чтобы могла Она приять в себя Того, имже вся быша²⁷⁹, и из плоти пречистой невестной Матери, которую предварительно очистил Дух, изшел самосозданный человек²⁸⁰. Христос родился от естества, подвергшегося нечистоте, и имеющего нужду в очищении Божиим посещением. Как молния проникает все, так и Бог... И как молния озаряет сокровенное, так и Христос очищает и сокровенное естества. Он очистил и Деву, и потом родился, дабы показать, что где Христос, там проявляется чистота во всей силе. Очистил Деву, предуготовав Духом Святым; и потом утроба, став чистою, зачинает Его. Очистил Деву при Ее непорочности; почему и родившись, оставил Девою. Пред восходом солнечным все делается световидным. А если солнце, выходя наружу, все озаряет собою: что произведет оно, всецело заключенное в храмине? Если Христос, озарив Павла с небес, обратил к благочестию, и волка соделал овцею, гонителя апостолом, бесчеловечного сердобольным и непокорного благопокорным: то не тем ли паче Божие Слово, внутренно пребывая в Марии, соделывало Ее чуждою от всего нечистого и плотского? Приял залог – веру Отроковицы, и благодать не только преклонила к Ней, но по справедливости сообщила Ей силу нетления. Вера принесла в дар естество, а благодать, восприявшая его, не попустила уже прикоснуться к нему тлению, но усвоила себе, как царь, взявши себе в

собственностью сосуд простолюдина. И стала Мария не женою, но девою, по благодати. Не говорю, что Мария стала бессмертною, но что осияваемая благодатию Она не возмущалась греховными пожеланиями²⁸¹. Кто отвергает сии истины и уподобляет плоть Иисуса Христа плоти прочих людей, утверждая, что та и другая имеет одинаковую чистоту, тот – окаянный еретик»²⁸².

§ 125. Время появления его

Посему некоторые из ученых латинских совершенно справедливо говорят, что св. отцы и учителя Церкви никогда не проповедывали о зачатии Пресвятой Девы Марии, непричастном греху первородному, но исповедывали всегда, что она освящена после зачатия²⁸³. Противное сему учение, по сознанию латинских же писателей, явилось на Западе уже в двенадцатом веке, в церкви лионской, как основание ко введению в ней празднования в честь зачатия Пресвятой Богородицы²⁸⁴. Но так как учение сие не имело за собою авторитета ни в Свящ. Писании, ни в предании Церкви, то латинянин Бернард тогда же (1141 г.) писал, что мысль о зачатии Пресвятой Девы, непричастном греху первородному, вселенской Церкви не была известна дотоле, и что вводить ее дерзновенно, для христианской древности обидно, с духом истинного почитания Богоматери несовместно, а по последствиям опасно, как плод невежества, ложного верования, и вообще – как ересь²⁸⁵. В тринадцатом и четырнадцатом веке учение сие старались защитить монахи ордена францисканского; но им открыто противились тогда монахи ордена доминиканского²⁸⁶. На стороне последних были и епископы римские, которые и вообще внушали западным, что зачатие Пресвятой Девы причастно было греху первородному, и частнее говорили, что Она освящена была в утробе матери не прежде чем душа ее соединилась с телом, потому что прежде сего была неспособна к принятию благодати; что не была Она освящена и в самое мгновение сего соединения, потому что, иначе, была бы изъята от греха первородного и не имела бы нужды в искуплении Иисуса Христа, необходимом для всех, и что веровать должно, что Она очищена была и освящена благодатию спустя хотя весьма немного времени после сего соединения, напр. в тот же день или в тот же час, только не в минуту самого соединения Ее души и тела²⁸⁷. Тех же мыслей были и знаменитые того времени писатели римские: Алберт великий, Фома аквинат²⁸⁸, из коих последний, например,

выражался: «так как преблагословенная Дева Мария зачата от супружеского союза родителей, то и зачатие ее было во грехе первородном»²⁸⁹, а о празднике в честь зачатия писал: «Когда празднуют день зачатия Пресвятой Девы Марии, то это не то значит, чтобы она была изъята от греха первородного в своем зачатии, но что она освящена, хотя и неизвестно когда именно, так что день сей лучше назвать днем освящения, нежели зачатия»²⁹⁰. В пятнадцатом веке ревностным поборником противного учения был францисканец Иоанн Дунс-Скот, который в академии парижской открыто внушал мысль о зачатии Пресвятой Девы, непричастном греху первородному, и увлек на свою сторону многих²⁹¹ до того, что для подкрепления сей мысли латины начали уже выдумывать видения, чудеса и легенды, а противников ее подвергать гонениям, удалять от богословских кафедр в университетах, лишать права быть духовниками и наставниками, заключать в темницы и осмеивать публично. При всем том, собор базельский (1431 г.), рассудив о сем, определил не то, что зачатие Пресвятой Девы было чуждо греха первородного, но – что грех сей не имел никакого действия на жизнь Ее, что Она при помощи благодати Божией успела взойти на такую степень святости, что не имела грехов произвольных: почему, повелевая совершать празднество зачатия Ее, собор сей не осмелился прибавить к слову зачатие – непорочное (*immaculata*)²⁹². В 1476 г. Сикст IV установил празднество сие в Риме²⁹³, одобрил написанную применительно к уему богородичную службу (на 8 декабря) и буллою повелел принимать учение о зачатии Богоматери, непричастном греху первородному, как неоспоримое; но булла сия произвела сильные споры и раздоры, так что Сикст издал (1483 г.) другую буллу, в которой предоставлял произволу каждого верить или не верить в зачатие Пресвятой Девы, непричастное греху первородному, а праздник зачатия Пресвятой Девы по-прежнему остался в богослужебных книгах латин без прибавления непорочного²⁹⁴. На соборе тридентском (1545–1564 г.) вопрос о зачатии Пресвятой Девы также был рассматриваем; но и здесь его не решили определенно, а сказали только, чтобы в отношении к нему исполнялось

определение Сикста IV²⁹⁵. В семнадцатом веке, когда при помощи иезуитов латины беспрестанно вводили у себя различные новизны, мысль о зачатии Пресвятой Девы, непричастном греху первородному, принимали и защищали и монахи ордена францисканского, и епископы римские: Павел V, Григорий XV и Александр VII, и короли испанские: Филипп III и Филипп IV; но и в это время праздник зачатия Пресвятой Девы известен был в Риме без прибавления непорочного, учение о зачатии Ее, не причастном греху первородному, было мнением, а тех, которые утверждали, что латины защищают его, как член веры, называли бессовестными²⁹⁶. В наш уже век, спустя более тысячи восьмисот лет после рождения Христова, последовало у латин решительное признание зачатия Пресвятой Девы Марии не причастным греху первородному, сначала в частных епархиях²⁹⁷, а наконец 8 декабря 1854 г., после мнимособорного совещания, буллою Пия IX повелено принимать учение о сем, как догмат, без всяких дальнейших рассуждений о нем или противоречия ему, под опасением, за непринятие его, проклятия и потери вечного спасения²⁹⁸. Так нов догмат латинский о зачатии Пресвятой Девы Марии, не причастном греху первородному!

§ 126. Происхождение

Не напрасно же на самом Западе (во Франции) говорят некоторые: «Его святейшество худо выбрал время для этого нововведения. Он должен был понять, как опасно посягать на неизменность какого бы то ни было верования; как опасно преобразовывать в догмат свободное верование, хотя бы и всемирное, как бы доказывая тем неполноту в самом символе католического исповедания, не замеченную в течение нескольких веков. Не значит ли это поколебать самую веру?»²⁹⁹. В этом случае, как и в других, видно тайное желание епископа римского на самом деле быть главою Церкви вселенской, а с тем вместе и противу-христианское стремление его к обладанию верою других (2Кор. 1:24): ибо догмат тот есть прямое порождение незаконно усвоенного себе епископом тем права – быть непогрешимым при определении чего-нибудь о Вере в качестве наместника Христова (*de fide et cathedra*), а выдуман он с целью – обвинять православных, якобы не воздают они Богородице должного почитания. Как будто без сего православные не знают сказанного: аще кто благовестит вам паче, еже приясте, анафема да будет (Гал. 1:9), и как будто не исповедуют они, что Пресвятая Дева Богородица есть честнейшая Херувим и славнейшая без сравнения Серафим!

Отдел пятый. О заблуждениях касательно таинств

§ 127. Содержание сего отдела

Отличия латин от православной Церкви в Таинствах, чрез которые Господь благоволит сообщать верующим в Него благодать Духа Святого, касаются почти³⁰⁰ каждого из них.

Глава первая. О таинстве крещения

Крещает священник, глаголя: крещается раб Божий, имярек, во имя Отца, аминь: и Сына, аминь: и Святаго Духа, аминь: ныне и присно, и во веки веков, аминь. На коемждо приглашении низводя его и возводя.

Требник, л. 18–19. Моск. 1855 г.

§ 128. Чин крещения по уставу римскому

Таинство крещения по уставу римскому³⁰¹ совершается таким образом: Священник, облачившись в фиолетовую епитрахиль, прежде всего осведомляется о младенце³⁰², его ли он прихода, мужского ли он пола или женского, кто будет его восприемниками, и какое дано ему имя, потом спрашивает восприемника: «чего ты просишь от Церкви Божией?». Восприемник отвечает: «веры». «Вера что тебе доставляет?» – продолжает священник. «Жизнь», – отвечает восприемник. Тогда священник говорит: «итак если хочешь войти в жизнь, соблюди заповеди, возлюби Господа Бога», и проч. Потом священник троекратно дует в лицо младенца, изгоняя из него духа нечистого и очищая место для Духа Святого Утешителя (*et da locum Spiritui sancto paraclito*), и начертывает большим перстом крестное знамение на челе и на персях младенца, сопровождая это действие молитвою. Далее возлагает на главу младенца руку при чтении молитвы, благословляет соль посредством заклиательной молитвы и многократного (9 раз) крестного знамения, полагает ее немного на уста младенца при чтении приспособленной к сему молитвы. За сим следует заклиательная молитва, сопровождаемая крестным знамением на челе младенца и возложение руки на главу крещаемого, также сопровождаемое молитвою, а потом, возложив край епитрахили на младенца, священник вводит его в церковь, и идя к крещальне, читает вслух, вместе с восприемниками, символ апостольский и молитву Господню. Здесь произносит он над младенцем снова заклиательную молитву, после которой своей слюной касается его ушей и ноздрей. Далее, после троекратного отречения от сатаны, омочив большой перст в елей, помазует им младенца крестообразно на персях и междорамии, и тотчас же оттирает свой перст и елеопомазанные места хлопчатой бумагой; потом, сняв с себя фиолетовую епитрахиль и возложив белую, спрашивает крещаемого чрез восприемника о вере в Бога Отца, Сына Божия и Духа Святого, в св. католическую церковь, общение святых, отпущение

грехов, воскресение плоти и жизнь веяную, и наконец о желании креститься. После утвердительного ответа, восприемники держат младенца, а священник трижды, а инде и однажды³⁰³, весьма редко погружает его³⁰⁴; но большею частию возливает на главу его крестообразно св. воду³⁰⁵ при произнесении слов: «N я крещаю тебя во имя Отца и Сына и Святаго Духа». После сего священник, омочив большой перст в св. миро, помазует им крестообразно маковку младенца³⁰⁶, при чтении молитвы, оттирает это место и свой перст хлопчатую бумагою, или куском хлеба, возлагает на главу младенца чистую простыню с приличными, словами, вручает ему зажженную свечу также с приличными словами и напоследок отпускает его, говоря: «N иди в мире и Господь да будет с тобою»³⁰⁷.

§ 129. Замечания о нем

Кто знает, как совершается таинство Крещения в Церкви православной³⁰⁸, тот без труда приметит, в чем именно латины отличаются от нее в отношении к сему священнодействию. С своей стороны, не имея нужды обзрывать все их отличия от нее в настоящем случае³⁰⁹, ограничиваемся по поводу их следующими замечаниями:

I. Как надобно смотреть на словесное выражение тайносовершительной силы Крещения, употребляемое у латин, мы уже имели случай заметить³¹⁰. Посему здесь припомним только, что им прямо внушается мысль, будто действительность Крещения зависит от его строителя, священника. Но против этой мысли еще бл. Августин, особенно уважаемый латинами, изъясняя, почему Господь сказал Магдалине: отпускаются греси ее мнози (Лк. 7:47), заметил следующее: «Благий Врач не только современных больных исцелял, но и будущих предвидел; ибо имели явиться люди, которые станут говорить: я отпускаю грехи, я оправдываю, я освящаю, я уврачевываю всякого, кого только крещу»³¹¹.

II. Церковь православная, не отвергая силы Крещения, совершаемого чрез обливание или окропление водою, знает, что такой способ совершения его, утвердившийся в латинстве с тринадцатого века³¹², не может быть оправдан странными и неуместными причинами, придуманными в защиту его³¹³. Тем более не может быть оправдан он обычаем Церкви, в которой издревле не на Востоке только³¹⁴, но и на Западе³¹⁵ крестили именно чрез погружение³¹⁶. Нет спору, что в первые века Крещение совершалось и чрез обливание; но так бывало только в таких случаях, когда никак нельзя было совершить его чрез погружение, именно, когда крестился больной, находившийся в опасности жизни³¹⁷. А как Церковь далека была от мысли вводить такой способ крещения во всеобщее употребление³¹⁸, хотя и не оспаривала в нем силы таинства, видно из того, что он еще в третьем веке подвергался в ней нареканию³¹⁹, а еще

более из того, что крещенных чрез обливание она не позволяла возводить на степень пресвитера³²⁰.

III. Что же касается обычая крестить чрез погружение однократное, то это – обычай еретический, отвергнутый в древности не на Западе только, но и Церковью вселенскую. Против сего именно обычая писал в свое время епископ римский Пелагий: «Многие крестятся во имя одного Христа и погружаются однажды. По евангельская заповедь, преподанная Богом и Господом Спасителем нашим Иисусом Христом, убеждает нас преподавать Крещение всякому во имя Троицы с троекратным погружением, согласно словам Господа к ученикам: шедше, научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28:19)³²¹. Когда же крещение чрез однократное погружение сделалось впоследствии предметом суждения на втором вселенском соборе; то составлявшие его отцы постановили, чтобы крестивших таким образом евномиан³²² принимали в общение с Церковью православною наряду с язычниками, – чрез новое крещение их³²³.

Глава вторая. О таинстве миропомазания

§130. Указание латинских отличий от прав. Церкви в миропомазании

Отличия латин в учении о Миропомазании касаются – 1) совершителя, 2) времени и – 3) способа совершения сего таинства.

Член I. О совершителе миропомазания

Освятить миро может только епископ... Употреблять же для помазания освященное епископом миро может и всякий священник.

Антон. Догмат. богослов, стр. 264. Спб. 1849 г.

§ 131. Сущность латинского учения о совершителе миропомазания

По учению латин³²⁴, таинство Миропомазания должно быть совершаемо исключительно епископами³²⁵.

§ 132. Время появления его

При каких именно обстоятельствах образовалось у латин учение сие, решить трудно. В древние времена и на Востоке и на Западе вполне убеждены были, что священник, исключая рукоположения в степени священства, может совершать все, что совершает епископ³²⁶; а относительно таинства Миропомазания, в частности, верили, что совершать или освящать³²⁷ потребное для него миро имеет власть только епископ³²⁸, но помазывать миром сим крещенных могут и священники³²⁹. Вследствие сего как на Востоке³³⁰, так и на Западе освященным от епископа миром помазывали крещенных не только епископы, но и священники³³¹. По тому же самому, когда между священниками появлялись такие, которые позволяли себе совершать самое миро для таинства, отцы Церкви старались искоренить сие предвосхищение прав³³². В пятом веке Иннокентий I, епископ римский, постановил такое правило: «Пресвитерам, когда они крестят в отсутствие епископа или в его присутствии, дозволяется помазывать крещенных миром, но только освященным от епископа: запечатлевать же сим миром чело крещенных не дозволяется им, а должны делать сие епископы»³³³; но правило сие исполнялось только в церквах, подведомых собственно римскому епископу, а в прочих церквах западных его не держались, но следовали тем правилам, в силу которых вполне запечатлевали крещенных и пресвитеры³³⁴. В пятом же веке некоторые епископы западные посещали малые города своих епархий, для низведения Духа Святого, чрез возложение рук, на крещенных пресвитерами и диаконами; но так делалось тогда не по закону какому-нибудь, но для чести священства³³⁵. Оттого в соборах западных и пятого, и шестого, и седьмого века нетрудно найти правила, которыми миропомазание отнюдь не возбраняется священникам, но запрещается делать сие, как и прежде не дозволялось, диаконам³³⁶. По тому же, конечно, самому когда в седьмом веке Григорий великий († 604 г.) воспретил священникам Сардинии запечатлевать св. миром

крещенных ими на челе и повелел им помазывать их только на груди, а запечатление их на челе предоставил одним епископам³³⁷, воспрещение сие когда же произвело соблазн, так что Григорий вынужденным нашелся отменить оное³³⁸. Уже в девятом веке патриарх константинопольский Фотий писал, что «миропомазанных (в Болгарии) пресвитерами латины не убоялись снова миропомазывать, баснослова, будто миропомазание от пресвитеров бесполезно и недействительно, и чрез то преестественные и божественные таинства христианские обратили в совершенные пустяки и громко над ними посмеваются»³³⁹. К этому именно времени, т. е. к девятому веку и относим появление учения латинского о том, что таинство Миропомазания должно быть совершаемо исключительно епископами³⁴⁰.

§ 133. Основания оного – из Свящ. Писания

Что таинство миропомазания должно быть совершаемо исключительно епископами, это учителя римские стараются доказать, прежде всего, примером св. апостолов (Деян. 8:14–17, 19:4–7)³⁴¹.

§ 134. Опровержение их

Но – а) пример св. апостолов Петра и Иоанна, которые преподали Духа Святого самарянам, крещенным от Филиппа благовестника, не говорит в их пользу. Св. Филипп не был священником, но диаконом. Посему из того, что крещенным им самарянам не сообщил он Духа Святого чрез возложение рук, место которого заступило потом миропомазание³⁴², не следует еще, будто во дни св. апостолов не могли делать сего священники. «Почему они (самаряне), – спрашивает св. Златоуст, – по крещении не получили Духа Святого? Или потому, – отвечает св. отец, – что Филипп не сообщил (Его), может быть, воздавая тем честь апостолам, или он сам не имел этого дарования; – потому что был из числа семи (диаконов). Последнее, – заключает св. отец, – можно сказать с большею вероятностью»³⁴³. «Филипп, как диакон, – пишет и св. Епифаний, – не имел власти возлагать руки (на крещенных) и сообщать Духа Святого»³⁴⁴. Если – б) в книге Деяний апостольских сказано, что крестившимся ефесеям преподал Духа Святого чрез возложение рук не другой кто, а св. апостол Павел (Деян. 19:6); то и из сего также не следует, будто только св. апостолы всегда делали это, будто в их время не делали и не могли делать сего в других местах и священники: ибо – аа) из примера св. Павла не следует, что во дни его и епископы не низводили на крещенных Духа Святого чрез возложение рук, а – бб) в постановлениях апостольских, прямо указано, что преподавание таинства мира есть дело не одних только епископов, но и священников³⁴⁵.

§ 135. Основания – из творений св. отцов и писателей Церкви

После примера св. апостолов, в доказательство того, будто таинство Миропомазания должно быть совершаемо исключительно епископами, указывают на св. Киприана, св. Златоуста, бл. Иеронима и бл. Августина, утверждая, что строительство Миропомазания они усвоили обыкновенно епископам³⁴⁶.

§ 136. Опровержение их

Но и это не говорит в их пользу.

I. Вообще известно, что епископы суть ближайшие преемники св. апостолов, а потому и ближайшие наследники их прав и в учении народа, и в управлении Церковью, и в совершении священнодействий. Священники, не имея за собою такого преимущества, если и могут совершать что-нибудь в Церкви, то не иначе, как в постоянной зависимости от епископов. «Пресвитеры, – сказано в одном из апостольских правил, – без воли епископа ничего да не совершают. Ибо ему вверены людие Господни, и он воздаст ответ о душах их»³⁴⁷. Вследствие сего св. отцы и писатели Церкви, как восточные, так и западные, говоря о совершении и других священнодействий, например Крещения, Евхаристии, усвоили его иногда, одним епископам³⁴⁸. Но отсюда, очевидно, не следует, будто в древности Крещение и Евхаристию совершали исключительно епископы, а священники не могли, совершать их. А если так; то и из того, что строительство Миропомазания некоторые св. отцы и писатели Церкви усвоили епископам, нельзя выводить заключение, будто в их время одни только епископы могли делать сие, а священники не могли.

II. Св. Златоуст, сказав в приводимом латинами месте, что св. Филипп благовестник не сообщил Духа Святого самарянам, им же крещенным, вероятнее всего потому, что был из числа семи диаконов, продолжает: «Мне кажется, что этот Филипп был из числа семи, второй после Стефана. Он крещая не сообщал крещаемым Духа; ибо не имел такой власти: это дарование принадлежало одним только двенадцати (апостолам). И заметь: эти (апостолы) не вышли, но по устроению Божию вышли (из Иерусалима) те, которые не имели этой благодати, потому что не получили еще Духа Святого. Они получили силу творить знамения, но не получили (силы) сообщать Духа другим. Это исключительно принадлежало апостолам. Потому мы и видим, что делают это верховные (апостолы), а не другой кто-нибудь»³⁴⁹. Очевидно, что говоря

здесь об апостолах, как преподавателях Духа Святого чрез возложение рук, св. Златоуст противопоставляет их диаконам. Следовательно, у него – та мысль, что таинство Миропомазания не могут совершать диаконы, а на то, будто не могут совершать его священники, у него и намека нет.

III. Св. Киприан и бл. Августин пишут: «Поелику они (крещенные св. Филиппом самаряне) приняли крещение правильное и церковное; то крестить их снова не следовало, а нужно только было, чтобы Петр и Иоанн совершили над ними то, чего не доставало, именно – чтобы принесением молитв и возложением рук низвели на них Духа Святого. Это делается у нас и ныне: крещенные в церкви приводятся к предстоятелям (praepositis), и чрез нашу молитву и возложение рук получают Духа Святого и утверждаются печатью Господнею³⁵⁰. Из учеников (Спасителя) никто не дал (dedit) Духа Святого. Они только молились о сошествии Его на тех, на которых возлагали руки, а не сами давали Его: каковой обычай Церковь доныне сохраняет в своих предстоятелях (in praepositis)»³⁵¹. Здесь св. Киприан и бл. Августин за совершителей таинства Миропомазания выдают предстоятелей Церкви; но именем предстоятелей (praepositi) Церкви называли на Западе не одних епископов, но и священников³⁵². Посему, на основании приведенных слов св. Киприана и бл. Августина нельзя говорить решительно, что таинства Миропомазания не могут совершать или не совершали в древности и священники. Если даже под именем предстоятелей тех, о которых говорят св. Киприан и бл. Августин, разумеать епископов собственно; то должно помнить при сем, что по сочинениям других западных писателей совершителями Миропомазания представляются и священники³⁵³, притом так, что когда епископ римский Григорий воспретил миропомазывать крещенных священникам сардинским³⁵⁴, то многие соблазнились сим, а он вынужденным нашелся отменить посему воспрещение свое³⁵⁵. Следовательно, в словах св. Киприана и бл. Августина о епископах, как совершителях Миропомазания, можно видеть указание только на обычай частных церквей западных, в которых крещенные священниками миропомазывались

епископами. Что такой обычай действительно был древле в церквах западных, об этом никто не в праве спорить³⁵⁶, а на чем он был основан у них, это объясняет

IV. Бл. Иероним, на которого указывают в пользу учения своего о совершителе Миропомазания латины. В одном месте он говорит: «Исключая рукоположения (в степени священства), что делает епископ такое, чего не делал бы пресвитер?»³⁵⁷. А в том месте, которое указывают из творений его латины, читаем: «Не отвергаю, что в Церкви есть обычай, чтобы к тем, которые в малых городах крещены пресвитерами и диаконами, для призвания Духа Святого чрез возложение рук приходил епископ... Ты спросишь, может быть: почему же крещенный в Церкви получает Духа Святого чрез руки епископа, тогда как он освящен, как утверждаем мы, крещением истинным? Отвечаю: это соблюдается вследствие того, что по вознесении Господа Дух Святой сошел на апостолов. Сие самое делается, как известно, во многих местах, но более для чести священства, нежели по закону необходимости»³⁵⁸. Не понимаем, как следует из этих слов, что таинство Миропомазания должно быть совершаемо исключительно епископами! Напротив, видим из них, что на Западе было только в обычае, чтобы миропомазывали крещенных епископы, что обычай сей существовал там вследствие особенного уважения к епископу, как первому лицу в иерархии, что закона на то, чтобы миропомазывали крещенных только епископы, не было на Западе в веке бл. Иеронима († 420), и что следов. ныне существующий на сей раз закон латинский не согласен с законами древней Церкви даже западной.

V. Так действительно и есть. Древние соборы западные никогда не издавали таких постановлений, которые уполномочивали бы миропомазывать крещенных одних епископов. В их правилах напротив говорится, что освящать или – по древнему выражению – совершать миро для таинства может только епископ, но что помазывать сим миром крещенных не может диакон, а пресвитер может. Вот их собственные слова о сем: «Без позволения от епископа пресвитер да не освящает дев, но мира никогда да не совершает»³⁵⁹. Хотя везде почти

соблюдается, чтобы без епископа никто не совершал хрисмы; но поскольку слышно, что в некоторых местах или провинциях совершают хрису пресвитеры, то заблагоразсуждено, чтобы отныне хрису совершал и рассылал по епархии только епископ, так чтобы из каждой церкви приходили диаконы или иподиаконы до наступления Пасхи, дабы освященную епископом хрису могли доставить ко дню Пасхи³⁶⁰ своевременно³⁶¹. Среди четыредесятницы пусть просят хрису пресвитеры³⁶² не у какого бы то ни было епископа, но у своего, и притом не чрез младшего клирика, но или сами, или же чрез хранителя священно-церковных вещей³⁶³. Если же какой пресвитер после сего воспрещения дерзнет благословлять хрису, то да будет таковой лишен священства³⁶⁴. Постановлено, чтобы диакон не миропомазывал, но совершал сие пресвитер, в отсутствие епископа; если епископ будет налицо, то – с его разрешения³⁶⁵. Постановляем также, чтобы за хрису, даваемую епархиальным священникам для миропомазания новопросвещенных, не брали никакой платы³⁶⁶. Никакой священнослужитель, имеющий власть крестить, никогда не должен приступать к сему без хрисмы: потому что постановили мы, чтобы миропомазывали однажды только во время крещения³⁶⁷; а если кто не будет миропомазан во время крещения; то, какая бы ни была причина сего, священник должен восполнить сие во время конфирмации: ибо у нас благословение самой хрисмы едино»³⁶⁸. Вследствие сего епископы западные миропомазывали собственно только тех, которые не были миропомазаны священниками³⁶⁹, а один из соборов испанийских, упомянув о том, что в древности священники имели много общего с епископами, между прочим и совершение Миропомазания, заметил, что «все это воспрещено священникам новыми правилами»³⁷⁰. Не говорим уже о предписаниях частных епископов западных, которые постановляли, чтобы Миропомазание совершали священники³⁷¹. Понятно и без сего, почему защитники римских заблуждений на соборе флорентинском прекратили свои возражения по вопросу о совершителе Миропомазания после того, как епископ митиленский опроверг все их предъявления по

сему на основании древних постановлений в пользу обычая Церкви православной. В то время истина была, как и теперь остается, на стороне сей именно Церкви, в которой учат, что «освящать мир может только епископ, а употреблять для помазания освященное епископом мир может и всякий священник»³⁷². А —

VI. Говорить, будто обыкновенная власть (*ordinarium*) совершать таинство Миропомазания принадлежит епископам на основании законов церковных и не представлять в подтверждение такой речи твердых доказательств из свящ. древности, но искажать, вместо того, противные показания ее о сем, значит оставлять без ответа мысли, еще в девятом веке предъявленные (866 г.) патриархом константинопольским Фотием епископу римскому Николаю I. «Откуда — припомним мысли сии — откуда такой закон? Кто законодатель? Который из апостолов? Отцев? 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 в половину, а всецело будет извержен у тебя священник в круг непосвященных. Он священнодействует тело Владычне и кровь Христову и им и освящает тех, над коими уже давно совершено таинство: 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 оною и — все это с тою целью, чтобы твой священник, украшаясь одним пустым именем, показывал тем, что ты глава и епископ одно с ним чина»³⁷³.

§ 137. Основания – из обычаев Церкви

Новое подтверждение для учения своего о том, что таинство Миропомазания должно быть совершаемо исключительно епископами, латины указывают в том, что в древности некоторые из христиан отлагали миропомазание свое, доколе посещены будут епископом.

§ 138. Опровержение их

Что в древности, по местам, действительно было у некоторых христиан в обычае отлагать миропомазание свое, чтобы получить его от епископа, об этом никто не будет спорить; но следует ли из сего, будто священник не может совершать Миропомазания, или будто христиане, отлагавшие миропомазание свое, чтобы получить его от епископа, уверены были в том, что священники не могут миропомазывать? В древности бывали и такие люди, которые отлагали крещение свое, чтобы получить его от епископа³⁷⁴; но следует ли отсюда, будто люди сии верили, что священники не могут совершать таинства Крещения? А как в древности на самом Западе смотрели на тех, которые подумали бы, будто таинство Миропомазания должно быть совершаемо непременно епископами, видно из творений бл. Иеронима. «Если бы, – читаем у него в одном месте, – если бы Дух Святой нисходил только по молитве епископов; то следовало бы оплакивать тех, которые, быв крещены пресвитерами и диаконами или в оковах, или в крепостях, или в отдаленных местах, скончались прежде, нежели посетит их епископ»³⁷⁵.

Член II. О времени миропомазания

Для миропомазания... требуется, чтобы священник непосредственно после крещения помазывал известные члены крещаемого.

Прав. исповед. ч. 1, отв. на вопр. 105, стр. 80. Спб. 1840 г.

§ 139. Сущность латинского учения о времени миропомазания

По чиноположению латин³⁷⁶, таинство Миропомазания преподается обыкновенно не тотчас после крещения, но спустя несколько лет³⁷⁷, когда крещенные изучат сколько-нибудь христианскую Веру³⁷⁸.

§ 140. Время появления его

Ни откуда не видно, чтобы такое чиноположение существовало у латин с древних времен. Из творений св. отцев и писателей Церкви известно напротив, что первоначально как на Востоке, так и на Западе Миропомазание совершалось тотчас после Крещения³⁷⁹, и притом не только над взрослыми, но и над младенцами³⁸⁰. С этим охотно соглашались и защитники латинских отступлений от Православия³⁸¹. Один из них указывает на две рукописи девятого века, из коих видно, что указанный обычай древности существовал на Западе и в это время³⁸², а другие сознаются, что он имел там силу до тринадцатого века³⁸³. Отсюда и заключаем, что обычай совершать Миропомазание не тотчас после крещения, а спустя несколько лет, появился у латин не ранее двенадцатого века, а в постоянное правило перешел уже в последующее время.

§ 141. Происхождение его

Мы видели³⁸⁴, что с девятого века появилось у латин учение о том, что таинство Миропомазания должно быть совершаемо исключительно епископами. Между тем опыт показывал, что епископы не могли всегда присутствовать при крещаемых священниками; а так как пределы епархий их состояли из нескольких городов и селений, то не всякий раз, когда требовала нужда, могли они и посещать свою паству. При таком положении дел, очевидно, по необходимости нужно было говорить, что Миропомазание надлежит совершать не тотчас после Крещения, но спустя некоторое время, а потом, естественно, определить уже самую продолжительность сего времени. Следовательно, латинское правило совершать Миропомазание не тотчас после Крещения, но спустя несколько лет, есть прямое порождение латинского же учения о том, что таинство сие должно быть совершаемо исключительно епископами. Так одно отступление от Веры православной необходимо ведет за собою и другое!

§ 142. Основания оного – из Свящ. Писания

Оправдывая обычай свой отлагать миропомазание крещенных на несколько лет, латины указывают в Свящ. Писании на самарян, которые получили Духа Святого чрез возложение рук апостольских не тотчас после крещения своего, но спустя несколько времени (Деян. 8:14, 15, 16).

§ 143. Опровержение их

Но прежде мы заметили, что и латинские писатели не отвергают того, что в древности таинство Миропомазания и на Западе совершалось как над взрослыми, так и над младенцами тотчас после крещения³⁸⁵. Следовательно, обычай поступать так, доныне сохранившийся в Церкви православной, есть обычай Церкви вселенской, а противный тому обычай латин есть нововведение, которое начало вкрадываться к ним с того времени, как первый обычай стал выходить у них из употребления. Зачем же, после сего, и трудиться над приисканием оснований для такого обычая в Свящ. Писании? Как будто Церковь вселенская могла когда-нибудь делать то, что не согласно с богооткровенными словесами, преданными в письмени! Зачем, говорим, указывать в оправдание новоявившегося обычая касательно времени миропомазания на упоминаемых в книге Деяний апостольских самарян, когда известно, что получение ими Духа Святого чрез возложение рук апостольских говорит в пользу всегдашнего обычая Церкви православной совершать Миропомазание тотчас после Крещения? Право совершать таинство сие искони принадлежало епископам, как преемникам св. апостолов, и священникам, получающим это право, при рукоположении своем, от епископов³⁸⁶. Между тем, св. Филипп, только крестивший самарян, но не преподавший им Духа Святого чрез возложение рук, не был ни епископ, ни священник, но диакон. Следовательно, промежуток времени от крещения самарян до получения ими Святого Духа чрез возложение рук допущен не потому, будто надлежало преподавать Его не тотчас после крещения, но потому, что св. Филипп, как диакон, не мог запечатлеть их Духом Святым. С другой стороны, в книге Деяний апостольских повествуется, что св. апостолы Петр и Иоанн преподали Святого Духа самарянам немедленно после того, как узно было, что они уверовали в Господа Иисуса Христа и сподобились уже крещения (Деян. 8:14, 15). А это и показывает, что св. апостолы необходимым почитали

преподавать Духа Святого чрез возложение рук неотложно, непосредственно после Крещения: иначе, слышавше, яко Самария прият слово Божие, они не послали бы тотчас Петра и Иоанна, чтоб низвели на крещенных в ней Филиппом Духа Святого.

§ 144. Основания – из соображений разума

Напрасно латины успокаивают себя тем, что к таинству Миропомазания надлежит приступать с некоторыми сведениями в истинах Христианства, и что посему преподавать его нужно в то время, когда дети придут в сознание и приобретут эти сведения³⁸⁷.

§ 145. Опровержение их

С сознанием, конечно, и с некоторыми (сведениями в истинах Христианства надлежит приступать и к таинству св. Крещения; а между тем латины, зная это очень хорошо, крестят и младенцев, которые и сознанием не владеют и в Христианстве не сведущи. Они крестят младенцев по вере родителей и восприемников? Но почему же бы им не помазывать их и св. миром по той же самой вере родителей и восприемников? То неоспоримо истинно, что крещенный младенец, если умрет, наследует обитель в доме Отца небесного³⁸⁸; но благоразумно ли, введши его в новую, благодатную жизнь о Христе Иисусе чрез Крещение, на долгое время оставлять его без укрепляющей благодати Духа Святого, подаваемой чрез Миропомазание? Не значит ли это поставлять его в опасность – никогда не получить сей благодати? Ибо как знать, когда угодно будет Господу воззвать из сей жизни возрожденного св. Крещением младенца? Кто поручится за то, что призывный голос Отца небесного не застанет кого-нибудь из крещенных детей прежде, нежели успеет оно получить Миропомазание? Так действительно и бывает в латинстве, где иные не только до глубокой старости остаются не миропомазанными, но и умирают так. Благоразумно ли доводить их до такого положения, когда чрез Миропомазание проливается в новопросвещенную душу вода, текущая в живот вечный (Ин. 7:38, 39), сообщается благодать Духа Святого, укрепляющая и совершенствующая ее в жизни христианской, восхождение в которой от силы в силу должно быть всегдашнее, постоянное, непрерывающееся³⁸⁹?

Член III. О способе миропомазания

Видимую принадлежность таинства миропомазания составляют: миро, освящаемое, при установленных обрядах, епископами, слова: печать дара Духа Святого, и крестообразное помазание чела, очей, ноздрей, ушей, уст, груди, рук и ног крестившагося.

Антон. Догмат. богосл. стр. 263. Спб. 1849 г.

§ 146. Сущность латинского миропомазания

По чиноположению латин, епископ, совершая таинство Миропомазания, между прочим возлагает на миропомазуемого руки³⁹⁰, напечатлевает на челе его крест св. миром, говоря: «знаменую тебя крестным знамением и утверждаю тебя миром спасения во имя Отца и Сына и Святого Духа, аминь»³⁹¹, и легка ударяет его по ланите, произнося: «мир с тобою»³⁹².

§ 147. Замечания о нем

Не будем укорять такого чина³⁹³; однако заметим, что –

I. Употреблять при совершении Миропомазания и возложение рук и помазание миром ныне совершенно неуместно. Мир для сего таинства введено в употребление самими апостолами³⁹⁴. Посему, если апостолам, точнее – Духу Святому, наставлявшему их на истину и в совершении таинств, изволилось заменить возложение рук, которое употребляли они для низведения Его на крещенных, миропомазанием: то употреблять ныне то и другое не значит ли взаимно уничтожать силу того и другого? Нет нужды, что древние, преимущественно западные, писатели говорят в своих творениях и о возложении рук и о помазании³⁹⁵. Так говорили они, полагаем, только в изъяснение того, что помазание есть то же, что и апостольское возложение рук, или – что напечатление миром креста во время помазания им есть особого рода благословение, иераршеское руковозложение. В истине сего уверяемся из постановлений апостольских, где читаем: «Крестив его (человека) во имя Отца и Сына и Святого Духа, пусть помажет его (священник) миром, говоря: «Господи Боже, самосуций и верховный Владыка всего, распространивший благоухание евангельского ведения во всех народах! Ты и ныне даруй, да будет сие миром действительно в крестившемся, чтобы благоухание Христа твоего пребыло в нем твердым и прочным, а он, спогребшись Христу, совозстал с ним и был жив». Пусть говорит это и сему подобное; ибо в этом состоит сила возложения рук на каждого (ἐκαστου ὑαρ η̅ δυναμις της χειροθεσιας εστιν αυτη)»³⁹⁶. А когда так; то понятно, что если при миропомазании западные удерживали в древности и возложение рук: то отнюдь не потому, будто почитали его существенною принадлежностью таинства сего, но потому, что видели в нем обряд, освященный примером апостолов – тем более, что очень хорошо понимали, что употребляемое ими руковозложение имеет место в самом действии помазания св. миром.

II. В творениях св. отцов Церкви и в постановлениях соборов вселенских есть прямые указания на то, что в древние времена помазывали св. миром не одно чело крещенных³⁹⁷. По чиноположению древних неправославных обществ, не отступивших от Православия в принятии и совершении Миропомазания, именно: яковитов, войтов и ариан, миропомазуется у крещенных также не одно чело³⁹⁸. А так как, по учению Церкви³⁹⁹, чрез Миропомазание сообщаются крещенным различные дары Святого Духа Божия (Иса. 11:2,3), необходимые для просвещения их в истинах Веры и возрастания в жизни по духу ее (Деян. 8:14, 17, сн. 19:6)⁴⁰⁰, а не один какой-нибудь из них; то, очевидно, приличнее запечатлевать миром не одну какую-нибудь часть тела у крещенного, но, по примеру Церкви православной, все главнейшие его части, как орудия всех сил и способностей души.

III. О словах, произносимых латинским епископом при миропомазании крещенных, известно, что – а) они не имеют за собою авторитета свящ. древности христианской⁴⁰¹, но вошли в употребление на Западе не ранее пятнадцатого века⁴⁰², и что – б) в них: α) выражение: «знаменую тебя крестным знамением» не имеет никакого отношения к внутреннему действию Миропомазания; β) выражение: «утверждаю тебя миром спасения» также не обозначает в точности сущности этого таинства⁴⁰³, а – γ) выражение: «во имя Отца и Сына и Святого Духа» в отношении к таинству, чрез которое сообщаются дары Духа Святого, не имеет особого, частного значения. Вообще же, присутствуя при совершении Миропомазания епископом латинским и слыша произносимые им слова: «знаменую тебя крестным знамением и утверждаю тебя миром спасения во имя Отца и Сына и Святого Духа», невольно приходишь к мысли, будто он совершает какое-нибудь другое священнодействие, а не запечатление крещенного дарами Духа Святого.

IV. Как ни стараются латины защитить обычай свой – ударять христиан по ланите во время помазания их св. миром⁴⁰⁴, несомненно известно, что о подобном обычае не упоминает никто не только из св. отцов и учителей Церкви, но и

из писателей латинских до времен Дуранда мандского⁴⁰⁵. Мураторий полагает, что обычай сей заимствовали латины с средневекового обычая – ударять в ланиту при посвящении в рыцари, в знак непоколебимого мужества, к которому они обязывались⁴⁰⁶; а это и показывает, какое достоинство имеет он в Христианстве, где наше сердце привыкло находить учреждения богоустановленные и святоотеческие, а не свои суемудренные, как бы они ни представлялись нам хорошими⁴⁰⁷.

Глава третья. О таинстве евхаристии

§ 148. Указание латинских отличий от прав. Церкви в Евхаристии

В таинстве Евхаристии латины отличаются от прав. Церкви учением – 1) о хлебе для него, 2) о преложении Даров на литургии⁴⁰⁸, 3) о причащении мирян и – 4) о причащении младенцев⁴⁰⁹.

Член 1. О хлебе для евхаристии

Вещь тайны тела Господа нашего Иисуса Христа есть хлеб от чистых пшеничных муки, водою простою естественною смешанный, и добре испеченный, квасный, непресоленный, свежий и чистый: вкус, сиест, смак свойственный имей и к ядению благоприятный и способный. Пресный бо хлеб, аще и пшеничный будет, в церкви святой восточной православно-кафолическою материею, сиест, самую вещь тела Христова никакоже быти может: темже никтоже над таковым да служит.

Служебник, лист. 279 на обор. Киев, 1851 г.

§ 149. Какой хлеб употребляют в Евхаристии латины?

По уставу латинскому, для Евхаристии нужно употреблять не квасный хлеб, но пресный, опресноки⁴¹⁰.

§ 150. Время появления его

Такой хлеб для сего таинства употребляли прежде всех еретики первого века евиониты⁴¹¹, а от евионитов, по всей вероятности, заимствовали его армяне, при католикосе Иоанне, в седьмом веке⁴¹². В седьмом же веке начали употреблять опресноки для Евхаристии в некоторых церквах испанских⁴¹³, в восьмом появились они в церквах английских⁴¹⁴. В девятом веке указывают их в церквах германских⁴¹⁵, а в одиннадцатом папа Лев IX († 1054 г.) утверждал, что на опресноках с незапамятных времен служат литургию и в Италии⁴¹⁶. При том же папе сделалось известным, что опресноки употребляются в Евхаристии почти по всему Западу⁴¹⁷. В этом пред лицом собора и императора Константина Мономаха обличал латин патриарх константинопольский Михаил Керулларий; а как употребление опресноков в Евхаристии несогласно ни с Свящ. Писанием, ни с Свящ. Преданием: то отцы собора провозгласили тогда латин отступниками от правоверия, нарушителями правил апостольских, соборных и отеческих, еретиками азимитами (опресночниками), и строго запретили православным присутствовать с ними при Богослужении⁴¹⁸. Но латины не устыдились сего, и продолжали служить литургию на опресноках, хотя употребление их в Евхаристии в одиннадцатом же веке осуждал и единоверный им пресвитер константский Бернольд⁴¹⁹. В пятнадцатом веке, на соборе флорентинском, они признали безразличным, на опресноках ли или же на квасном хлебе совершать Евхаристию⁴²⁰, а на соборе тридентском не касались уже сего предмета, почитая вопрос о хлебе для Евхаристии решенным.

§ 151. Основания оного – из Свящ. Писания

Спаситель, говорят латины, установил Евхаристию в первый день опресноков, после того как совершил с учениками своими ветхозаветную пасху, след. – на опресноках, которые надлежало тогда употреблять по предписанию закона иудейского⁴²¹.

§ 152. Опровержение их

И мы утверждаем, что Спаситель, прежде нежели установил Евхаристию, совершил с учениками своими ветхозаветную пасху⁴²²; но откуда известно, что это было в первый день опресноков? Закон повелевал иудеям праздновать пасху и потом вкушать опресноки с вечера четырнадцатого дня Нисана, так что первый день, с которого надлежало им употреблять опресноки был уже пятнадцатый день сего месяца (Исх. 12:6–8, 15, 16, 18, 19. Лев. 25:5–7). Между тем, Спаситель вкусил с учениками своими ветхозаветную пасху в тринадцатый день Нисана к вечеру⁴²³, почему и Евхаристию установил Он не в первый день опресноков, след. не на опресноках. Говорим: «Спаситель вкусил с учениками своими ветхозаветную пасху в тринадцатый день Нисана к вечеру». Ибо евангелист Иоанн – а) прямо говорит, что прежде праздника Пасхи (πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ Πάσχα)... вечера бывшей (Ин. 13:1, 2) и проч.; а пасхальный день, по обыкновенному счислению иудеев, начинался с вечера, и пасхальная вечеря открывала собою праздник (Лев. 23:5): след. вечеря Спасителя была в вечер, предшествовавший пасхальной вечери праздника, в тринадцатый день Нисана. б) Описывая вечерю сию, евангелист Иоанн свидетельствует, что когда Спаситель, по входе в Иуду сатаны, Сказал ему: друже, еже твориши, сотвори скоро, то некоторые из апостолов подумали, яко глаголет Иисус: купи, еже требуем на праздник (Ин. 13:27, 29): ясно, что тогда иудеи готовились только праздновать пасху, а самого праздника сего еще не было; ибо в иудейский пасхальный вечер ученики Спасителя, знавшие, что закон воспрещал делать, продавать и покупать что-нибудь в вечер сей (Лев. 23:7. Втор. 16:8. Неем. 13:15–19), не могли придти к мысли, будто Учитель и Господь их давал тогда Иуде какое-нибудь из сих поручений. в) Описывая приведение Спасителя на суд Пилата, евангелист Иоанн замечает, что судьи не внидоша тогда в преторе, да не осквернятся, но да ядят пасху (Ин. 18:28), то есть пасхальный агнец, который надлежало снедать вечером (Втор. 16:6–7. Слич. Числ. 33:3): а это было

уже на другой день после того, как Спаситель совершил вечерю, на которой установил Евхаристию. Наконец – г) изображая осуждение Спасителя на крестную смерть Пилатом, евангелист Иоанн повествует, что это случилось около шестого часа пятка пасхи (Ин. 19:14: *παρασκεβῆ του πασχα*), а пятком Пасхи был иудеев день (с 6 часа утра до 6 вечера), приговорительный к пасхе, в вечеру которого следовало совершать ее: каковым днем отнюдь не могла быть суббота, день покоя; а потом говорит, что иудеи в тот же пяток просили у Пилата дозволения снять распятых, и действительно сняли тело Спасителя (Ин. 19:31), без сомнения потому, что вечер пятка принадлежал у них субботе, и что след. они не могли сделать этого ни в вечер пятка сего, ни тем паче – на другой день, в субботу: бе бо велик день тоя субботы (Ин. 19:31)⁴²⁴. «Спаситель, говорим, установил Евхаристию не в первый день опресноков, след. не на опресноках». Евангелисты Матфей, Марк и Лука говорят, по-видимому, не в пользу настоящего положения⁴²⁵. Но не они же ли свидетельствуют, что на другой день после установления Евхаристии Спаситель был судим и осужден в полном собрании синедриона (Мф. 27:1, 2. Мк. 15:1. Лк. 22:66); что в то время, когда Он был на кресте среди двух злодеев, архиереи и книжники и старцы не только присутствовали на Голгофе, но и ругались над распятым Господом славы (Мф. 27:41. Мк. 19:31); что Иосиф купил плащаницу для обвития тела Господня (Мк. 15:46), а жены припасли ароматы и миро для помазания его (Лк. 23:56)? Все эти события такого рода, что иудеи никак не могли совершить их в первый день пасхи, в вечеру которого следовало им, по закону, употреблять опресноки (Лев. 23:7, Втор. 18:8. Неем. 13:15–19). Притом, по словам упомянутых евангелистов, в день в онже подобаше жрети пасху, ученики Спасителя только приступали к нему с вопросом, где приготовить пасху, а первый день опресноков начинался уже по совершении пасхи (Исх. 12:15, 16. Лев. 23:5–7)⁴²⁶. Посему, выражение одного из евангелистов тех: *прииде* же день опресноков надобно разуметь так: «*прииде* значит здесь приближался, был при дверях», а выражение прочих двух: в первый день опресночный – так: «в день, предшествовавший

празднику опресноков»⁴²⁷. «Спаситель, – припомним здесь слова Никиты Стифата и антиохийского патриарха Петра, – Спаситель вечерял с учениками в вечеру великого четвертка, который в 5534 году был в тринадцатый день луны первого месяца, Нисана, когда и опресноков не было, и не прекращалось еще употребление хлеба квасного. Опресноки назначены в законе на пятнадцатый день луны, а агнец закаляем был в четырнадцатый день вечером. Четырнадцатый день луны закон именует пасхою, а пятнадцатый первым днем опресноков и субботою. Если же Спаситель заклан и распят в четырнадцатый день луны – в пяток, а праздник опресноков был в субботу: то когда же, спрашивается, ел, Он опресноки? Когда предал и апостолам творить то же в новом завете?»⁴²⁸.

§ 153. Основания – из соображений разума

Нельзя говорить, что для Евхаристии приличнее употреблять опресноки, нежели хлеб квасный, а основание для сего приличия указывать в том, что пресный хлеб есть символ чистоты и истины (1Кор. 5:8), и потому приличнейшим образом обозначает как чистоту Господа Иисуса Христа, жремаго на олtare церковном во оставление грехов, так и чистоту душ, требуемую и от совершающих страшное таинство сие и от приступающих к нему⁴²⁹.

§ 154. Опровержение их

Как ни благовидна речь сия, но она совершенно неуместна после того, как несомненно, что – а) Спаситель совершил Евхаристию не на опресноках, а на хлебе квасном, что – б) св. апостолы не заповедали совершать ее на опресноках, и сами совершали ее на хлебе квасном (Деян. 2:42, 46; 20:7. 1Кор. 10:16, 11, 20–26, 26, 28)⁴³⁰, и что – в) с отменю обрядового закона иудейского опресноки совершенно потеряли свое значение (Деян. 15:23–29) и в древности не употреблялись в Церкви⁴³¹, но воспрещались ею⁴³². Приводить же в защиту опресноков слова апостола: да празднуем не в квасе ветсе, ни в квасе злобы и лукавства, но в безквасиих чистоты и истины (1Кор. 5:8) значит с намерением забывать, что св. Павел сказал так по поводу сближения пасхи иудейской с Иисусом Христом, пасхою новою, пожренною за нас, и потому не преминул сделать по сему случаю приличное назидание для христиан, а говорить что-нибудь в похвалу опресноков решительно не имел намерения⁴³³. Нам известно, что Спаситель уподобил некогда царствие Божие закваске (Лук. 13:21). Посему если бы кто из нас, защищая употребление в Евхаристии квасного хлеба, указал на эту притчу, то сие указание имело бы более силы, нежели доказательство латин, заимствуемое из приведенных слов апостола.

Член II. О преложении даров

Священник, освящая Дары, так должен мыслить, что самое существо хлеба и самое существо вина предлагается в существо истинного тела и крови Христовой действием Святого Духа, котораго (он) призывает в сие время для совершения сего таинства (Евхаристии) молитвою и словами: «низпосли Духа твоего Святого на ны и на подлежащие Дары сии, и сотвори убо хлеб сей честное тело Христа твоего, а еже в чаши сей честную крове Христа твоего, преложив Духом твоим Святым. После сих слов немедленно бывает пресуществление: хлеб пременяется в истинное тело Христово, а вино – в истинную кровь; остаются только виды их, представляющиеся взору.

Прав. исповед. ч. 1, отв. на вопр. 107, стр. 82. Спб. 1840 г.

§ 155. Сущность латинского учения о преложении Даров

О преложении хлеба и вина в тело и кровь Спасителя латины учат, что оно совершается на литургии только словами Его, изреченными при установлении Евхаристии: сие есть тело Мое, сия есть кровь Моя⁴³⁴.

§ 156. Время появления и судьба его

С какого именно времени образовалось у них такое учение, не совсем известно. Судя по тому, что молитва, которою священнослужитель призывал, для преложения Даров, Духа Святого, исключена из литургии западной, особенно галльской, около одиннадцатого века⁴³⁵, полагаем, что оно появилось у них не ранее сего именно века. В четырнадцатом веке оно принято было всем уже Западом⁴³⁶, а в пятнадцатом, на соборе флорентинском, высказано было латинами, как учение Церкви вселенской, и, к сожалению, принято было православными, пожертвовав много желавшими сохранить хотя что-нибудь из свято-отеческого учения⁴³⁷. На этом же, впрочем, соборе отступники от учения вселенской Церкви о преложении Даров встретили обличение со стороны непреклонных защитников православной Веры, особенно святителя ефесского Марка, преимущественно стоявшего за нее; а митрополит киевский Исидор, введший у нас латинское учение о сем и потому повелевавший воздавать Дарам боголепное поклонение, как телу и крови Спасителя, во время произнесения над ними слов Его был выгнан из России великим князем Василием Васильевичем⁴³⁸. Вследствие сего, флорентийская уния (1439 г.) не оказала значительного влияния на учение православных о предмете, нами обозреваемом. Уния брестская (1596 г.) успела в этом случае гораздо более. В семнадцатом веке латинское учение о преложении Даров, появившись в православной России как на юге⁴³⁹, так на севере⁴⁴⁰, высказано было в виде всегдашнего верования Церкви вселенской⁴⁴¹. Но так как Церковь сия ничего такого никогда не исповедывала и не проповедывала, то ученые греки братья Лихуды, жившие тогда в отечестве нашем, и словом и писанием⁴⁴², с ревностью восстали против него⁴⁴³, а «поелику оно возникло первоначально на юге России⁴⁴⁴, куда занесено было некоторыми из православных от латин⁴⁴⁵, и произвело такой соблазн, что не токмо мужие и жены, но и дети везде друг с другом в схождениях, в беседах, на пиршествах, на

торжищах и где-либо случится кто друг со другом, в яковом
любо месте, временно и безвременно начали испытословить,
како пресуществляется хлеб и вино в тело и кровь Христову и в
кое время и киими словесы»⁴⁴⁶: то патриарх всероссийский
Иоаким⁴⁴⁷ вошел посему в сношение с киевским митрополитом
Гедеоном, с черниговским архиепископом Лазарем
Барановичем и с первосвященниками восточными⁴⁴⁸. Полученные
им от Гедеоны и Лазаря удостоверительные листы, в коих
излагалось православное учение о спорном предмете и
отвергалось учение о нем латин, равно как и присланное
восточными патриархами собрание свидетельств из предания
апостольского, подтверждавших православное же учение о
преложении Даров, произвели то, что в 1689 году составилсЯ в
Москве собор, который защитников латинского учения о сем
предал анафеме, а сочинения их определил сожечь, главного
же предводителя их, Медведева, присудил к тяжкому
заточению⁴⁴⁹. Преемник Иоакима Адриан, при котором спор о
преложении Даров продолжался еще, также обращался по
поводу его к восточным патриархам; а когда получил от них⁴⁵⁰
соборный ответ о пресуществлении святейшей тайны
Евхаристии⁴⁵¹, в оправдание православного учения о ней⁴⁵²: то
подтвердил все, что сделано было предшественником его по
делу рассеивавших противное учение, православное же
исповедание о преложении Даров на литургии включил в чин
Православия и в архиерейскую присягу⁴⁵³. При таких мерах,
латинское учение о сем, обличенное у нас в самом начале
появления своего, по необходимости исчезло⁴⁵⁴, но латины, от
которых оно занесено было к нам, содержат его за догмат.

§ 157. Происхождение его

Что же послужило для латин поводом к принятию, усвоению и возведению сего учения на степень догмата, нельзя сказать определенно. Обращаясь к древним отцам и писателям западным, находим, что они как нельзя яснее высказывали содержимое ныне православною Церковью учение о преложении Даров. Так, Опат милевитский, обличая донатистов, говорил к ним: «Есть ли что святотатственнее, как ломка, оскабливание и уничтожение алтарей, в которых и вы некогда священнодействовали, где призывается Бог всемогущий, где нисходит Дух Святой в следствие призвания (postulatus)?»⁴⁵⁵. Бл. Иероним учил, что преимущественная обязанность священников состоит в том, чтобы совершать таинство тела и крови Христовой молитвою⁴⁵⁶, и что молитва в сем случае необходима⁴⁵⁷, а бл. Августин рассуждал: «Телом и кровию Христовою мы называем собственно то, что, заимствовав от плодов земли и освятив таинственную молитвою, благочестно приемлем ко спасению душ в память страдания Господня за нас, что, будучи по видимому образу своему делом рук человеческих, освящается в великое таинство не иначе, как только невидимым действием Святого Духа⁴⁵⁸. При совершении таин мы прошения возносим в то время, когда еще не благословлено находящееся на трапезе Господней; а моления тогда, когда оно благословляется и освящается и отделяется для раздаяния»⁴⁵⁹. Если впрочем припомним, что у некоторых из древних св. отцев и писателей Церкви есть не совсем определенные изречения о преложении Даров⁴⁶⁰, и что латинское учение о сем утвердилось на Западе в то время, когда из уважения к Аристотелю-язычнику жертвовали там Верою Христовою: то справедливо можем думать, что поводом к принятию и усвоению сего учения послужило для латин недальновидное соображение разума, не хотевшего остаться в послушании веры.

§ 158. Основания оного – из Свящ. Писания

В наше время, что бы оправдать учение свое о преложении Даров, латины говорят прежде всего, что на тайной Вечери Спаситель преложил хлеб и вино в тело и кровь свою, когда сказал: сие есть тело Мое, сия есть кровь Моя (Мф. 26:26, 28. Мк. 14:22, 24. Лк. 22:19, 20. 1Кор. 11:24, 25).

§ 159. Опровержение их

Но говорят они так вопреки Свящ. Преданию и Свящ. Писанию. Божественная служба, на которой хлеб и вино прелагаются в тело и кровь Спасителя, ведет начало свое от апостолов, Его учеников. След. таинственный порядок Вечери Господней, образца ее, должно изъяснять не иначе, как по преданию апостольскому, которое уверяет нас, что хлеб и вино преложены уже были в тело и кровь Спасителя, когда Он преподал их ученикам своим, говоря: примите, ядите... пейте от нея... и проч.⁴⁶¹ Такое верование не только не противоречит, как утверждают латины, повествованиям апостольским о Вечери Господней, но, напротив подтверждается ими. Св. апостолы в таких чертах изображают установление Евхаристии: ядущим же им, прием Иисус хлеб и благодарив, и благословив, преломи, и даяше учеником, и рече: примите, ядите: сие есть тело Мое. И прием такожде чашу по вечери, рече: пейте от нея вси: сия бо есть кровь Моя новаго завета, яже за многия изливаема во оставление грехов (Мф. 26:26–28. Мк. 14:22–24. Лк. 22:19–20. 1Кор. 11:23–25). Отсюда видно, что на тайной Вечери раздаянию хлеба и вина предшествовала благодарственная молитва к Отцу небесному и благословение их, а слова: сие есть тело Мое, сия есть кровь Моя изречены Спасителем уже по благодарении и благословении их, след. по преложении в тело и кровь Его. Законно ли, посему, почитать тайно-совершительными слова, сии когда они были простым оглашением апостолов, введением их в таинство Евхаристии⁴⁶², а самое таинство сие совершено на тайной Вечери молитвою и благословением Спасителя⁴⁶³. Сие последнее и внушает св. ап. Павел, когда называет евхаристическую чашу чашею благословения (1Кор. 10:16). То же самое внушает и св. евангелист Марк, когда повествует, что слова: сия есть кровь Моя новаго завета, за многи изливаема, изрек Спаситель о чаше уже после того, как вси ученики пиша от нея (Мк. 14:23, 24)⁴⁶⁴.

§ 160. Основания – из Свящ. Предания

Нельзя говорить, будто св. отцы и писатели Церкви⁴⁶⁵, учат, что хлеб и вино предлагаются на литургии в тело и кровь Спасителя именно словами Его: сие есть тело Мое, сия есть кровь Моя⁴⁶⁶.

§ 161. Опровержение их

Тертуллиан пишет: «(Господь Иисус Христос), приняв хлеб и раздробив ученикам, сотворил его телом своим, говоря: сие есть тело Мое»?⁴⁶⁷ Но мы знаем из слова Божия, что на тайной Вечери Спаситель сначала благодари Отцу небесному, потом благослови подлежащие хлеб и вино, а после сего уже даде их ученикам своим, глаголя: сие есть тело Мое, сия есть кровь Моя. Знал это и Тертуллиан, утверждавший, что Евхаристия священнодействуется благодарением или молитвою⁴⁶⁸. След. когда говорил он упомянутые слова, то вовсе не имел в виду определить, когда именно прелагаются св. Дары на литургии, но хотел только передать веру свою в то, что Господь установил Евхаристию в то время, когда говорил ученикам своим: сие есть тело мое, – на тайной Вечери. Св. Ириней рассуждает: «Если растворенное в чаше и преломляемый хлеб, воспринимая в себя Слово Божие, становятся в Евхаристии плотию и кровию Христовою, от которых питается и укрепляется естество нашей плоти: то как можно утверждать, чтобы плоть, питающаяся плотию и кровию Христа и соделавшаяся членом (μελος) Его, не была причастна дара Божия, то есть жизни вечной? Как виноградная лоза, зарытая в землю, в свое время приносит плод; как зерно пшеницы, брошенное в землю и истлевшее там, дает обильный плод при содействии Духа Божия, все содержащего (а тот и другой плод, по действию премудрости Божией, обращается потом в употребление человека, и, когда примет в себя наитие Слова Божия, делается Евхаристиєю, то есть плотию и кровию Христовою): так и наши тела, питавшиеся оною Евхаристиєю, несмотря на то, что преданы будут земле и истлеют в ней, воскреснут в свое время, когда Слово Божие дарует им воскресение во славу Бога и Отца». Так рассуждает св. Ириней в приводимом латинами месте⁴⁶⁹; но тот же св. отец в другом месте рассуждает так: «Как (еретики) могут признавать, что хлеб, над которым совершено благодарение, есть тело Господа, а чаша – кровь Его, если не признают, что Он – Сын Творца мира, т. е. Слово Его, чрез которое древо плод

приносит, и текут воды, и земля дает сначала траву, потом же клас, а наконец, пшеницу в класе? Как они говорят и то, что плоть, питающаяся телом Господа и кровию Его, должна остаться в нетлении и не быть причастною жизни? Пусть они или переменяют свои мысли, или перестанут приносить бескровную жертву. Напротив, наши мысли сообразны с Евхаристиею и Евхаристия подкрепляет их. Ибо мы приносим Ему то, что Его же, согласно признавая и исповедуя при этом общение плоти и духа. Как взятый от земли хлеб, после призвания на него Бога, делается уже не обыкновенным хлебом, а Евхаристиею, состоящею из земного и небесного: так и наши тела, причащающиеся Евхаристии, не причастны уже тлению, но имеют в себе залог воскресения в вечность»⁴⁷⁰. Отсюда и видно, что под наитием Слова Божия, чрез которое хлеб и вино делаются Евхаристиею, св. Ириней понимает собственно всемогущую силу Спасителя, действующую в сем таинстве. Так надобно разуметь и св. Амвросия медиоланского и древнего писателя сочинения о таинствах, которые утверждают, что Евхаристия совершается словом или словами или глаголом Христовым, который, как глагол Бога всемогущего, иже рече, и быша, повеле, и создашася (Пс. 148:5), в силах переменить сущее в то, чем оно не было, когда из не сущего сотворил сущее; ибо – а) в указываемых латинами местах⁴⁷¹ оба они не о том рассуждают, когда хлеб и вино прелагаются на литургии в тело и кровь Христову, но стараются объяснить самую возможность сего преложения; а – б) первый в другом месте говорит: «Мы всякий раз возвещаем смерть Господню, когда принимаем тайны, которые преобразуются в тело и кровь, таинством священной молитвы»⁴⁷², а последний вскоре после указываемых латинами слов приводит самую молитву, которою в его время призывался Дух Святой для преложения Даров на литургии⁴⁷³.

II. Не иначе должно разуметь и св. Златоуста, у которого читаем: «Священник говорит: сие есть тело Мое. Слова сии переменяют предложенное»⁴⁷⁴. Ибо – а) слова эти в целом составе речи читаются так: «Христос и теперь пред нами; кто учреждал оную трапезу (Евхаристию на тайной Вечери), тот же

и ныне учреждает и сию (Евхаристию на литургии). Ибо не человек это делает, что предложенное становится телом и кровию Христовою: но Сам сей распятый за нас Христос. Священник, нося Его образ, стоит и произносит слова: действует же сила и благодать Божия. Он говорит: сие есть тело Мое. Слова сии переменяют предложенное. Как оные слова: раститесь и множитесь и наполняйте землю (Быт. 1:28), однажды произнесенные, во всякое время дают природе нашей способность к деторождению: так и сии слова, однажды изреченные, на каждой трапезе в церквах, от того и до сего времени и до самого Его пришествия делают жертву совершенную»⁴⁷⁵. Не очевидно ли, что настоящая речь св. Златоуста имеет следующий смысл: «Спаситель, сказав ученикам своим: приидите, ядите, сие есть тело Мое и проч., и заповедав им творить то же самое, что сотворил Он пред ними на тайной Вечери, даровал им и власть прелагать хлеб и вино в Его тело и кровь, так что собственные Его слова: сие есть тело Мое, сия есть кровь Моя служат несомненною порукою в том, что установленное и совершенное Им таинство Евхаристии доныне действуется? Некогда сказано было прародителям нашим: раститесь и множитесь и проч., и слова эти доныне исполняются неложно. Так точно и слова: сие есть тело Мое, сия есть кровь Моя доселе остаются и до скончания века пребудут не лживыми, повторяясь в церквах священнослужителями над хлебом и вином: ибо Он сам невидимо прелагает их в Свое тело и кровь». Так научает нас разуместь это сам св. Златоуст, когда пишет в другом месте: «Действия сего таинства (Евхаристии) совершаются не человеческою силою. Тот, кто совершил сии действия на оной Вечери, и ныне совершает их. Мы занимаем место служителей, а освящает и претворяет дары сам Христос... Сия трапеза есть та же самая, которую предложил Христос, и ничем не менее той. Нельзя сказать, что ту устрояет Христос, а сию человек, но ту и другую сам Христос»⁴⁷⁶. А что св. Златоуст и в мысли не имел учить о преложении Даров согласно с латинами, это видно из того, что – а) в прочих местах, где только касается он сего предмета, излагается у него такое же учение, какое содержит

Церковь православная. Таково напр. место, в котором обличает он неблагоговейно присутствовавших в церкви: «О человек! Что ты делаешь? Когда священник стоит пред трапезою, и, воздевая руки к небу, призывает Духа Святого, чтобы Он снизшел и прикоснулся к предлежащим Дарам, тогда великая тишина, тогда великое молчание. А когда Дух дает благодать, когда снисходит, когда прикасается к предлежащим Дарам, когда ты видишь Агнца закланного и приготовленного, тогда ты заводишь шум, тогда беспорядок, тогда спор, тогда брань!»⁴⁷⁷. б) Св. Златоуст, ревностно заботясь о пасении овец стада Христова и вместе взирая на дебелость природы их, учредил в свое время сокращенную литургию⁴⁷⁸, которая доныне довершается в Церкви православной. Но в этой литургии после слов Спасителя есть молитва для призвания Духа Святого на предложенные Дары. Она читается так: «Еще приносим ти (Боже) словесную сию и бескровную службу, и просим, и молим, и милися деем, низпосли Духа твоего Святого на ны и на предлежащие дары сия, и сотвори убо хлеб сей честное тело Христа твоего, а еже в чаши сей честную кровь Христа твоего, преложив Духом твоим Святым»⁴⁷⁹. К чему же, спрашивается, поместил св. отец молитву сию в литургии своей, если бы верил, что Дары прелагаются словами Спасителя, изреченными при установлении Евхаристии? И как осмелился бы он поместить ее в сей литургии, если в его время Церковь вселенская не верила и не учила о сем так, как ныне верит и учит Церковь православная? Наконец – в) кто мог и может совершенно верно разуместь св. Златоуста, как не ученики Его? Между тем о преложении Даров они учат именно так, как мы изъясняем его. Так св. Прокл, архиепископ константинопольский, пишет: «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 продолжительными песнопениями. Таковыми-то молитвами они испрашивали нашествия Святого Духа, дабы божественным Его явлением явить и показать предложенные в священнодействии

хлеб и вино, с водою соединенное, самым телом и кровию Спасителя нашего Иисуса Христа, что таким же образом совершается и поныне, и будет совершаться до скончания века»⁴⁸⁰. Преподобный Нил синайский рассуждает: «Из папироса и клея приготовленная бумага называется простою бумагою, а когда примет на себя царскую подпись, тогда, как известно, именуется как бы священною. Так разумеи и о божественных таинствах. До произнесения слов иереем и до сошествия Святого Духа предлагаемое есть простой хлеб и обыкновенное вино: после же страшных оных призываний и по снисхождению достойного, 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»⁴⁸¹.

III. Что касается другого места, указываемого латинами из творений св. Златоуста, равно как и мест из творений св. Иустина мученика, св. Епифания, св. Василия великого, св. Григория нисского, св. Иоанна дамаскина и бл. Феофилакта болгарского; то, чтобы видеть, содержится ли в них латинское учение о преложении Даров, следует только прочитать их в целом составе речи. «Мы приемлем (Евхаристию), – говорит св. Иустин, – не так, как простой хлеб, и не так, как простое питье: но, каким образом Иисус Христос, Спаситель наш, воплотившись Словом Божиим, имел для спасения нашего и плоть и кровь, таким же образом научены мы, что и пища сия, над которою произнесено благодарение молитвою Слова Его, по пременению питающая нашу плоть и кровь, есть плоть и кровь одного воплотившегося Иисуса Христа. Ибо Апостолы в писаниях своих, которые называются Евангелиями, предали, что Иисус дал им такую заповедь: взяв хлеб и благодарив, Он сказал: сие творите в Мое воспоминание; сие есть тело Мое. Таким же образом взяв чашу и благодарив, сказал: сие есть кровь Моя, и подал им одним... После того мы между собою всегда делаем воспоминание сего. В так называемый день солнца (Воскресение) бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам и селам, и читаются, пока можно, писания

апостолов или пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещевает последовать тем прекрасным правилам. После того все вообще встаем и воссылаем молитвы. Когда же окончим молитву, тогда, как сказали мы выше, приносится хлеб и вино и вода, и предстоятель также возсылает молитвы и благодарения, сколько он может. Народ возглашает аминь, и бывает раздаяние каждому и приобщение Даров, над коими совершенно благодарение, и к небывшим посылаются чрез диаконов»⁴⁸². «С каким же страхом, – читаем у св. Василия великого, – с какою несомненностию и с каким расположением должны мы приобщаться тела и крови Христовых? Ответ: страху учит нас Апостол говоря: ядый и пияй недостойне суд себе яст и пьет (1Кор. 11:29). А несомненность производит вера и в слова Господа, сказавшего: сие есть тело Мое, еже за вы даемо: сие творите в Мое воспоминание (Лк. 22:19)»⁴⁸³. «Справедливо веруем, – учит св. Григорий нисский, – что и ныне хлеб, освящаемый Словом Божиим, претворяется в тело Бога Слова... Сей хлеб, как говорит апостол, освящается словом Божиим и молитвою (1Тим. 4:5), не так, чтобы чрез вкушение становился телом Слова, но внезапно претворяется в тело Словом, как сказано Словом: сие есть тело Мое»⁴⁸⁴. «Спаситель, – исповедует св. Епифаний, – по Вечери прием хлеб в руки свои, как читается в Евангелии, и благодарив, сказал: сие есть тело Мое»⁴⁸⁵, и никто не сомневается в истине Сих слов Его; а кто не верит в истину сказанного Им, тот отпал от благодати и спасения»⁴⁸⁶. «Кто почитает священника, тот будет почитать и Бога; а кто стал презирать священника, тот постепенно дойдет когда-нибудь и до оскорбления Бога. Иже вас приемлет, сказал Господь, мене приемлет (Мф. 10:40.); священникам Его, сказано в другом месте, воздавай честь (Числ. 18:8). Хотя бы священник был нечестив, но Бог, видя, что ты из благоговения к Нему почитаешь даже недостойного чести, сам воздаст тебе награду... Разве ты не знаешь, что такое – священник? Он – ангел Господа. Разве свое говорит он? Если ты его призираешь, то презираешь не его, а рукоположившего его Бога. А откуда, скажешь, известно, что Бог рукоположил его?

– Но, если ты не имеешь убеждения в этом, то суетна твоя надежда; ибо, если Бог ничего не совершает чрез него, то ты ни крещения не имеешь, ни таин не причащаешься, ни благословений не получаешь, и следовательно ты не христианин. Как, скажешь, неужели Бог рукополагает всех, даже и недостойных? Всех Бог не рукополагает, но чрез всех сам Он действует, – хотя бы они были и недостойными, – для спасения народа. Если для народа Он говорил чрез ослицу и Валаама, человека нечестивого (Числ. гл. 22), то тем более чрез священника. Чего не делает Бог для нашего спасения? Чего не изрекает? Чрез кого не действует? Если Он действовал чрез Иуду и чрез тех пророков, которым говорит: не вем вас, отыдите от Мене делающие беззаконие (Лк. 13:27. Мф. 7:23), и которые изгоняли злых духов, то тем более будет действовать чрез священников. (Священник) нехорош? Но, скажи мне, что из этого? И хороший разве сам сообщает тебе великие блага? Нет; все совершается по твоей вере. И праведный не принесет тебе никакой пользы, если ты – неверующий; и нечестивый нисколько не повредит тебе, если ты – верующий. Бог действовал и чрез волов при кивоте, когда хотел спасти народ свой (1 Цар. гл. 6). Разве жизнь священника, или добродетель его может совершить что-нибудь подобное? Дары Божии не таковы, чтобы они зависели от священнической добродетели; все происходит от благодати; дело священника – только отверзать уста, а все совершает Бог; священник же исполняет только видимые действия. Вспомни, какое расстояние между Иоанном и Иисусом Христом; послушай, что говорит сам Иоанн: аз требую тобою креститься (Мф. 3:14), и еще: несь аз достоин, да отрешу ремень сапогу его (Ин. 1:27): и однако, несмотря на такое расстояние, при крещении от него, на Иисуса сошел Дух, которого не имел Иоанн. Для чего же так было? Дабы ты знал, что священник совершает только видимые действия. Нет ни одного человека, который отстоял бы от другого так далеко, как Иоанн от Иисуса; и однако Дух сошел на Него при крещении от Иоанна, дабы ты знал, что все устрояет Бог, что все совершает Бог. Я хочу сказать нечто дивное, но вы не изумляйтесь и не смущайтесь. Что же такое? Приношение (в Евхаристии) одно и

то же, кто бы ни совершал его – Павел, или Петр; оно то же самое, которое Христос преподавал ученикам своим; то же самое и ныне совершают священники; это нисколько не ниже того; ибо и это не люди освящают, а сам Бог, освятивший его и тогда. Как слова, произносимые ныне священником, суть те же самые, которые изрек Господь; так и приношение есть то же самое... И это приношение есть тело (Христово) так же, как и то; а кто думает, что оно ниже того, тот не знает, что Христос и ныне присутствует и ныне действует»⁴⁸⁷. «Ужели, – богословствует св. Иоанн дамаскин, – ужели (Бог Слово) не может хлеб соделать своим телом, а вино и воду – своею кровию? Он сказал в начале: да произрастит земля былие травное (Быт. 1:11) и земля, возбуждаемая и укрепляемая Божиим повелением, будучи даже донныне орошаема дождем, производить свои прозябения. Так и здесь Бог сказал: сие есть тело Мое, сия есть кровь Моя: сие творите в Мое воспоминание, и по Его всесильному повелению так бывает и будет до того времени, когда придет: ибо так сказано: дондеже приидет (1Кор. 11:26). И для сего нового делания, чрез призывание, делается дождем осеняющая сила Святого Духа. Ибо как Бог все, что ни сотворил, сотворил действием Святого Духа: так и ныне действием Святого Духа совершается то, что превышает естество, и чего нельзя постигнуть, разве одною только верою. Како будет сие, говорит святая Дева, идеже мужа не знаю? – Дух Святый найдет на тя, и сила Вышнего осенит тя (Лк. 1:34, 35), – отвечает Ей архангел Гавриил. И ныне, если ты спрашиваешь: каким образом хлеб делается телом Христовым, а вода и вино – кровию Христовою? – отвечаю тебе и я: Дух Святой нисходит и совершает то, что превыше слова и разумения... Сие тело сеть истинно соединенное с божеством, 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 Святым Духом так же, как Господь от святой Богородицы составил себе и в себе плоть Духом Святым... При сем можно еще сказать и то, что как хлеб чрез ядение, а вино и вода чрез питье

естественным образом прелагаются (μεταβαλλοῦται) в тело и кровь ядущего и пьющего, и делаются не другим телом, отличным от прежнего его тела: так и хлеб предложения, вино и вода, чрез призывание и наитие Святого Духа, сверхъестественно претворяются (υπερφύει μεταποιῶνται) в тело и кровь Христову, и составляют не два тела, но одно и то же»⁴⁸⁸. «Внемли, – поучает бл. Феофилакт: – хлеб, ядомый нами в тайнах, не образ есть плоти Господней, но самая плоть Господня; ибо не сказал Господь: хлеб, его же Аз дам, есть образ плоти, но: плоть Моя есть (Ин. 6:51). Хлеб сей претворяется в плоть Господню неизреченными словами чрез таинственное благословение и наитие Святого Духа, и никто не сомневайся почитать его плотию Господнею»⁴⁸⁹.

§ 162. Основания – из соображений разума

Молиться об освящении Даров по произнесении над ними слов Спасителя значит, говорят латины, уничижать слова сии, предпочитать им слова человеческие, полагаться более на себя, а не на Бога, и поставлять таинство, в которое надобно верить несомненно, в зависимости от сомнительного дела, какова молитва человеческая⁴⁹⁰.

§ 163. Опровержение их

I. Положим, что слова Спасителя, как слова Бога во плоти, имеют силу слова творческого. Но силу творческого же слова имеют и следующие напр. слова: раститесь и множитесь (Быт. 1:28). При всем том, после сих слов для размножения рода нашего нужен еще брак, без которого не возможно нам распространяться. Но уничижаются ли слова сии тем, что после них мы почитаем необходимым для размножения своего брак, а затем и молимся еще о самом браке? Не выражается ли сим правая вера наша в то, что творческое слово есть причина размножения рода человеческого чрез брак? Как же уничижаются слова Господни, изреченные при установлении Евхаристии, когда по произнесении их мы еще молимся о преложении Даров и тем свидетельствуем, что таинство сие совершается в силу слов Господних чрез молитву священнослужащего? Мы верим, что смерть Христова есть единственное средство, принесшее в мир отпущение грехов; но знаем и то, что после нее нужны еще и вера, и покаяние, и исповедание, и молитва священников, и что человек не может разрешиться от грехов, если этому не будут предшествовать сии действия. Ужели же уничижаем мы смерть Христову, когда думаем, что недостаточно будет совершенное ею, если не привнесем того, что нужно и с нашей стороны? Очевидно, нет. След. несправедливо осуждают нас латины за то, что после слов Спасителя молимся об освящении Даров.

II. Кто из православных верил и учил когда-нибудь, будто молитва, которою призываем мы Духа Святого для преложения Даров на литургии, сама по себе имеет такую силу, чтобы таинодействие это совершалось ею? Никто и никогда. Напротив, они всегда исповедывали, что в Евхаристии хлеб и вино соделываются телом и кровию Христовою потому, что сам Христос чрез Церковь свою дает избранным лицам право делать сие, так что всякий другой, не призванный Им в строителя тайн Божиих, никогда не соделает сего, какую бы ни дерзнул произнести молитву, а кто от Него призван в звание

это, тот всегда соделает сие, не потому, будто молитва его сама по себе действенна в сем случае, но потому, что она законна, потому, что исходит от лица, которое от самого Господа имеет право совершать таинства и, в частности, прелагать хлеб и вино в тело и кровь Его⁴⁹¹.

III. Потому-то и молимся мы об освящении Даров, что в соделании их телом и кровию Спасителя несколько не полагаемся на себя, но на единого Бога, виновника таинств. На это указывает самая молитва наша о сем: ибо, вознося ее к Отцу небесному, мы свидетельствуем сим, что не надеемся сами по себе соделать Евхаристию. Не наше, выражаем мы ею, не наше это дело, не нашей силы; Ты только, Господи, можешь, на Тебя все возлагаем, Тебя призываем. «Тя просим, и молим, и милися деем, низпосли Духа твоего Святаго на ны и на подлежащие Дары сия, и сотвори убо хлеб сей, честное тело Христа твоего, аминь, а еже в чаши сей честную кровь Христа твоего, аминь, преложив Духом твоим Святым, аминь»⁴⁹². «Мы грешнии и недостойнии раби твои, сподобльшиися служити святому твоему жертвеннику не ради правд наших, не бо сотворихом что благо на земли, но ради малости твоя и щедрот твоих, яже изливал еси богато на ны, дерзающе приближаемся святому твоему жертвеннику, и предложше вместообразная святаго тела и крове Христа твоего, тебе молимся и тебе призываем, Святе святых, благоволением твоея благодати, приити Духу твоему Святому на ны и на подлежащия Дары сия и благословити, и освятити, и показати хлеб убо сей, самое честное тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, аминь, чашу же сию, самую честную кровь Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, аминь, излианную за мирский живот, преложив Духом твоим Святым, аминь, аминь, аминь»⁴⁹³.

IV. Мы вполне уверены, что Спаситель, даровав священнослужителям право прелагать Дары в тело и кровь Его на литургии, всегда готов даровать им благодать сию. Для того и пришел Он на землю и принес себя в жертву за мир, чтобы предложить нам Евхаристию; потому и говорил Он, что возжелал сей пасхи (Лк. 22:15), что намеревался тогда

преподать пасху истинную; потому и повелел: сие творите в Мое воспоминание, что хотел, чтобы мы всегда священнодействовали ее, дондеже приидет Он. Какое же после сего сомнение касательно просимого могут иметь молящиеся, если, с одной стороны, они надеются получить то, о чем просят, и если, с другой, Могущий даровать оное желает даровать? Таковы и все наши св. таинства. Так и святое миро имеет совершительную и освящающую силу потому, что священнодействуется молитвою епископов. Таким же образом чрез молитву священнодействуется рукоположение диакона, священника и епископа; ибо говорится: «Помолимся о нем, да приидет на него благодать всесвятаго Духа». Точно также и прощение грехов кающимся даруется и брачный союз освящается чрез молитву священническую. Молитвою же священников совершается и таинство Елеосвящения, согласно с апостольским словом: болит ли кто в вас, да призовет пресвитеры церковные, и да молитву сотворят над ним, помазавше его елем во имя Господне, и молитва веры спасет болящего, и воздвигнет его Господь, и аще грехи сотворил есть, отпустятся ему (Иак. 5:14,15). Посему, если от молитв священнослужительских отнять несомнительную действенность в совершении таинств, то нужно уничтожить все Христианство.

V. Самая молитва, произносимая нами при освящении Даров, положена на литургии не в соответствие словам Господним, изреченным при раздаянии видов Евхаристии апостолам, но благодарению, вознесенному Спасителем к Отцу небесному над хлебом и вином на тайной Вечери⁴⁹⁴. Посему и сравнивать ее нужно не с словами теми, но с благодарением сим⁴⁹⁵. Какое же это благодарение? Ни в евангелиях, ни в посланиях апостольских оно не записано; а св. отцы и писатели Церкви также предают только то, что на тайной Вечери Спаситель преложил хлеб и вино в свое тело и кровь благодарением или молитвою⁴⁹⁶. Как же, после сего, могла дойти до нас молитва сия, если не по преданию апостольскому? Св. апостолы, священнодействовавшие Евхаристию молитвою⁴⁹⁷, и предали молитву сию преемникам своим⁴⁹⁸, а Церковь православная, наследовав предание сие,

доныне хранит его свято и ненарушимо, веруя «о совершении святые тайны, яко не словесы токмо Христовыми, яже начало суть и основание, но Духа Святого действием в молитве к Богу Отцу претворяется хлеб и вино в тело и кровь Христову»⁴⁹⁹.

VI. Следы такой веры и предания сохранились и в латинской литургии. Но нынешнему чину ее, после слов Спасителя священнослужущий, вспомняв страдание, воскресение и вознесение Его, принеся Дары Богу Отцу и помолившись о милостивом призрении на них и приятии их, как жертв Авеля, Авраама и Мелхиседека, умиленно просит, чтобы Отец небесный повелел вознестися им в пренебесный олтарь, пред Его божеское величие, руками святого Ангела Его, и потом изображает над ними, при наименовании тела и крови Христовой, крестное знамение. Но – а) если Дары прелагаются в тело и кровь Спасителя словами Его, изреченными при установлении Евхаристии; то с чем сообразно после слов сих благословлять Дары, когда они сами тогда служат источником благословений небесных? А – б) молитвою о вознесении Даров в пренебесный олтарь латины просят Отца небесного о преложении их или местном, от земли на небо, или каком-то особенном, в нечто лучшее и высшее. Если здесь разумеется первое; то какая польза молиться о взятии от нас святыни, когда веруем, что она у нас и с нами пребывает, и когда это и значит, что Христос пребывает с нами до скончания века? И если она – тело и кровь Христова; то как она не пренебесная и как ей вознестись руками обыкновенного ангела, когда она выше всякого начала и власти и силы и всякого имени, именуемого под небесем? Если же латины молятся о преложении Даров особенном, в нечто лучшее и высшее; то нельзя не удивляться, как можно молиться о сем, – признавать, что Дары суть самое тело и самая кровь Спасителя и в то же время думать, что они придут в лучшее и святейшее состояние! Нет, если необходимо еще благословлять⁵⁰⁰ Дары по произнесении над ними слов Спасителя и молиться о вознесении их руками Ангела⁵⁰¹ в олтарь⁵⁰² пренебесный⁵⁰³; то это служит явным указанием на то, что они еще не получили освящения с небеси, чтобы быть телом и кровию Спасителя на земле.

Член III. О причащении мирян

Причащаться сему таинству (Евхаристии) как духовные, так и мирские люди должны под обоими видами хлеба и вина.

Прав. исповед. ч. 1, отв. на вопр. 107, стр. 83. Спб. 1840 г.

§ 164. Указание латинского учения о причащении мирян

По учению латин, таинству Евхаристии под обоими видами должны причащаться только священнослужители⁵⁰⁴, а мирян, говорят они, должно причащать только под одним видом⁵⁰⁵.

§ 165. Время появления его

По свидетельству истории христианских древностей, обычай причащать под одним видом существовал у еретиков третьего века енкратитов, которые под предлогом воздержания вовсе не употребляли в Евхаристии вина⁵⁰⁶, а потом у еретиков четвертого века манихеев, которые почитали вино произведением темной силы и потому уклонялись от причащения св. крови⁵⁰⁷. В пятом веке некоторые из православных пастырей западных начали причащать мирян под видом хлеба, напоенного вином; но такое причащение тогда же обличено было, как не согласное с современным обычаем причащать всякого каждым видом таинства отдельно⁵⁰⁸. В седьмом веке причащение сие снова появилось на Западе; но снова же обличено было на одном из соборов бракарских⁵⁰⁹. Подобное случилось и в одиннадцатом веке; но и тогда собор клермонский (1095 г.) постановил, чтобы каждый причащался от олтаря, раздельно приемля тело и кровь, а причащать мирян под видом хлеба, напоенного вином, дозволил только в случаях крайней необходимости, напр., в болезни⁵¹⁰. В то же время и епископ римский Пасхалий II († 1118 г.) предписывал, чтобы в причащении все соблюдали предание Господне и от заповеданного и соделанного Христом Спасителем никто не отступал по человеческому новому постановлению, а больных причащали под видом вина⁵¹¹. Тогда же и кардинал Гумберт, защищая пост в субботу и употребление в Евхаристии опресноков, свидетельствовал, что латины причащают мирян под обоими видами, каждым отдельно⁵¹². При ревности к соблюдению преданий апостольских, обычай причащать всех, исключая больных, под обоими видами существовал на Западе и в двенадцатом веке⁵¹³; но в подрыв его стал входить в употребление прежний обычай причащать под видом хлеба, напоенного вином⁵¹⁴, а потом и под видом только хлеба. Сей последний в течении тринадцатого века начал быстро распространяться по всему Западу, несмотря ни на сопротивление народа, не хотевшего лишиться чаши нового

завета⁵¹⁵, ни на обличение современных ученых⁵¹⁶. В четырнадцатом веке история едва уже замечает у западных причащение мирян под обоими видами; а в пятнадцатом собор константский решительно воспретил преподавать им Чашу, хотя и сознавал, что причащение их под одним видом, а священнослужащих под обоими есть нововведение, противное установлению Евхаристии Спасителем и обычаю первенствующей Церкви⁵¹⁷, и что в его время некоторые миряне и причащались под обоими видами и вполне убеждены были, что иначе не должно причащаться⁵¹⁸. Подобное воспрещение состоялось потом на соборе базельском, где хотя и признали латины спасительным причащать под обоими видами, а богемским и моравским славянам дозволили причащаться под видами опреснока и вина, однако причащение мирян под одним видом возвели на степень закона, с тем чтобы никто не смел ни отменять его, ни изменять⁵¹⁹. Собор тридентский окончательно уже утвердил это воспрещение⁵²⁰, хотя сам же уклонился от точного исполнения его⁵²¹.

§ 166. Происхождение его

Что же заставило латин лишить мирян крови Христовой, нельзя сказать определенно. История одновременного появления у них обычая причащать не священнослужащих под одним видом представляет не один к тому повод⁵²². Благовиднейшим из них представляется не однократное пролитие св. крови неосторожным и неблагоговейным народом⁵²³. Чтобы устранить это, на Западе стали причащать мирян посредством трубочек пили камышевых тросточек, приделанных ко дну сосуда с св. кровию⁵²⁴. Но так как предосторожность сия не устраняла упомянутой опасности, а между тем утвердился обычай употреблять в Евхаристии опресноки, которые не напояются св. кровию даже в том случае, когда нужно хранить св. причастие для больных: то латины навсегда уже возбранили евхаристическую чашу для мирян.

§ 167. Основания оного – из Свящ. Писания

В защиту свою на сей раз латины утверждают, что на причащение всех верующих под обоими видами нет повеления Господня и что причащение под одним видом не противно установлению Евхаристии Господом⁵²⁵.

§ 168. Опровержение их

Но это не справедливо.

I. На причащение всех верующих под обоими видами есть повеление Господне. Оно дано во время самого установления Евхаристии, когда Спаситель, подавая благословенный хлеб и чашу, сказал: примите, ядите, пейте от нея вси (Мф. 26:26–28. Мк. 14:22–24. Лк. 22:19–20). Правда, не все, что только говорил Спаситель апостолам, относилось ко всем верующим, но иногда к одним апостолам (напр. Ин. 20:23). Тем не менее справедливо и то, что, устанавливая Евхаристию, Спаситель входил в завет со всем родом человеческим. Сия есть кровь моя новаго завета, сия чаша новый завет моею кровию, говорил Он. След., когда учреждалось таинство нового завета, апостолы представляли собою всех верующих в Спасителя: след. и повеление Спасителя: примите, ядите, пейте от нея вси, обращенное тогда к ним одним, относилось в лице их ко всем верующим, подобно тому, как Десятословие, изреченное на Синае одному Моисею, относилось ко всему Израилю. Посему, когда во исполнение повеления сего апостолы не только от благословенного хлеба вкусили, но и от чаши пиша вси то так было вовсе не потому, будто они одни, как священники, имели право причаститься под обоими видами. Как от хлеба вкусили, так и от чаши пили они одни вси потому, что одни были тогда причастниками; а что они не были тогда (не говорим уже священнослужителями) священниками, это неоспоримо: ибо они были только слушателями, учениками Спасителя до того самого времени, пока не сошел на них Дух Святой и не даровал им благодати священства. По тому же самому нельзя говорить, будто Спаситель только установил Евхаристию под двумя видами, а не заповедал, чтобы все верующие в Него причащались под обоими же видами. Речь сия совершенно не согласна с словами Его: примите, ядите; сие есть тело Мое, еже за вы даемо: пейте от нея (чаши) вси: сия бо есть кровь моя новаго завета, яже за вы и за многи изливаема; ибо слова эти показывают, что Спаситель преподал тело и кровь Свою

именно с тем, чтобы все, за кого только первое имело предаться, а последняя пролиться на кресте, были общниками сего предания и пролития в таинстве нового завета⁵²⁶. Потому же, наконец, и утверждать, будто всеобщую заповедь о причащении от чаши (пейте от нея вси) Спаситель относил вообще к Церкви, а не к каждому члену ее, и потому воображать, что заповедь сия не нарушается тем, что некоторые не причащаются от чаши, значит пролагать открытый путь к тому, чтобы сим некоторым воспрещено было причащение и от хлеба, и таким образом, вовсе лишить их общения с Искупителем в Евхаристии.

II. Причащение под одним видом противно установлению Евхаристии Господом. В истине сего убеждаемся из повествований о сем как св. евангелистов, так св. апостола Павла. а) Первые говорят, что Спаситель – α) преподав ученикам тело свое под видом хлеба, преподал им такожде (ωσαυτως) и (καί) чашу с кровию: след. Он нераздельно и равномерно установил, чтобы имевшие вкушать тело Его под видом хлеба, пили и кровь Его из чаши. β) Подавая ученикам хлеб благословенный, Спаситель не сказал: примите, ядите: сие есть тело Мое и кровь Моя, но: примите, ядите: сие есть тело мое, пейте от нея вси: сия есть кровь Моя: след. и установление Евхаристии, и порядок ее и воля Спасителя требовали, чтобы имеющие причащаться от хлеба, сколько бы их ни было, причащались и от чаши. γ) Окончив причащение учеников, Спаситель сказал: сие творите⁵²⁷: след. в отношении к Евхаристии апостолы должны были следовать примеру Спасителя, и потому причащать всякого не только от хлеба, но и от чаши, как и Он причастил их. Притом – δ) апостолы не от хлеба только причастились, но и от чаши пиша вси: след. они так разумели Спасителя, что причастившийся тела Его непременно должен был причаститься и Его крови. б) Остановиваясь на повествовании об установлении Евхаристии св. ап. Павла (1Кор. 11:23–30), находим, что он – аа) говоря к целому обществу христиан коринфских, состоявшему не из одних пастырей, но большею частию из мирян, отстраняет появившиеся в нем злоупотребления в отношении к таинству

сему одним напоминанием об установлении его: след. прямо показывает, как должны правильно употреблять его пастыри и миряне, а – бб) сообщает, что он говорит о нем не сам от себя, но по научению от Господа (1Кор. 11:23): след. необходимо (de fide) внушает, что речь его одинаково относится к пастырям и мирянам. Между тем, св. Павел – α) говорит, что Господь, прием хлеб, и благодарив преломи, такожде (ωσαυτως) и чашу: след. по намерению Господа, вкушение хлеба и питье вина евхаристического суть существенные части одного и того же таинства, установленного для пастырей и мирян; β) свидетельствует, что сие творите сказал Спаситель не тогда только, когда преподавал хлеб благословенный, но и когда преподавал благословенную чашу: след. заповедь Его о причащении состояла именно в том, чтобы как пастыри, так и миряне удостоивались его под обоими видами; γ) говорит: елижды аще ясте хлеб сей, и чашу сию пиете, смерть Господню возвещаете, дбндеже приидет, след. возвешение смерти Господней чрез Евхаристию будет тогда только, когда верующие в Него, пастыри и миряне, станут причащаться под обоими видами; δ) увещевает, да искушает себе приступающий (αυθρωπος) к Евхаристии и тако от хлеба да яст, и от чаши да пьет: след. каждый верующий, пастырь и мирянин, имеет право, по искушении себя, причащаться под обоими видами⁵²⁸; наконец – ε) указывая, почему надобно искушать себя пред причащением, св. апостол говорит: ядый и⁵²⁹ пияй недостоине, суд себе яст и пьет: след. и малейшего сомнения не должно быть о том, что согласно с установлением Евхаристии причащение верующих, пастырей и мирян, должно быть под обоими видами.

§ 169. Основания – из Свящ. Предания

Причащение под обоими видами, говорят латины, Церковь никогда не почитала необходимым для спасения, но как в древности причащала иногда⁵³⁰ христиан и под одним видом, так и ныне точно также причащает их на Востоке в великий пост, на литургии преждеосвященной⁵³¹.

§ 170. Опровержение их

Напротив, –

I. Тех, которые не хотели причащать или причащаться так, как установил Христос Спаситель, под обоими видами, св. Церковь всегда обличала чрез своих пастырей. Так, св. Киприан, посрамляя енкратитов, заменявших в Евхаристии вино водою, писал, что относительно «вещества в сем таинстве непременно нужно держаться истины евангельской и отнюдь не отступать от того, что заповедал сам верховный Наставник наш, Иисус Христос»⁵³². Св. Лев великий, епископ римский, писал о манихеях: «Хотя, скрывая свое нечестие, они иногда и присутствуют при наших таинствах, но не приобщаются их; потому что недостойными устами принимают только тело Христово, а крови, коею мы искуплены, чуждаются. Об этом я для того вам объявляю, чтобы по сим признакам вы узнавали такого рода людей, и когда заметите таких лицемеров, то объявляли бы об них, дабы пастыри могли отлучить их от святого общества. Апостол, предостерегая Церковь от такого рода людей, говорит: молю вы, братие, блюдитесь от творящих распри и раздоры, кроме учения, ему же вы научитесь, и уклонитесь от них. Таковии бо Господеви нашему Иисусу Христу не работают, но своему чреву: иже благими словесы и благословением прельщают сердца незлобивых (Рим. 16:17,18)»⁵³³. О тех же манихеях и Геласий, епископ римский, предъявлял: «Дошло до нас, что некоторые (манихеи) довольствуются причащением только святого тела, а от чаши святой крови удаляются. Такие суеверы или пусть принимают таинство сие (Евхаристию) в обоих его видах, или же вовсе да удалятся от причащения: ибо подобного разделения одного и того же таинства нельзя допустить без явного поругания святыни»⁵³⁴.

II. Всегда же св. Церковь верила, что для спасения необходимо причащаться под обоими видами. Так, св. Григорий богослов, беседуя к мирянам, возбуждает их к св. причастию следующими словами: «Смело и не сомневаясь ешь тело и пей

кровь (Христову), если желаешь жизни»⁵³⁵. Св. Василий великий выражается: «И для самой вечной жизни необходимо причащение тела и крови Христовых; ибо Спаситель говорит: еще не снесте плоти Сына человеческого, ни пиете крове Его, живота не имате в себе. ядый Мою плоть и пияй Мою кровь, имать живот вечный» (Ин. 6:53, 54)⁵³⁶. «Не ядущий тела Господня, – учит св. Златоуст, – и не пьющий крови Его отвергается от жизни вечной»⁵³⁷; а бл. Августин рассуждает: «Превшиися между собою жида не тотчас услышали, како может Господь дати им плоть свою ясти. Им еще сказано было: аминь аминь глаголю вам, еще не снесте плоти Сына человеческого, ни пиете крове Его, живота не имате в себе (Ин. 6:52–53). Как т. е. сдается и как надобно снесте хлеб тот, вы не знаете; но еще не снесте плоти Сына человеческого, ни пиете крове Его, живота не имате в себе. Так сказано было не мертвым, но живым. Посему, чтобы не подумали, будто говорится им о настоящей жизни и не стали претися между собою и о сем, Господь присовокупил: ядый Мою плоть и пияй Мою кровь, имать живот вечный (Ин. 6:54). След. тот не имеет живота вечного, кто не вкушает хлеба сего и не пьет крови сей: ибо временную жизнь могут иметь люди и без сего, но вечной – не могут. Кто не вкушает плоти Его и не пьет крови Его, тот не имеет в себе жизни, а кто вкушает плоть Его и пьет кровь Его, тот имеет жизнь: в том и другом случае вечную, как сказал Господь. Иное дело пища, принимаемая нами для поддержания настоящей временной жизни. Кто не будет принимать ее, тот не будет жив; но не будет жив и тот, кто будет принимать ее: ибо может случиться, что многие и из принимающих ее умрут или от старости, или от болезни, или по другой какой-нибудь причине. Сия же пища и сие питье, т. е. тело и кровь Господня, не таковы. Кто не приемлет их, тот не имеет жизни, а кто приемлет их, тот имеет жизнь, в том и другом случае вечную»⁵³⁸.

III. И в тех случаях, на которые указывают латины, как на доказательство того, что Церковь причащала иногда христиан и под одним видом, она причащала их обыкновенно под обоими видами. Так, св. Иустин мученик пишет, что диаконы носили в дома к небывшим на литургии освященные хлеб и вино⁵³⁹. Св.

Григорий богослов передает, что сестра его Горгония принесла из церкви в дом свой тело и кровь Господа⁵⁴⁰. Св. Иоанн златоуст извещал в свое время епископа римского Иннокентия I, что воины, напавшие на церковь, в смятении пролили кровь Господню, сберегавшуюся для больных⁵⁴¹. Св. Софроний, патриарх иерусалимский, свидетельствует, что преп. Зосима причастил Марию египетскую в пустыне животворящим телом и кровию Христа Бога нашего⁵⁴². Св. Григорий двоеслов предписывает священникам причащать больных, принимающих Елеосвящение, телом и кровью Господа⁵⁴³. Тот же св. отец упоминает о лицах, которые приготавливались к смерти причащением тела и крови Господней⁵⁴⁴, и передает, что плавающие на кораблях возили с собою тело и кровь Икупителя⁵⁴⁵. О последнем обстоятельстве упоминает и св. Амвросий Медиоланский, повествуя о брате своем Сатире и о других плавающих⁵⁴⁶. Притом известно, что Церковь святая употребляла в древности так называемые запасные Дары, чтобы причащать ими в случаях болезни⁵⁴⁷. Очевидно, что в таком виде, в виде запасных Даров, могли тогда христиане и брать св. причастие в дома, в пустыни, и иметь его при себе во время путешествий. Посему, если некоторые из древних выражаются, что такой-то причастился, или причащается, или причастится хлеба или тела Христова⁵⁴⁸; то из сего не следует еще, будто таковыми причащался под одним видом. В древние времена Церкви как священнослужащие, так и не священнослужащие, миряне, причащались страшных тайн Христовых под обоими видами. «Все, – говорил св. Златоуст, – одинаково удостоиваемся их; не так, как (бывало) в ветхом завете, – иное (из жертвы) вкушал священник, иное – народ; там не позволено было народу приобщаться того, чего приобщился священник. Ныне не так, но всем предлагается единое тело и единая чаша»⁵⁴⁹. Исключались из сего только младенцы, которых причащали одною кровию под видом вина⁵⁵⁰; но так было, очевидно, по случаю такой необходимости, которой ничем нельзя было устранить, и притом до того только времени, пока они не придут в состояние причащаться и тела Христова под видом хлеба⁵⁵¹.

IV. Кому известны чиноположения православной Церкви, тот никогда не скажет, будто ныне причащает она христиан в великий пост под одним видом. В пост сей, исключая некоторых дней, действительно совершается, по уставу ее, литургия преждеосвященных Даров; но и на сей литургии, как показывает уже самое название ее (ταπροϋιασμενα), Евхаристия и предлагается и преподается под обоими видами. Ибо «егда имать священник сотворити преждеосвященную – читаем в чине ее – то, по преложении Даров, раздроблении первого, из принесенных, хлеба, вложении частицы его в чашу, влитии теплоты, яко обычай, возьм св. лжицу десною рукою, омочает ю во святей крови: левою же рукою емлет кийждо хлеб, и наносит св. лжицу, со святою кровию, омоченную, и прикасается ею св. хлебу крестообразно, во страну, на ней же начертася крест под мягкостию»⁵⁵². Так, известно, и бывает. Так – известно и это – и преподается Евхаристия на литургии преждеосвященной. На ней священник православный причащает теми самыми Дарами, которые приготовил, а потому пред временем причащения молится: «И сподоби (Господи) державною твоею рукою преподати нам пречистое твое тело и честную кровь, и нами всем людям», а когда совершится причащение, благодарит Спаса всех Бога и о причастии святого тела и крови Христа Его⁵⁵³.

§ 171. Основания – из соображений разума

Латины умствуют: когда есть уважительные причины изменить что-нибудь в таинстве, не касающееся существа его, то Церковь вправе сделать это; а причащение мирян под одним видом введено у нас по причинам уважительным и не относится к существу Евхаристии, которая вполне преподается и под одним видом, но к способу или образу причащения: след. оно законо⁵⁵⁴.

§ 172. Опровержение их

I. Что Церковь действительно имеет право изменить что-нибудь в таинстве, когда есть на это причины уважительные и когда изменяемое не касается самого существа таинства, в этом нет никакого сомнения. Но столь же несомненно и то, что право на такие изменения принадлежит только Церкви вселенской, которая, как столп и утверждение истины (1Тим. 3:15), не может погрешить в таком случае. Что же касается до церквей частных, поместных; то каждая таковая церковь, как церковь частная, не может усвоить себе означенного права: ибо не имеет высокого преимущества непогрешимости и потому легко может погрешить, особенно в определении того, как, когда, чрез что и при каких условиях действует благодать Духа Святого в таинствах.

II. Причины, по которым латины перестали причащать мирян св. кровию, вовсе не так уважительны, чтобы по поводу их надлежало сделать это. а) Латины опасались пролития крови Господней неосторожным и неблагоговейным народом? Но пролитие сие и ныне может последовать в Церкви напр. православной: несмотря на то, она доселе и мирян причащает под обоими видами. б) Трудно сохранять евхаристическое вино для больных, особенно в странах жарких и холодных? Но и жаркие, и холодные страны доныне еще существуют: между тем, где есть в странах сих православные, там Евхаристия сохраняется для больных под обоими видами. в) Не везде найти можно вино, особенно в странах отдаленных? Но трудность сия существует ныне у абиссинцев; однако у них Евхаристия преподается и мирянам под обоими видами. г) Есть люди, из коих одни по природе отвращаются вина, а другие добровольно воздерживаются от употребления его? Но – α) таких людей чрезвычайно мало; β) чтобы причаститься св. крови, для чего не нужно много вина; а – γ) если упомянутые люди не захотят принять евхаристического вина и в самом малом количестве: то из-за них не следует лишать чаши всех мирян, подобно тому, как из-за неспособности глухих к

слышанию не должно воспрещать проповеди слова Божия для имеющих уши слышати. Вообще, частные случаи, показывающие трудность употребления вина, не должны быть поводом к нарушению всеобщей заповеди Господней, чтобы св. апостолы (след. и преемники их, Пастыри Церкви) причащали верующих так, как Он причастил их на тайной Вечери, – под обоими видами. И человеческого предутвержденна завета никтоже отменяет (Гал. 3:15).

III. Рассуждать, что Евхаристия вполне преподается и под одним видом, – рассуждать так на основании положения: «где тело, там и кровь»⁵⁵⁵, решительно не уместно, когда несомненно, что Спаситель установил ее не под одним видом, а под двумя, и преподал тело свое именно под видом хлеба, а кровь под видом вина. Иначе, зачем же и благоволил Он установить так и преподать Евхаристию? Зачем и св. апостолы, а за ними и Церковь вселенская, последуя Спасителю, причащали всех под обоими видами? Зачем и латины, почитая, вследствие указанного рассуждения, причащение под одним видом достаточным для мирян, не почитают такого же причащения, в силу того же рассуждения, достаточным и для священнослужащих? Не надобно забывать, что чрез Евхаристию мы входим не в общение только, но и в завет с Богочеловеком, и что завет сей состоялся с нами чрез Его кровь. Сия чаша есть новый завет в Моей крови, сия есть кровь Моя нового завета, сказал Он сам. Поэтому, без сомнения, и продолжил Он: пейте от нея (чаши) вси. Пейте от чаши, а не: «ядите Мою кровь от хлеба». Должно помнить и то, что в Евхаристии мы входим в общение с Спасителем таинственно; а в таком случае не от нашего мудрования, но от изволения Господня зависит, как нам достигать сего, чрез причащение ли под одним видом, или под обоими, так что если Он сам, установив Евхаристию под двумя видами, повелел причащать ее под обоими видами, то мы не должны уже дерзать причащать под одним видом на основании своих произвольных соображений⁵⁵⁶.

IV . Церковь верует, что Евхаристия есть такое таинство, в котором христианин, под видом хлеба и вина, причащается истинного тела и истинной крови своего Спасителя⁵⁵⁷. След. к

способу или образу причащения надлежит относить только место причащения⁵⁵⁸, время причащения⁵⁵⁹, совокупность или раздельность причащения⁵⁶⁰, положение причащающихся и причащающего⁵⁶¹ и т. п.: ибо какую бы перемену в сем ни ввела Церковь вселенская, христианин всегда будет причащаться тела и крови своего Спасителя под видом хлеба и вина. По тому же самому никак нельзя говорить, что принятие Евхаристии под одним видом или под обоими относится к способу или образу причащения. Оно относится к самому существу таинства, как показывают сие – а) обетование, данное Спасителем о Евхаристии до установления ее: аще не снете плоти Сына человеческого, ни пиете крове Его, живота не имате в себе. ядый Мою плоть, и пияй Мою кровь, имать живот вечный и Аз воскрешу его в последний день. Плоть бо Моя истинно есть брашно, и кровь Моя истинно есть пиво. ядый Мою плоть и пияй Мою Кровь, во Мне пребывает и Аз в нем (Ин. 6:53, 54, 55, 56)⁵⁶²; б) установление Евхаристии, когда Спаситель сказал: приимите, ядите... пейте от нея вси (Мф. 26:26,27)⁵⁶³: сие (очевидно, все, что Он сделал в отношении к ней) творите в Мое воспоминание⁵⁶⁴; наконец – в) слова св. ап. Павла: темже, братия моя возлюбленная, бегайте от идолослужения. Яко мудрым глаголю: судите вы, еже глаголю. Чаша благословения, юже благословляем, не общение (κοινωνία) ли крове Христовы есть? хлеб, егоже ломим, не общение (κοινωνία)⁵⁶⁵ ли тела Христова есть? Елижды бо аще ясте хлеб сей, и чашу сию пиете, смерть Господню возвещаете, дондеже приидет... 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 разсуждая тела Господня (1Кор. 10:14–17; 11:26,28–50).

След. введенное латинами причащение под одним видом незаконно.

Член IV. О причащении детей

И малые младенцы, по обычаю Церкви, подобает за веру приносящих сподобляти св. таин во освящение душ и телес их и в приятие благодати Господни.

Служебн. л. 300 на обор. Киев, 1851 г.

§ 173. Сущность латинского заблуждения о причащении детей

Лишая мирян общения с Спасителем чрез причащение кровию Его в Евхаристии, латины вовсе не допускают к Нему детей⁵⁶⁶, когда не причащают их до тех пор, пока не сделаются они истинно-способными к сему⁵⁶⁷.

§ 174. Время появления его

Такой обычай не имеет за собою ни апостольской, ни отеческой давности. Церковь, причащая христиан, никогда не исключала из числа их младенцев. Свидетели тому – св. отцы и писатели ее, как восточные, так и западные⁵⁶⁸. С этим согласны и позднейшие защитники латинских отступлений от Православия. Один из них утверждает, что обычай причащать детей существовал на Западе в продолжение первых шести веков⁵⁶⁹, а из требника св. Григория двоеслова († 604 г.) действительно видно, что обычай сего держался в его время весь Запад⁵⁷⁰. Между тем, чин римский (*ordo romanus*), относящийся к девятому веку⁵⁷¹, Алкуин и другие писатели западные⁵⁷² представляют свидетельства о существовании такого обычая на Западе и в последующее время. К концу восьмого века обычай сей начал теряться на Западе; но его восстановил третий собор туронский, бывший при Карле великом⁵⁷³. Жаль только, что составленное им на сей раз определение исполнялось недолго. Хотя и есть свидетельство, из которого видно, что определение сие соблюдалось и в двенадцатом веке⁵⁷⁴; но в это время многие священники западные преподавали уже детям не евхаристическое вино, но простое⁵⁷⁵, а вскоре перестали преподавать им и таковое. В конце того же века епископ парижский Одон предписал (1175 г.), чтобы священники отнюдь уже не причащали детей⁵⁷⁶. С этого времени обычай причащать детей навсегда прекратился в галликанской церкви⁵⁷⁷, а скоро после сего не стало его ни в Германии⁵⁷⁸, ни в Швейцарии⁵⁷⁹, ни в Лотарингии, ни в других странах римского вероисповедания⁵⁸⁰.

§ 175. Происхождение его

Писатели римские утверждают, что запрещение причащать детей состоялось у них по поводу небрежности родителей об их воспитании, вследствие которой дети, привыкши к Евхаристии, начали принимать ее, как обыкновенную пищу, и, за недостатком домашних примеров благочестия, оставались при обычном неуважении своем к столь великому и вместе страшному таинству во всю последующую жизнь⁵⁸¹. Но это – неосновательный предлог. Латинское правило не причащать детей есть прямое порождение латинского же правила причащать мирян под одним видом. Всякому известно, что младенцы не могут вкушать хлеба. След. их можно причащать, а в древности действительно причащали только под видом вина⁵⁸². Итак, когда евхаристическая чаша возбранена была на Западе мирянам и явилось учение, будто для не-священнослужащих достаточно причащаться под одним видом хлеба, то о младенцах стали уже говорить, что им не должно преподавать евхаристического вина, иначе сказать: вовсе не следует причащать их. Так одно отступление от вероучения православного ведет за собою и другое!

§ 176. Основания одного

Детей, говорят латины, потому не должно причащать, что они не могут ни отличить евхаристического хлеба от обыкновенного, ни надлежащим образом приготовиться к св. причастию, ни исполнить повеления Господня: примите, ядите (Мф. 26:26)⁵⁸³.

§ 177. Опровержение их

Дети, скажем и мы применительно к основаниям сим, не могут ни отличить воды крещения от обыкновенной, ни надлежащим образом приготовиться к св. крещению, ни исполнить слов: да крестится кийждо вас (Деян. 2:38), а между тем латины крестят и их! Они крестят детей по вере родителей и восприемников? Но от чего же бы им и не причащать их по вере родителей же и восприемников? О крещении дал Господь такую заповедь, которую должно исполнять и в отношении к детям: шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа (Мф. 28:19)? Но и о Евхаристии Господь же сказал, не положив различия между взрослыми и детьми: ядый Мою плоть и пийй Мою кровь, во Мне пребывает, и Аз в нем (Ин. 6:56). Зачем же лишать детей столь приискренного общения с Ним в Евхаристии, когда они привились уже к Нему чрез крещение? Рожденное от плоти, плоть есть: и рожденное от Духа, дух есть (Ин. 3:6), научает Господь. Посему, когда дети родились уже в крещении духовно; то имеют нужду и в тех средствах, какие Господь же оставил в Церкви для поддержания и укрепления духовного рождения. Чтобы причащать детей, на это Господь не даровал ясной заповеди? Но не Он ли ясно сказал: пейте от нея (чаши) вси, как бы нарочито предостерегая от запрещения причащать и детей, и не только не устранил их от участия в дарах благодати своей, но напротив, когда некоторые, из мнимой предосторожности, хотели удалить их от Него, сказал: оставите детей приходить ко Мне, и не браните им: таковых бо есть царствие Божие (Лк. 18:15,16)? Оставьте детей, сказал Господь, приходить ко Мне: а где они могут так близко приходить к Нему, как не в Евхаристии? Пока достаточно для них крещения? Правда, возродившись водою и Духом, дитя, как чистое и невинное, достойно царствия небесного⁵⁸⁴; но крещение, даровавшее ему чистоту сию и невинность, есть только дверь в царствие небесное (Ин. 3:5). С чем же сообразно так долго⁵⁸⁵ держать детей на праге к царствию, вполне принадлежащему им? Когда Господь, –

припомним слова бл. Августина, – когда Господь сказал: аще не снесте 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 св. Трапезы, к которой может приступать только крещенный. Неужели же дерзнет кто-нибудь сказать, что слова сии не относятся к детям?⁵⁸⁶ 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)⁵⁸⁷. Так рассуждали в древние времена о причащении детей на Западе, а при сем говорили, что причащали их именно для того, чтобы имели они живот в себе⁵⁸⁸, и что напрасно иные обещают им жизнь вечную без причащения⁵⁸⁹.

Глава четвертая. О таинстве покаяния

§ 178. Указание латинских заблуждений в таинстве покаяния

В таинстве Покаяния латины отличаются от православной Церкви тем, что неправильно учат об эпитимиях и ослабляют силу его индульгенциями⁵⁹⁰.

Член I. Об эпитимиях

Епитимии, хотя, по существу своему, суть наказания, но, по значению, наказания только исправительные, врачебные, отеческие (παιδεία), точно такие, о каких говорит апостол: его же любит Господь, наказует (Евр. 12:6), и в другом месте: от Господа наказуемся, да не с миром осудимся (1Кор. 11:32).

Макар. Прав.-догмат. богослов. т. 4, стр. 262. Спб. 1852 г.

§ 179. Сущность латинского учения об епитимиях

Церковь православная почитает епитимии врачевством духовным, назначаемым кающимся для уврачевания их нравственных болезней, и потому наказаниями исправительными. Напротив, латины утверждают, что епитимии суть наказания в собственном смысле, такие наказания, которые грешник должен понести для удовлетворения правде Божией за грехи свои⁵⁹¹.

§ 180. Основания оного – из Свящ. Писания

В защиту сего учения они указывают и на Адама (Быт. 3:19), Моисея, Аарона (Числ. 20:10–12) и Давида (2Цар. 12:13–14), которых Бог подверг наказаниям после того, как простил им грехи, и на то, что в Свящ. Писании говорится о суде Божием на верующих (1Пет. 4:17. 1Кор. 11:32 и пр.).

§ 181. Опровержение их

Но это указание не доказывает того, что нужно.

I. По учению Свящ. Писания, суд Божий двоякого рода: есть суд правды Божией (Иер. 23:19. Рим. 1:18), и есть суд отеческого вразумления Божия (Притч. 3:11–12. Евр. 12:5–6). Суд первого рода есть суд закона, а суд последнего рода – суд евангелия. Тот имеет своим источником гнев Божий и ненавидение греха Богом; а сей – любовь Его и благодать к согрешающим по немощи природы (1Ин. 1:8). Первый имеет целью потребить грешника, последний – исправить его и спасти. Суд правды Божией касается грешников, погрязших в нечестии и остающихся нераскаянными; а суд отеческого вразумления Божия относится к грешникам, обращающимся ко Господу всем сердцем и после того, как согрешат. Помилованные Богом Адам, Моисей, Аарон и Давид были, как известно, из числа грешников последнего рода: ибо, согрешив, они не остались нераскаянными, но исповедали грехи свои. След. Бог, наказавший их, судил их не по правде своей, поражающей нечестивых, но по отеческой любви, наказывающей принимаемых ею в недра свои. След. и наказания, которым Он подверг их после того, как простил им грехи, были наказаниями не в собственном смысле (τιμωρία). Он наказал сих праведников не потому, будто правда Его, удовлетворенная их раскаянием, требовала от них другого удовлетворения, но потому, что любовь Его требовала вразумить их, предостеречь от греха на будущее время.

II. Такому различению наказаний, основанному на различии судов Божиих, научает нас Свящ. Писание и в том случае, когда определяет настоящее отношение человека к Богу. Оно открывает, что Ходатай Бога и человеков, чрез веру в которого, как имевшего придти в последок дней для спасения людей, спасались и ветхозаветные праведники, единожды навсегда вполне удовлетворил правде Божией за грехи людей, потерпев всю тяжесть наказания, каким только они должны были подвергнуться по требованию правды сей (Иса. 53:5. 1Петр.

2:24. 1Ин. 2:2. Рим. 3:25. Гал. 3:13. Кол. 1:20. Евр. 7:25). Посему, людям-грешникам, за которых вполне уже удовлетворено правде Божией, осталось не удовлетворять ей за грехи свои понесением каких-нибудь наказаний на земле, но только усвоить искупительные заслуги Спасителя покаянием, верою и доброю жизнью, как свидетельством и плодом их покаяния и веры (Мк. 1:15. Деян. 2:38. Рим. 2:13; 8:24,25; 10:9. Гал. 2:16; 5:6. Иак. 2:24). Потому же самому и наказания, каким только Бог, сам ли непосредственно, или же чрез Церковь, благоволит подвергнуть кающегося грешника, не суть наказания в собственном смысле, которые он должен понести для удовлетворения правде Божией, вполне уже удовлетворенной за грехи людей, но наказания в смысле вразумлений, которым Господь, простивший грешника, подвергает его, как любвеобильнейший отец, для нравственной пользы как его самого, так и других. Еще бо, говорит св. апостол, быхом себе рассуждали, не быхом осуждени были. Судими же, от Господа наказуемся (παιδευομεθα), да не с миром осудимся (1Кор. 11:31,32)⁵⁹². Еще без наказания (παιδεια) есте, емуже причастницы быша вси: убо прелюбодейчищи есте, а не сынове (Евр. 12:8). Всяку радость имейте, братие моя, егда во искушения впадаете различна: ведяще, яко искушение (το δοκιμιον) ваша веры соделоваеет терпение (Иак. 1:2, 3). От того-то св. апостолы идяху в свое время от лица собора (иудейского) радующее я, яко за им я Господа Иисуса сподобишася безчестие прияти (ατιμασθηναи: Деян. 5:41). Потому же самому, все наказания Господни изображаются в Свящ. Писании, как дарование Божие о Христе (Флп. 1:29) и знак любви Отца небесного (Евр. 12:6,7), необходимо соединены с радостью (Деян. 5:41. Иак. 1:2. Евр. 12:11) и доставляют претерпевающим их безропотно блаженство и славу вечную (Иов. 5:17. Пс. 93:12. Рим. 5:2, 3, 4, 5).

III. Потому же самому особенно уважаемый латинами бл. Августин говорит, что наказания, которые почитают они необходимыми для удовлетворения правде Божией, остаются и по освобождении человека от вечного наказания для того, чтобы видно было, чего он достоин за преступления свои, и что

получает по благодати Божией, чтобы его вера пребыла верою, а подвиги по вере – подвигами, чтобы он имел как случаи к укреплению себя в добре, так и побуждения к отвращению от зла, под опасением вечных наказаний за делание последнего, и чтобы он знал, что совершенный плод спасительных таинств относится не к настоящей временной, но к будущей вечной жизни. Вот его рассуждения о сем: «Честна пред Господом смерть преподобных Его (Пс. 115:6)⁵⁹³, которых предварила смерть Христова с такою благодатию, что для приобретения Его они не усомнились положить душ своих, и тем обнаружила, что определенное прежде в наказание за грех соделалось виною обильного плода оправдания. Впрочем, смерть не должно посему почитать добром: ибо она не сама собою, но по благодати Божией соделалась столь благотворною, что, быв прежде объявлена, как угроза к удержанию человека от греха, теперь предлагается к принятию, как средство к неделанию греха и к заглаждению соделанного уже греха, а таким образом и к получению должного возмездия за великую победу⁵⁹⁴. Если кто спросит, почему же, если смерть есть наказание за грех, умирают и освободившиеся, по благодати возрождения, от виновности за грех, таковому объявляю, что вопрос сей рассмотрен и решен мною в сочинении «о крещении младенцев». Там сказано, что смерть осталась и по уничтожении греха потому, что если бы таинство возрождения сопровождалось бессмертием телесным, то самая вера людей, состоящая в том, что мы упованием ждем того, чего не познаем еще на опыте, перестала бы быть верою. Силою же и подвигом долженствовал быть преодолен и самый страх смерти в людях возрастных, как разительно показал сие и опыт в лице святых мучеников: каковой подвиг, несомненно, не был бы ни велик, ни славен, его даже и не было бы, если бы святые не испытывали смерти телесной после крещения. Притом, кто не стремился бы к благодати Христовой вслед за крещенными младенцами для того собственно, чтобы не умереть? А в таком случае вера познавалась бы не невидимым возмездием, и не была бы и верою, если бы тотчас получала за свой труд возмездие. При настоящем же положении дела, по великой и дивной благодати

Спасителя, наказание за грех превратилось в средство к стяжанию оправдания. Первоначально сказано было человеку: «умрешь, если согрешишь», а теперь говорится мученику: «умри, чтобы не грешить». Тогда сказано было: «если преступите заповедь, смертью умрете», а теперь говорится: «если не умрете, преступите заповедь». Чего тогда надлежало бояться, чтобы не грешить, то ныне должно принимать, чтобы не грешить. Так, по неизреченному милосердию Божию, самое наказание за грехи преобразуется в средство к добродетели, самая казнь грешников бывает для праведника заслугою; ибо тогда грехом приобретена смерть, а ныне смертью приобретается оправдание⁵⁹⁵. Прощение грехов (в Покаянии) бывает преимущественно ради будущего суда. В настоящей же жизни имеет полную силу сказанное: иго тяжко на сынах Адамлих, от дне исхода из чрева матери их до дне погребения в мать всех (Сир. 40:1), так что и самые младенцы страдают от разных болезней, несмотря на то, что они отрождены крещением: а это и показывает, что все, совершаемое спасительными таинствами, имеет в виду не столько приобретение временных благ, сколько стяжание благ будущих. Когда же какие грехи прощаются здесь, не сопровождаясь никакими наказаниями: то казнь за них отлагается на будущее; ибо день он не напрасно называется собственно днем судным, когда придет Судия живых и мертвых (Мф. 12:36). Если же, напротив, какие злодеяния отмщеваются здесь, на земле; то в будущем веке, если только они прощены, не причинят нам никакого вреда. Так и апостол о некоторых временных наказаниях, посылаемых от Бога на грешников в здешней жизни для того, чтобы не подвергнуть их оным в жизни будущей, когда они получают прощение грехов в покаянии, говорит: аще бо быхом себе рассуждали, не быхом осуждены были. Судими же, от Господа наказуемся, да не с миром осудимся (1Кор. 11:31, 32)⁵⁹⁶.

§ 182. Основания – из свящ . Предания

Тертуллиан⁵⁹⁷, св. Киприан⁵⁹⁸, св. Амвросий Медиоланский⁵⁹⁹ и бл. Августин⁶⁰⁰ называют эпитимии удовлетворениями (satisfactiones): след., говорят латины, древняя Церковь почитала их наказаниями в собственном смысле, которые должен понести грешник для удовлетворения правде Божией.

§ 183. Опровержение их

I. Как бы упомянутые отцы и писатели Церкви ни называли эпитимии, они вполне уверены были, что вследствие заслуг Спасителя правосудие Божие удовлетворяется собственно раскаянием грешника. Так, Тертуллиан пишет: «От чего бы ни происходил грех, от плоти ли, от духа, от воли, или самого дела, Бог, изрекающий казнь за грех, обещает и прощение за раскаяние. Обратися ко мне, говорит Он, и избавлю тя (Иса. 44:22), также: живу Аз, не хочу смерти грешника, но еже обратится ему (Иез. 33:11). Раскаяние есть жизнь, потому что Бог предпочитает его смерти»⁶⁰¹. «Умоляю вас, братия, – писал св. Киприан к падшим во время гонения, – примите спасительные врачевства, покоритесь благим советам, соедините ваши слезы с моими, умножьте мои воздыхания вашими. Сначала к вам обращаю молитвы, которыми умоляю за вас милосердие Божие. Совершите полное покаяние, докажите вашу скорбь болезнию и сетованием сердца... Если кто молится от всего сердца, раскаивается с сетованием и слезами, постоянно совершает добрые дела, над тем умилосердится Господь, который сказал: егда возвратився воздохнеши, тогда спасешися, и уразумеши, где еси был (Иса. 30:15). Кто таким образом умилоствует Бога, кто покаянием во грехе, стыдом преступления укрепит свою веру и добродетель, тот, услышанный и вспомоществуемый Богом, обрадует Церковь, и заслужит не только помилование, но и венец»⁶⁰². «Сам Господь, – учит св. Амвросий Медиоланский, – повелел всякого преступника, кающегося от сердца и исповедующего грехи свои, не лишать благодати небесного таинства»⁶⁰³. «Самая хула на Духа Святого, не отпускаемая виновному в ней ни в сей, ни в будущей жизни, если только таковой умрет виновным в ней, отпустится ему, – по слову бл. Августина, – в настоящей жизни в том случае, когда он раскается в ней»⁶⁰⁴.

II. Те же св. отцы и писатели Церкви вполне уверены были и в том, что добрая жизнь человека, раскаявшегося во грехах, есть способ к засвидетельствованию пред Богом искренности

своего раскаяния в них, к привлечению к себе милосердия Его, к покрытию соделанных грехов. Вот как они рассуждали о сем: «Чем необходимее покаяние, тем очевиднее должны быть доказательства его. Тут недовольно того, чтобы, как при Крещении, раскаяние было только добросовестное: надобно еще, чтобы оно засвидетельствовано было внешними подвигами. Обряд сей именуется у нас обыкновенно исповедию... Исповедание сокрушает и уничижает человека: оно пременяет его и делает достойным небесного Божия милосердия; оно повелевает ему пребывать в пепле и в ретище, и погружать душу свою в горесть, дабы очистить ее чрез страдание. Оно запрещает ему всякое услаждение в пище и питии, не для одного тела, но и для души. Оно требует, чтобы грешник питал и укреплял душу свою молитвою, ростом, воздыханиями и слезами, чтобы день и ночь вопиял к Богу своему, чтобы преклонял колена пред священниками, повергался ниц пред престолом Божиим, и просил братий своих молиться за него. Вот что делает исповедание, дабы возвысить цену раскаяния, которое должно служить почестию, воздаваемою Богу, оправдывать грешника, избавлять его от негодования Божеского, и земными и временными страданиями заменять для него казни будущего века. Унижая человека до праха земного, оно его вновь подымлет: осыпая пеплом, очищает душу его; обвиняя и осуждая, разрешает. Чем более грешник строг к самому себе, тем паче Бог к нему снисходителен⁶⁰⁵. Апостолы, по наставлению Христову, учили покаянию, обещали прощение и отпускали грехи, якоже Давид глаголет: блаженни ихже оставишася беззакония, и ихже прикрывшася греси. Блажен муж, емуже не вменит Господь греха (Пс. 31:1–2). Пророк блаженным называет и того, коего беззаконие оставляется чрез Крещение, и коего грехи покрываются добрыми делами. Ибо кающийся долженствует не только омыть слезами свои прегрешения, но и как бы прикрыть их добрыми делами, да не вменит Господь ему греха. Итак, преступления наши да покрываем последующими делами, да очищаем их плачем, да услышит Господь Бог нас воздыхающих, якоже услышал плачущего Ефрема, о коем сам Он глаголет:

слыша слышах Ефрема плачуща. Да и самые слова плачущего Ефрема изъяснил, глаголя: наказал мя еси (Господи), и наказался: аз якоже телец не научихся (Иер. 31:18)⁶⁰⁶... Будем плакать по мере беззакония: для глубокой раны должно быть внимательное и долгое врачевание: покаяние не должно быть меньше преступления... Разве ты думаешь скоро умиловать Бога, которого ты отрекся вероломными словами, которому предпочел имущество, которого храм осквернил святотатственным поступком? Скоро думаешь умиловать Того, которого не хотел назвать своим? Нет; надобно молиться и просить непрестанно, проводить день в воздыхании и ночь в слезах, все время оглашать плачевным сетованием, простершись на земле, не вставать с нее, посыпать голову свою пеплом и гноем и наложить на нее покров сетования, не желая никакой одежды после того, как утратил одежду Христову, нести пост после пищи диавола, упражняться в добрых делах, которые очищают грехи, раздавать милостыни, которые освобождают душу от смерти. Пусть опять восприимет Христос то, что похитил враг»⁶⁰⁷. Посему –

III. Когда Тертуллиан, св. Киприан, св. Амвросий медиоланский и бл. Августин называли эпитимии удовлетворениями; то отнюдь не в том смысле, будто почитали их какою-нибудь искупительною ценою или жертвою за грехи, и след. такими наказаниями, который грешник должен понести для удовлетворения правде Божией. Для уверения в этом, следует только прочесть приводимые латинами места из творений сих отцев и писателей Церкви в составе целой речи, а не отрывочно, как они читают их. Так, Тертуллиан, говоря о необходимости исповеди, которая в его время совершалась всенародно и сопровождалась различными эпитимиями, пишет: «Чем необходимее сие второе покаяние, тем очевиднее должны быть доказательства оно. Тут не довольно того, чтобы, как при крещении, раскаяние было только добросовестное: надобно еще, чтобы оно засвидетельствовано было внешними подвигами. Обряд сей именуется у нас обыкновенно исповедью, посредством которой мы исповедуем пред Богом грехи наши, не потому, чтобы Он не знал их, но потому, что исповедание сие

есть начало исправления и удовлетворения за грехи. Исповедание привлекает раскаяние, а раскаяние умиряет Господа». Св. Киприан, увещевая падших своего времени, говорил: «Умоляю вас, возлюбленные братья, – пусть каждый исповедует свой грех, пока мы еще в этой жизни, пока удовлетворение и отпущение, совершенное священником, приятно Богу. Обратимся к Богу всем сердцем, и, выражая свое раскаяние истинною скорбью, будем умолять милосердие Божие. К Нему пусть стремится наша душа, Ему да принесется (satisfaciat) наша скорбь, на Нем да утвердится наша надежда. Он сам научает, как должны мы просить. Обратитесь ко Мне, говорит Он, всем сердцем вашим, в посте и в плачи и в рыдании, и расторгните сердца ваша, а не ризы ваша (Иоил. 2:12,13). Обратимся всем сердцем к Богу, умилюем Его гнев и оскорбление, как Сам внушает, постом, плачем и рыданием... Да не смущает вас неразумное заблуждение и суетное бесчувствие некоторых, виновных в тяжком преступлении, которые поражены слепотою сердца, так что не сознают своих грехов и не сетуют... Удаляйтесь сколько можно таких людей; с благоразумным опасением избегайте этой губительной язвы. Их речь вкрадывается, как скорпион, их беседа сообщается, как зараза, их вредное и ядовитое убеждение убивает сильнее самого гонения. Остается одно средство к спасению – покаяние; кто не имеет его, тот заграждает себе путь к умилюванию Бога»⁶⁰⁸. «Одной перемены нравов на лучшее, – пишет бл. Августин, – и отступления от сделанных зол не достаточно. Нужно еще удовлетворить (satisfaciat) Богу за соделанные худые дела покаянною скорбью, уничиженным стенанием, жертвою сокрушенного сердца, содействующими милостынями; ибо блажени милостивии: яко тии помиловани будут Богом (Мф. 5:7), и не сказано только: чадю, аще согрешил еси, не приложи к тому, но присовокуплено: и о прежних твоих помолися (Сирах. 21:1)». «Для излечения тяжелой и глубокой раны, – говорит св. Амвросий Медиоланский, – необходимо и врачевание не поверхностное и кратковременное, а усиленное и самое деятельное: и тяжкий грех, как глубокая рана души, требует соответственного врачевства и удовлетворения (satisfactio)⁶⁰⁹...

Посему сильнее и скорбеть надобно, когда грех важнее». Ясно, что Тертуллиан, св. Киприан, св. Амвросий Медиоланский и бл. Августин, говоря о эпитимиях, как удовлетворениях, почитали их такими наказаниями, которые возбуждают в кающихся раскаяние во грехах и представляют им поприще и случай к выражению и засвидетельствованию пред Богом истинности и глубины его, и что Отец небесный умилоствует или удовлетворяется собственно раскаянием их, – след. почитали эпитимии наказаниями отеческими.

IV. В таком именно смысле⁶¹⁰ признает эпитимии средством к умилоствованию или удовлетворению Бога и Церковь православная. «Отпущение грехов, – говорит один из пастырей ее, – мы сопровождаем эпитимиями: во-первых, для того, чтобы, чрез добровольное злострадание здесь, грешнику освободиться от невольного, тяжкого наказания там – в другой жизни; ибо Господь ничем столько не умилоствует, как страданием и тем более страданием добровольным. Потому и св. Григорий говорит, что за слезы воздается человеколюбием. Во-вторых, для того, чтобы истребить в грешнике те страстные вожделения плоти, которые порождают грех; ибо мы знаем, что противное врачуется противным. В-третьих, для того, чтобы эпитимия служила как бы узами или уздой для души, и не давала ей снова приниматься за те же порочные дела, от которых она еще только что очищается. В-четвертых, для того, чтобы приучить к трудам и терпению; ибо добродетель есть дело трудов. В-пятых, для того, чтобы нам видеть и знать: совершенно ли кающийся возненавидел грех»⁶¹¹.

Член II. Об индульгенциях

К покаянию относится эпитимия, которую налагает и определяет духовник.

Прав. исповед. ч. 1, отв. на вопр. 113, стр. 89. Спб. 1840 г.

§ 184. Понятие об индульгенциях

Под именем индульгенций разумеется у латин прощение, по крайней мере уменьшение наказания, которое должен бы понести грешник для удовлетворения правде Божией после того, как отпущены будут ему вина и вечное наказание за грехи, чрез усвоение ему епископом римским⁶¹² преизбыточествующих заслуг Спасителя и сверхдолжных добрых дел Богородицы и святых⁶¹³ вне таинства Покаяния⁶¹⁴.

§ 185. Время появления и судьба их

Индульгенции сии появились у латин не ранее восьмого века когда распространилось у них мнение, будто можно откупаться от эпитимий, которые местные духовники назначали грешникам во время исповеди⁶¹⁵, и получили они вид законного установления с того времени, как Лев III († 816 г.) выдумал грамоты, разрешающие всякий грех⁶¹⁶, учредил покупку их при церквах⁶¹⁷. В одиннадцатом веке латины придумали, будто благословение епископа римского имеет такую силу, что может разрешать всякие узы души, хотя бы она связана была ими добровольно и употребили эту выдумку, как вспомогательное средство к поддержанию в народе сочувствия к крестовым походам⁶¹⁸. Посему индульгенции славны были на Западе особенно в период походов сих (1096–1248г.). Тогда со всею охотою и щедростию давали их всякому как бы он ни был грешен, только бы брал оружие и шел освобождать святую Землю⁶¹⁹, а с тем вместе начали щедро раздавать их и по другим причинам каковы: освящение церквей, учреждение богаделен, канонизация святых, особенные подвиги веры и благочестия и проч. Последний случай, по своей обширности и неопределенности, открыл путь к раздаче индульгенций и по другим случаям, иногда совершенно ничтожным⁶²⁰. Вследствие сего христиане западные, особенно сильные мира и богатые⁶²¹ от избытка имуществ своих, нажитых грабительством или доставшихся по наследству, отдавали богатые приношения клиру своему, чтобы освободиться от эпитимий, назначаемых им в здешней жизни⁶²², и избежать казни, ожидающей злых в жизни будущей. По той же самой причине, остававшиеся еще верными предписаниям Веры, по удобопреклонности человека к злу, нечувствительно делались развратными, особенно при обращении с мужами законопреступными, получавшими индульгенции. А следствием всего этого было то, что пастыри западные вынужденными нашлись (в XIII в.) убеждать пасомых своих к раскаянию даже в обыкновенных, повседневных грехах, по необходимости заметили, что злонамеренность уронила и

опозорила индульгенции, и поспешили уничтожить зло, порожденное ими⁶²³; но врачество, употребленное ими, было уже не своевременно и не оказало желаемого действия. Разврат, наперекор им, усиливался, а злонамеренность продолжала свое дело. В шестнадцатом веке индульгенции встретили сильное обличение в Германии, кончившееся раздроблением латинства на множество верований. Несмотря на то, латины и после сего не перестали раздавать их, а собор тридентский (1545–1564 г.) утвердил раздачу их на все времена и постановление свое о них оградил анафемою⁶²⁴. Оттого и в наше время латины и обещают индульгенции за разные дела благочестия⁶²⁵, и раздают их в разные времена⁶²⁶, а кардинал великий пенитенциарий или духовник однажды в году, полученным от епископа римского, длинным жезлом⁶²⁷ касается или слегка ударяет мирян, и тем разрешает их от удовлетворения правде Божией за грехи⁶²⁸. В наше же время есть у латин и храмы, посещение которых, при произнесении известных молитв, дает полную индульгенцию, и олтари, кресты и иконы, поклонение коим дает индульгенцию на несколько дней или лет, и надписи на олтарях такого рода: «кто помолится и принесет здесь бескровную жертву, тот освободит одну душу из чистилища»⁶²⁹.

§ 186. Основания для них – из Свящ. Писания

В основание мысли, будто Господь Иисус Христос даровал латинам право раздавать индульгенции, учителя римские полагают обыкновенно слова Его к апостолу Петру: дам ти ключи царства небеснаго: и еже аще свяжеши на земли, будет связано на небесех (Мф. 16:19), и ко всем апостолам: елика аще свяжете на земли, будут связана на небеса: и елика аще разрешите на земли, будут разрешена на небесех (Мф. 18:18), утверждая, что здесь говорится о власти вязать и решить не только в таинстве Покаяния, но и вне его⁶³⁰.

§ 187. Опровержение их

Но откуда известно, что в этих местах говорится о власти вязать и решить и вне таинства Покаяния?

I. Св. отцы и писатели Церкви, которым приходилось остановить внимание свое на них, единогласно утверждали, что в них говорится о власти вязать и решить грешников в таинстве Покаяния⁶³¹. Следовательно, Церковь Христова, право исповедывавшая и содержащая таинство сие в древности, не признавала тогда, а поскольку она должна исповедывать и содержать его точно также и в настоящее время, и ныне не должна признавать за своими пастырями другой какой-нибудь власти разрешать грешника кроме той, которая дарована им Основателем ее, когда Он сказал апостолам: примите Дух Свят; имже отпустите грехи, отпустятся им: и имже держите, держатся (Ин. 20:22,23). Когда есть в ней богоуставленное средство разрешать грешников невидимою силою Духа Святого, – таинство; то самое существование его показывает уже, что пастыри ее не вправе разрешать их другим каким-нибудь образом. Простое разрешение, которое вздумали бы они дать вне Покаяния, показало бы, что они почитают богоучрежденное средство к разрешению грешников излишним. Напрасно они, чтобы при восхищении такого способа разрешать грешников отстоять целостность сего таинства, стали бы полагать различие между наказаниями, утверждая, что Покаяние разрешает от вины наказания вечного, а индульгенция – от наказания временного; и присовокупляя, что последнее может еще оставаться, хотя бы грешник и освободился от наказания вечного. В таком случае их могут спросить, а они не дадут законных ответов на вопросы: по какому праву следует полагать различие между наказанием временным и вечным, по отношению к греховной вине? каким образом не уничтожается временное наказание в то время, когда уничтожается наказание вечное? почему таинство Покаяния, освобождая грешника от наказания вечного, не может освободить его и от наказания временного? почему оно, освобождая его иногда как от вечного,

так и от временного наказания, иногда освобождает его только от первого, но не освобождает от последнего, и притом иногда вполне, а иногда отчасти? Не говорим уже о том, что Церковь, исповедующая единое очищение о грехах всего мира, совершенное Иисусом Христом (1Ин. 2:2), знает, что она вправе разрешать грешников только в силу крестных заслуг Богочеловека, и потому не дозволит никому из пастырей своих разрешать верующих в Него как бы то ни было в силу добрых дел святых человеков.

2. В приводимых латинами словах Спасителя усвояется пастырям Церкви власть вязать и решить по божественному полномочию. Якоже посла Мя Отец, и Аз посылаю вы, сказал Он сам, когда вручал им власть сию в лице св. апостолов (Ин. 20:21). Следовательно, в словах тех содержится между прочим только та мысль, что связавший грешника может и разрешить его, что если он разрешит его, то его разрешение будет иметь полную силу. Елика аще разрешите на земли, будут разрешена на небесех (Мф. 18:18). Как же пастыри должны пользоваться богодарованною властью разрешать того, кого могут они связать по силе той же власти? «Приявшие от Бога власть вязати и решить, – читаем в определениях св. Церкви, – должны рассматривати качество греха и готовность согрешившего ко обращению, и тако употреблять приличное недугу врачевание, дабы, не соблюдая меры в том и в другом, не утратити спасения недугующего... Почему духовное врачебное искусство являющему подобает, во-первых, рассматривати расположение согрешившего и наблюдать, к здравью ли он направляется, или, напротив, собственными нравами привлекает к себе болезнь, и како между тем учреждает свое поведение: и аще врачу не сопротивляется и душевную рану чрез приложение предписанных врачевств заживляет: в таковом случае по достоинству возмеривати ему милосердие. Ибо у Бога и у приявшего пастырское водительство все попечение о том, дабы овцу заблудшую возвратити и уязвленную змием уврачевати»⁶³². Итак, если в словах Спасителя, коими дарована от Него пастырям власть вязать и решить, заключается мысль о снисхождении

(indulgentia); то снисхождение сие выражается в сокращении времени отлучения от св. таин, назначаемого в таинстве Покаяния. След. индульгенция (в законном смысле слова, как смягчение, уменьшение эпитимии церковной) существенно должна входить в таинство Покаяния, как необходимая его принадлежность. Но в таком случае она, очевидно, совсем уже не то, что́ индульгенция латинская, даваемая обыкновенно вне таинства сего и притом после, по крайней мере под условием причастия св. таин.

§ 188. Основания – из обычаев Церкви

Индульгенции, говорят латины, ведут начало свое от обычаев первенствующей Церкви, пастыри которой уменьшали или сокращали иногда эпитимии, назначенные ими христианам, отрекшимся от Веры во время гонений или впавшим в другие тяжкие грехи, служившие для прочих христиан соблазном⁶³³.

§ 189. Опровержение их

Отчасти справедливо! Предписывая строгие эпитимии для грешников, первенствующая Церковь всегда предоставляла употребление их благоразумию пастырей, которые, скажем словами, св. Златоуста, «обязаны были определять их по мере грехов не без рассуждения и не произвольно, дабы, зашивая прореху, не сделать большей дыры, и, поднимая падшего, ни ввергнуть его в пропасть»⁶³⁴. Оттого и видим, что еще св. апостол Павел, связав коринфского грешника, вскоре потом разрешил его (1Кор. 5:4,5; 2Кор. 2:6–8). Потому же самому пастыри Церкви третьего века, в следствие ходатайства мучеников и исповедников, освобождали от эпитимий отпадших от Веры во время гонений⁶³⁵. Так точно обязаны были они поступать и в отношении к другим грешникам, как показывают правила вселенских и поместных соборов⁶³⁶. Но чем руководствовались в таких случаях пастыри первенствующей Церкви? Из обращения св. ап. Павла с грешником коринфским видно, что он разрешил его после того, как усмотрел, что отлучение от общения с верными произвело в нем скорбь, раскаяние и исправление (2Кор. 2:6–8)⁶³⁷. Из действий пастырей Церкви в отношении к отпадшим от Веры во время гонений также видно, что они сокращали или вовсе отменяли для них эпитимии потому, что подвергшиеся им обнаруживали истинное раскаяние во грехе своем и искреннее возвращение на путь правый⁶³⁸. Что касается соборных постановлений о сокращении эпитимий для других христиан, впадших в тяжкие грехи; то и из них очевидно, что пастыри Церкви должны были допускать его в таких только случаях, когда христиане те со страхом и слезами, и терпением, и благотворениями докажут искренность своего обращения к Богу⁶³⁹. В противном случае, когда грешники оставались равнодушными к тому, что расторгли союз свой с Церковью, и беспечными в исправлении себя, соборные правила строго воспрещают сокращать для них эпитимии⁶⁴⁰. Самое сокращение эпитимий бывало в первенствующей Церкви не вдруг по назначении их, но спустя несколько времени, когда

грешник обнаруживал, что сознал тяжесть вины своей и возложенного на него наказания отеческого⁶⁴¹. Причем, если случалось, что состоявшему под наказанием сим угрожала смерть, пастыри Церкви освобождали его от одного и допускали к св. причастию⁶⁴²; но когда опасность смерти проходила, они требовали, чтобы грешник dokonчил несение прежней эпитимии⁶⁴³. Вообще, сокращение эпитимий, употреблявшееся в первенствующей Церкви, всегда имело в виду известное лицо, известный грех, известное покаянное исправление. Следовательно, оно было вовсе не то, что индульгенция латинская, даваемая всякому грешнику без разбора и без всякого внимания к тому, исправился ли он сколько-нибудь в своем небагоповедении и засвидетельствовал ли о сем пред Церковью. Посему, индульгенции сии неопровержимо и явно доказывают, что чрез них латины исказили древний, законный, достоуважаемый и благоплодный обычай первенствующей Церкви смягчать эпитимии, назначаемые пастырями ее согрешившим. В этом искренне сознаются и защитники отступлений их от правоверия вселенского, когда говорят, что индульгенции только намекают (alludunt) на обычай сей⁶⁴⁴, и что измышлением их латины отступили от древних постановлений св. Церкви об эпитимиях⁶⁴⁵. А каково слышать, что одна индульгенция освобождает от наказания за грехи вполне, другая от третьей только части его за тяжкие грехи, или – что та индульгенция освобождает от наказания на сорок дней, другая на год, иная на семь, иная на десять, иная на пятьдесят, иная на семьдесят, иная на сто, иная на тысячу лет?

§ 190. Основания – самоизмышленные

Есть, говорят латины, – есть неисчерпаемая сокровищница преизбыточествующих заслуг Спасителя и добрых дел, совершенных Пресвятою Девой Богородицею и святыми сверх закона или долга⁶⁴⁶ (сверхзаконных или сверхдолжных, излишних, *superabundantia* или *superflua*), чтобы ими заменял недостаток добрых дел у грешников⁶⁴⁷ епископ римский, как наместник⁶⁴⁸ Христов на земле⁶⁴⁹.

§ 191. Опровержение их

Но и это не оправдывает их в выдумке индульгенций.

I. В упомянутой сокровищнице находятся заслуги Спасителя и добрые дела святых. Но заслуги Спасителя суть дела искупления, дара, незаслуженной людьми милости Божией, а добрые дела святых суть плоды благодатного освящения, дарованного нам ради заслуг Спасителя. О первых из них сказано в Свящ. Писании: Бог, богат сый в милости, за премногую любовь свою, еюже возлюбил нас, и сущих нас мертвых прегрешеньми, сооживи Христом: благодатию есте спасени... чрез веру: и сие не от вас, Божий дар: не от дел, да никтоже похвалится (Еф. 2:4–5, 8–9); о последних в свящ. же Писании говорится; будьте во Мне, и Аз в вас. Якоже розга не может плода сотворити о себе, аще не будет на лозе: тако и вы, аще во Мне не пребудете. Аз есмь лоза, вы же рождие, и иже будет во Мне, и Аз в нем, той сотворит плод мног: яко без Мене не можете творити ничесоже (Ин. 15:4–5). Следовательно, заслуги Спасителя и добрые дела спасенных Им святых и имеют, и необходимо должны иметь различную силу, действительность. Следовательно, далее, соединять и слагать те и другие в одну сокровищницу совершенно несправедливо, неразумно, богопротивно: ибо, если есть в ней заслуги Господа Иисуса Христа, действительные, как заслуги Икупителя человеков; то бытие в ней добрых дел святых, искупленных Им человеков, совершенно излишне⁶⁵⁰.

II. В сокровищнице латин предполагаются сверхдолжные дела святых. Но что такое дела святых сверхдолжные? Возможны ли такие дела для них, как людей, потомков падшего Адама? «Определено относительно изречения Святого Иоанна апостола: аще речем, яко греха не имамы, себе прельщаем, и истины несть в нас (1Ин. 1:8): Кто должным возмнит разумети сие тако, яко речет: смиренномудрия ради не подобает глаголати, яко греха не имамы, а не ради того, яко истинно тако есть: тот да будет анафема⁶⁵¹. Определено и сие: аще кто речет, яко святые в молитве Господней: остави нам долги наша (Мф.

6:12) не о себе глаголют, поскольку им уже не нужно сие прошение, но о других грешных, находящихся в народе их, и яко не глаголет каждый из святых особо, остави мне долги моя, но остави нам долги наша, так чтобы сие прошение праведника разумелось о других паче, нежели о нем самом: таковой да будет анафема⁶⁵². Определено и сие: аще кто полагает, яко самые слова молитвы Господней, в коих говорим: остави нам долги наша, святыми произносятся по смирению, а не по истине: да будет анафема»⁶⁵³. С другой стороны, всем святым сказано: будите вы совершени на земле, якоже Отец ваш небесный совершен есть (Мф. 5:48), а один из святых, старавшийся быть совершенным так, свидетельствует, что заповедь Господня, ведущая к сему совершенству, широка зело (Пс. 118:96). След. каждый святой должен был и мог шествовать к почести вышнего звания о Христе не иначе как-нибудь, но с сознанием недостатка, а не избытка или излишества святости. Они так и шествовали, как показывают жития их; а существование в доме Отца небесного многих обителей (Ин. 14:2) также несомненно уверяет нас, что есть множество степеней должного, а не сверхдолжного подвижничества святых на земле.

III. В Церкви Христовой, благодатию Божиею основанной, поддерживаемой и утверждаемой, может быть, и есть, и должна быть одна только сокровищница, сокровищница этой благодати, стяжанной бесценною кровию Спасителя. Несть бо, – сказано в Свящ. Писании, – несть иного имене под небесем, данного в человецех, о немже подобает спастися нам точию о имени Иисус Христове (Деян. 4:12). «Никто, – учат и св. отцы, – никто да не обманывается, никто да не обольщается. Один Господь может миловать. Прощать грехи, против Него соделанные, может только Тот, кто пострадал за нас, кого Господь предал на смерть за беззакония наши⁶⁵⁴. Если же кто станет обещать тебе прощение от человеков: то ты не обольщайся таковым обещанием. Ибо, так как ты собственно против Господа согрешила; то и от Него самого надлежит тебе ожидать совершенного врачевания»⁶⁵⁵. Как же Церковь должна усвоить благодать искупления людям, уверовавшим в Искупителя,

указал сам Искупитель, когда сказал апостолам: шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа (Мат. 28:19), т. е. молитвенно-тайно-совершительным образом. Как, в частности, Церковь же должна усвоить благодать сию людям, уже крещенным, но, по несчастно, впадшим во грехи, также указал сам Искупитель, когда сказал апостолам же: приимите Дух Свят; имже отпустите грехи, отпустятся им: и имже держите, держатся (Ин. 20:23), то есть чрез таинство покаяний, как мы и видели уже.

IV. Где основание думать, будто тот или другой святой мог совершать дела не только для собственного спасения, но и для удовлетворения правде Божией за других?⁶⁵⁶ В Свящ. Писании? Но там сказано: брат не избавит: избавит ли человек? не даст Богу измены за ся (тем паче след. за других), и цену избавления души своея (тем паче след. чужой) (Пс. 48:8). Егда сотворите вся повеленная вам, глаголите, яко раби неключими есмы: яко, еже должны бежом сотворити, сотворихом (Лк. 17:10). В творениях св. отцев и писателей Церкви? Но и здесь ничего нет в пользу латин, а есть только то, о чем говорится в указанных местах Свящ. Писания. «Человек, – читаем здесь, – и за собственные грехи не может дать Богу умиловительной жертвы. Как же возможет сделать это за другого? А что же бы мог он приобрести в сем веке столько стоящее, чтобы оно служило достаточным заменом за душу, по природе драгоценную, потому что она создана по образу Творца своего?.. Брат не может искупить брата своего и каждый человек – сам себя, потому что искупающий собою другого должен быть гораздо превосходнее содержимого во власти и уже работающего. Но и вообще человек не имеет такой власти пред Богом, чтобы умиловлять Его за грешника: потому что и сам повинен греху»⁶⁵⁷.

V. По духу Веры христианской, святые вспомоществуют нам во спасении не добрыми делами своими, но ходатайством своим о нас пред милосердием Божиим (Быт. 20:7. Иов. 42:8. Еф. 6:18), а иначе они споспешествовать нам в сем не могут, если бы даже и захотели: ибо награждать одного человека за добрые дела другого (тем паче за излишние, которых нет и не

может быть у людей: Лк. 17:10) не согласно с правосудием Божиим (Рим. 2:6. 2Кор. 5:10). Так и Авраам, и Моисей, и Давид помогали другим людям не добрыми делами своими, но предстательством своим за них пред милосердием Божиим (Быт. 18:22–25. Исх. 32:31–32 и проч.). Таким же образом вспомоществуют нам все другие святые⁶⁵⁸. Если же индульгенции, даваемые латинами ради добрых дел святых, имеют силу потолику, поколику Бог, по любви своей к святым, может (в чем нет и тени сомнения: Быт. 20:7. Иов. 42:8. Иак. 5:16) преклониться на милость к грешникам ради ходатайства о них святых⁶⁵⁹; то от всего сердца желаем, чтобы предстоятели латинские удовольствовались молитвою к Всемилоствому и к святым о прощении грешников ради ходатайства о них святых, или же самим грешникам предоставили молиться о сем Ему и им, а не вводили себя в тяжкую ответственность пред Богом за самовольное распоряжение собственным достоянием святых.

VI. Положим, что святые, как святые, по любви к нам, грешным, не будут препятствовать тому, чтобы добрыми делами их заменялся недостаток таких дел у нас. Допустим и то, что замена сия может принести пользу тому, кому усвоены будут добрые дела их чрез индульгенции латин. Кто из христиан, сознающих, что он сам обязан подвизаться, при помощи благодати, добрым подвигом веры, емляся за жизнь вечную, согласится воспользоваться чужим стяжанием? Латины говорят, что у них было много замечательных лиц, чрезвычайно уважавших полные индульгенции⁶⁶⁰; но не они же ли говорят, что лица эти желали умилоствить Бога лучше собственными делами благочестия, что такое умилоствление и полезнее и безопаснее, нежели чрез индульгенции⁶⁶¹. Нужно ли еще доказательство на то, что действительно не всякий христианин согласится воспользоваться чужим стяжанием? А святые, во имя добрых дел которых раздаются индульгенции римские, громогласно внушают всякому, получающему их, чтобы отнюдь не надеялся на столь легкое средство избавляться от наказаний, требуемых правдою Божиею. Все они представлены у латин ревновавшими о благочестии более, нежели сколько обязаны были к тому законом; а это и показывает, что в Церкви

Христовой тот только и может быть святым, кто сам будет подвизаться, при помощи благодати, добрым подвигом покаяния, веры, любви и упования, а не тот, кто с клочками бумаги под именем индульгенций будет покупать себе чужие добрые дела.

VII. В словах Спасителя, приводимых латинами в защиту того, что сокровищница преизбыточествующих заслуг Спасителя и сверхдолжных дел, совершенных святыми, находится в распоряжении собственно епископа римского (Мф. 16:19, 18:18), содержится по изъяснению Церкви вселенской, учение о власти вязать и решить грешников, дарованной Им всем пастырям ее, епископам и священникам, собственно в таинстве Покаяния⁶⁶²; а прочие места Свящ. Писания, с тою же целию приводимые ими из посланий св. ап. Павла, читаются так: Тако нас да непщует человек, яко слуг Христовых и строителей таин Божиих (1Кор. 4:1). Всяческая от Бога, примирившаго нас себе Иисус Христом, и давшего нам служение примирения: зане Бог бе во Христе мир примиряя себе, не вменяя им согрешений их, и положив в нас слово примирения (2Кор. 5:18,19). В нынешнее время ваше избыточествие во оных лишение: да и оных избыток будет в ваше лишение, яко да будет равенство (2Кор. 8:14). Очевидно, что в первом из этих мест внушается только то, что право распоряжаться благодатию Божиею чрез таинства принадлежит всякому пастырю Церкви⁶⁶³; во втором говорится вообще о проповеди апостольской⁶⁶⁴, а св. ап. Павел представлен за тем молящим, чтобы люди примирились с Богом (2Кор. 5:20): что совершенно не похоже на способ прощения чрез индульгенции; последнее же показывает только, что в Церкви есть взаимное общение веры, любви и благотворительности, и что македоняне со многим молением молили св. апостола, чтобы принял дар их (2Кор. 8:4), а св. апостол просил коринфян делиться избыточеством (ст. 7–10): что также решительно не похоже на способ прощения чрез индульгенции.

VIII. Епископ римский не имеет исключительного права распоряжаться (выдуманною) сокровищницею преизбыточествующих заслуг Спасителя и сверхдолжных дел,

совершенных святыми, ни – а) как епископ, ни – б) как наместник Христов на земле. Последнее очевидно само собою: потому что он – не глава Церкви вселенской⁶⁶⁵; а как епископ, он есть только слуга Христов и строитель (οἰκονομὸς, раздаятель) таин Божиих (1Кор. 4:1), след. такой же пастырь в сей Церкви, каков и всякий другой. А если бы он действительно был наместником Божиим (в латинском смысле) на земле, то вправе распоряжаться тем, что на небе, только по божественному учреждению, – ходатайственно-тайно-совершительным образом, чрез таинства. Но и таким правом, правом распоряжаться дарами благодати чрез таинства, он может пользоваться в отношении к известному христианину тогда только, когда другой, имеющий то же право, не воспользовался еще им в отношении к сему же христианину; ибо всякий таковой, как и он, есть раздаятель таин Божиих, и потому если свяжет или разрешит кого-нибудь на земле, тот связан или разрешен будет на небеси. Говорить же при сем, что по силе обычаев первенствующей Церкви ни папа римский, ни другой какой-нибудь епископ не в праве чрез индульгенции освобождать грешника a satisfactione sacramentali, назначенного духовником⁶⁶⁶, значит уничтожать индульгенции. Ибо, если это справедливо, то к чему же индульгенции? Если они то же самое, что снисхождения (indulgentiae), делаемые кающимся духовниками: то знаем, что в первенствующей Церкви целию сих последних было именно освобождать грешника a satisfactione sacramentali, назначенного духовником⁶⁶⁷; а если – не то же, то явно, что они – выдумка скверного ради прибытка (Тит. 1:11) .

§ 192 . Основания – из опыта

Раздача индульгенций, утверждают латины, весьма полезна и спасительна для христиан как по отношению к нравственности, так и по отношению к совести их; ибо они (в отношении к нравственности) увеличивают в них упование на Иисуса Христа, поддерживают отношение между воинствующею и торжествующею Церковью⁶⁶⁸, равно как и таинство Покаяния, которого многие избегают, стыдясь строгости правил церковных, споспешествуют весьма частому употреблению таинств и распространению между людьми веры, надежды, любви, вообще – благоговения и благочестия всякого рода и вида, (в отношении к совести) успокаивают совесть грешника, уменьшают в нем страх, и утешают его относительно будущей жизни⁶⁶⁹.

§ 193. Опровержение их

I. Наблюдающие за жизнью христиан не без причины говорят, что в наше время едва не повсюду господствует нерадение о своем спасении; а история свидетельствует, что жалоба сия совершенно справедлива в отношении к христианам римского вероисповедания, которые стали отличаться нерадением сим с того именно времени, как привыкли получать индульгенции⁶⁷⁰. Посему, ревновать об увеличении в них упования на Спасителя чрез индульгенции значит возвращать его в излишнюю надежду на Бога, и таким образом прямо вести их к собранию себе гнева в день гнева и откровения праведного суда Божия (Рим. 2:4,5). Потому же самому если и оказывается почему-либо нужным увеличивать в них упование сие чрез индульгенции; то представляется справедливейшим делать это, во избежание соблазна и нареканий, чрез упокоение их на одной мертвой вере в Искупителя, как существует это в обществах протестантских. Латины не желают сего; но они должны помнить, что именно индульгенции их подали Лютеру и Цвинглию повод к отвержению того, в замен чего продавались они в их время, т. е. добрых дел.

II. Между Церковью воинствующею и торжествующею не может не быть общение; ибо Виновник и Владыка той и другой несть Бог мертвых, но Бог живых: вси бо тому, как едино тело о Христе, по единому же друг другу уди, живи суть (Мф. 22:32. Рим. 12:5). Но и из учения св. отцов и писателей Церкви⁶⁷¹, и из житий святых⁶⁷² видно, что общение сие поддерживалось в ней николиже отпадающею любовью (1Кор. 13:8), по которой грешные молят святых, чтобы предстательствовали о них пред Отцом небесным, а святые действительно предстательствуют о них пред лицом Его; а чтобы общение между теми и другими поддерживалось чрез индульгенции латинские, об этом Церковь и сама не исповедывала, и от других не слышала в продолжении нескольких веков. И хорошо ли поддерживать это общение чрез индульгенции? Предо мною христианин, нуждающийся в насущном пропитании. Как христианин, он

соединен со мною неразрывным союзом, как принадлежащий к единому телу Христову (Рим. 12:4, 5); но прав ли был бы я, если бы, имея в виду помочь ему, похитил нужное для него у другого и дал ему?

III. Многие из латин избегают таинства Покаяния, потому что стыдятся строгости правил церковных? Но кто же причиною сего? Не само ли латинство, когда освобождает от подчинения сим правилам всякого, кто только получает индульгенции, а с тем вместе внушает, что один и тот же человек беспрепятственно может получить несколько даже полных индульгенций в один и тот же день, а неполных – сколько ему вздумается?⁶⁷³ Как же, после сего, не стыдиться латинам строгости правил церковных, когда так легко можно освободиться от них? С другой стороны, известно, что отец, любяй сына своего, наказует его прилежно (Притч. 15:25), а мал квас все смешение квасит (1Кор. 5:6), так что заблуждения и пороки одного человека весьма легко (Притч. 6:12–13) могут заражать других. Посему пребудет ли Церковь материю, обязанную очищать ветхий квас, да будет новым смешением, якоже есть безквасна (1Кор. 5:7), и потому вести членов своих ко спасению иногда даже со многими слезами (2Кор. 2:1–18), если станет поблажать им, забыв о своем долге – даже изымать от себя злых, да спасется дух их в день Господа нашего Иисуса Христа (1Кор. 5:3,13)? ⁶⁷⁴ В таком случае не потеряет ли она вовсе всякую власть и силу, как это и случилось уже с латинами, у которых родилось, воспиталось и созрело протестантство, напавшее прежде всего на индульгенции?

IV. Что индульгенции не споспешествуют распространению между людьми веры, надежды, любви, вообще – благоговения и благочестия всякого рода и вида, с этим охотно согласились наконец некоторые и из писателей латинских, утверждая, на основании показаний исторических, что индульгенции споспешествовали и могут споспешествовать всеобщей порче нравов⁶⁷⁵. А что они не в силах споспешествовать весьма частому употреблению таинств законным образом, с этим латины необходимо должны согласиться. Так, раздаваемые вне Покаяния, они ослабляют силу этого таинства, действенность

которого во спасение зависит не от одного признания себя грешником, но и от принесения плодов, достойных искреннего раскаяния во грехах. Получаемые под условием св. причастия, но без надлежащего приготовления к нему, они внушают пренебрежение и бесстрашие к сказанному: да искушает себе человек, и тако от хлеба да яст, и от чаши да пиет. ядый бо и пийй недостоине, суд себе яст и пиет, не разсуждая тела Господня (1Кор. 11:28,29). Зачем, скажем еще, прибегать латинам и к таинству Елеосвящения, успокаивающему дух против предсмертных ужасов или томлений⁶⁷⁶, когда индульгенции их и совесть успокаивают, и страх уменьшают, и относительно будущей жизни утешают?

V. Индульгенции, бесспорно, успокаивают совесть. В этом, можно сказать, и состоит вся услуга, которую они могли оказать, оказывали, оказывают, и будут оказывать латинам. Но законно ли успокаивать совесть, когда она есть сознание в душе нашей обязательности закона Божия или знание о том, что мы должны и чего не должны делать, и потому всемерно должна быть усовершенна нами⁶⁷⁷? Нет спору, что для христиан, мятущихся совестью от представления множества содеянных ими лютых, бывает иногда нужно, даже необходимо известного рода успокоение совести. Но индульгенциям ли доставить успокоение это в законном его виде, когда они споспешествовали уже и могут споспешествовать всеобщей порче нравов, след. – усыплять и заглушать совесть? И найдется ли христианин, который потребовал бы успокоения совести своей после того, как законным образом получит разрешение от грехов в таинстве Покаяния? Опыт свидетельствует, что в таком случае не бывает спокоен в совести только не надеющийся на свое спасение или отчаивающийся в нем; но такого человека не успокоишь уже никакою индульгенциею, ни неполною, ни полною, ни юбилейною, ни даже всеми ими.

VI. Страх бывает двоякого рода: рабский, который имеют рабы к своим господам, и сыновний, бывающий у детей к своим родителям. О первом говорится: страха несть в любви, но совершенна любви вон изгоняет страх, яко страх муку имать:

бояйся же не совершися в любви (1Ин. 4:18); о последнем же сказано: бойтесь Господа вси святии Его, яко несть лишения боящимся Его (Псал. 33:10). Латины думают уменьшить чрез индульгенции, конечно, не сыновний страх, который обязаны мы иметь в отношении к Богу: ибо малейшее уменьшение его, как и сами они согласятся, есть величайшее зло; а страх рабский действительно не достоин нас, взысканных и пестунствуемых неизреченною любовью Господа Бога человеколюбца (Пс. 33:10). Но в состоянии ли индульгенции возбудить в христианах сыновний страх к Богу, когда пролагают для них широкий путь к безбоязненной жизни во грехах, и имеют в виду избавить их даже от стыдения совести, рождающегося от представления многого множества содеянных ими лютых? Индульгенций ли, с другой стороны, дело – уменьшать в христианах страх рабский, когда он, по воле Божией, истребляется в них верою и любовью о Христе Иисусе, приникновением к тайнам Веры христианской и общением в таинствах святой Церкви?

VII. Действительно, только побеждающий, при помощи благодати, плоть, мир и диавола наследует все (Апок. 21:7); ибо только ему Агнец Божий, взяв грехи мира, даст имя Бога Своего, имя Бога града своего, нисходящего с небесе (Ин. 1:29. Апок. 3:12), и только его удостоит вкушать от древа жизни, находящегося посреде рая Божия, и владычествовать над языками (Апок. 2:7, 17, 26). Но кто из подвизавшихся в победе над миром, плотию и диаволом усвоил себе право утешать себя блаженною будущностию? День и ночь подвизавшийся подвигом добрым (2Сол. 3:8. 2Тим. 4:7) св. ап. Павел говорил, что ему соблюдается венец правды, егоже воздаст ему в день он праведный Судия (2Тим. 4:8)? Но не он ли же сознавался, что себе не у помышляет достигша: едино же, задняя убо забывая в предняя же простираяся, со усердием гонит к почести вышняго звания Божия о Христе Иисусе (Флп. 3:13,14)? А говорил он: соблюдается мне венец правды и проч. потому ли, что получал римские индульгенции? И индульгенциям ли утешать относительно будущей жизни, когда они рожают излишнюю надежду на милосердие Божие?⁶⁷⁸ Чрезмерное упование на благодать Божию есть грех смертный; а грехов

смертных, говорят латины, индульгенции не прощают. Посему, если и удастся им как-нибудь утешить грешника относительно будущей жизни, то не обманут ли они его на погибель вечную?

Глава пятая. О таинстве брака

Понеже речено в апостольских правилах, 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 сожителство: 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.

VI всел. собор. прав. 6: книг. правил, стр. 58. Спб. 1843 г.

§ 194. Чем отличаются латины от прав. Церкви в таинстве Брака?

В учении о Браке латины отличаются от православной Церкви тем, что возбраняют его приходскому духовенству, так что кто не произнесет у них обета всегдашнего девства, того не возводят они на степень священника и диакона⁶⁷⁹.

§ 195. Время появления и судьба сего отличия

В отношении к тому, кого поставлять священнослужителями в приходы, женатых или неженатых, первенствующая Церковь следовала такому правилу: допускать в число их и безбрачных, совершенно возбраняя им вступление в брак после рукоположения, но безбрачия, как обета, необходимого для желающих быть священнослужителями, не требовать от них⁶⁸⁰. В следствие сего она не только не воспрещала таковым вступать в законный брак до рукоположения, но и возводила на степени священства и женатых, требуя от них не расторжения брачных уз, но соблюдения чистоты нравов и жизни, свойственной их сану. Так было и на Западе до четвертого века⁶⁸¹. Между тем, в самом начале Христианства некоторые стали учить, будто брачная жизнь несовместна как вообще с чистотою целомудрия христианского, так особенно с достоинством свящ. сана (1Тим. 4:1,3)⁶⁸². Такая, мысль, мало-помалу распространяясь и вкореняясь, побуждала некоторых и из священнослужителей оставлять жен своих по принятия священства⁶⁸³, а епископов – требовать от приходского духовенства жизни безбрачной⁶⁸⁴. Как ни старалась Церковь истребить мысль сию⁶⁸⁵, с течением времени она усилилась наконец до того, что на первом Вселенском соборе некоторые епископы⁶⁸⁶ предложили уже вознести безбрачие священнослужителей приходских на степень закона. Отцы собора, убежденные справедливым представлением епископа египетского Пафнутия, девственника и строгого подвижника, решили не налагать на клир иго безбрачия, не для всех удобоносимое (Мф. 19:10–12. 1Кор. 7:7), и постановили, чтобы желающие быть в нем безбрачными, не имели у себя, во избежание подозрения, посторонних незамужних лиц женского пола, принятых ими или для домашнего хозяйства и услужения, или для вспоможения, или же под видом духовного братства⁶⁸⁷. Несмотря на то, в некоторых местах епископы вздумали и после сего требовать от приходского духовенства всегдашнего воздержания от супружества⁶⁸⁸, а христиане – уклоняться от

принятия таинств от священников женатых⁶⁸⁹. Так было и в римской церкви, где поставляемым во священники и диаконы не дозволялось вступать в брак до рукоположения, а если возводились на сии степени женатые, то не иначе, как под условием обета целомудрия на все последующее время⁶⁹⁰. В пятом и шестом веке условие сие распространено было здесь и на иподиаконов, так что и от них уже стали требовать жизни безбрачной⁶⁹¹. Собор трулльский (601 г.), на котором были и послы епископа римского Сергия, постановил правила, противные сему требованию, но вполне согласные с правилами апостольскими⁶⁹², а епископ сей и преемники его, приняв правила собора сего⁶⁹³, тем самым обязались исполнять их. Но на деле видим иное. В их округе подтверждают прежние постановления о безбрачии клира⁶⁹⁴, нарушители их извергаются из него⁶⁹⁵, а не почитающие брачной жизни грехом для него оглашаются именем еретиков⁶⁹⁶. поскольку же закон о безбрачии, не для всякого востемимом, был неудобомисполним и для духовенства; то и после сего на Западе были в приходах и женатые священнослужители, а оставившие жен своих начали иметь наложниц, нередко из служанок, или приживать детей с своими родственницами, даже с родными сестрами⁶⁹⁷. Чтобы истребить и предотвратить на будущее время сие последнее беззаконие, Стефан VI (†891 г.) постановил, чтобы духовные не держали у себя в домах никакой вообще женщины⁶⁹⁸, а чтобы пресечь и уничтожить первое преступление, Лев IX (†1054 г.) узаконил, чтобы впредь всякая женщина, обличенная в любодейной связи с священнослужителем, обращена была в прислугу к латеранскому двору⁶⁹⁹, а Николай II (†1061 г.) издал правило, чтобы никто не слушал литургии, если несомненно знал, что ее совершает священник, живущий в преступной связи с какою-нибудь женщиной, а самые священники, равно как и диаконы и иподиаконы, состоящие в такой связи и не расторгающие ее, не служили литургии, не читали Евангелия и Апостола, и проч.⁷⁰⁰ Правило Николая II повторил и Александр II (†1073 г.)⁷⁰¹; но преемник его Григорий VII (†1095 г.) сим не удовлетворился. В 1074 г. он постановил на соборе римском, чтобы не с наложницами только живущие, но и в законном браке

состоящие священники не отправляли литургии, а диаконы и иподиаконы не служили при олтаре⁷⁰², и тем произвел большие неурядицы. Некоторые из епископов воспротивились ему открыто, а из духовных одни охотнее согласились лишиться сана, нежели развестись с женами своими, а другие не хотели оставить ни священства, ни жен. Мало сего. Духовенство германское до того взволновалось, что справедливо заговорило: «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 жениться, нежели разжизаться (1Кор. 7:9), насильно принуждает людей жить по-ангельски (*vivere titu angelorum*), восстает против естественного чина природы, и дает полную свободу блуду и нечистоте»⁷⁰³. Но Григорий стоял на своем, требуя, чтобы духовные не имели жен, имевшие их или оставили их, или лишены были сана, и чтобы впредь не принимали в число их никого, кто не даст обета целомудрия на все последующее время; а чтобы, скорее привести сие требование в исполнение, неоднократно предписывал о нем другим епископам, постоянно анафематствовал жен духовных, и в 1075 году постановил, чтобы никто не смел присутствовать при литургии, совершаемой священником женатым, равно как ни исповедываться, ни причащаться у такого, под опасением отлучения от Церкви⁷⁰⁴. Следствия такой настойчивости были самые плачевные. Открылся такой соблазн и беспорядок, какого никогда дотоле не было на Западе. Священники взбунтовались против епископов своих, а народ против священников. Последний позволял себе противиться пастырям своим под самым пустым предлогом, расхищал имущество церковное, опустошал храмы, ругался над вещами церковными, обливал их святою водою как бы для очищения, совершал таинства, и простирали дерзость свою до неистовства, между тем лицемеры, опираясь на новый закон о безбрачии клира, выдумывали разные басни и делали мнимые чудеса, чтобы обмануть народ, не отказываясь втайне от гнусного своего поведения⁷⁰⁵. Вместе с сим духовенство италийское, ломбардское, галльское, английское, фландрское

и германское подало протест против неразумного постановления Григориева, а соборы маинцкий и эрфуртский, настаивавшие на приведение его в исполнение, повлекли за собою бунты⁷⁰⁶. Неустрашимый, смелый и упорный Григорий ни на что не обращал внимания, и на новых соборах римских (1078 и 1083 г.) настоятельно подтвердил постановление свое о безбрачии духовенства⁷⁰⁷, а его преемники старались поддержать сие постановление⁷⁰⁸, несмотря на сопротивление со стороны духовных⁷⁰⁹, и в двенадцатом веке лишили их⁷¹⁰ всех должностей и прав, а закон о безбрачии распространили и на низших клириков⁷¹¹, хотя, само собою разумеется, необходимость заставляла иметь, по крайней мере терпеть, между ними и женатых. В пятнадцатом веке епископ римский Пий II сознался, что хотя и были у латин причины, по коим возбранена духовным их жизнь брачная, однако есть причины важнейшие, по коим нужно дозволить им вступать в брак до рукоположения⁷¹²; но собор тридентский не уважил сего, утвердил безбрачие, как закон, и постановление свое о нем оградил анафемою⁷¹³.

§ 196. Основания оного – из соображений разума

Безбрачная жизнь, говорят латины, – а) приличнее лицам приходского духовенства, как ближайшим служителям Божиим, обязанным к совершеннейшей чистоте и святости, – б) свойственнее им, как пастырям словесного стада Христова, которые всецело должны быть преданы своей пастве, и – в) полезнее для них, как членов Церкви представительной⁷¹⁴.

§ 197. Опровержение их

I. Если бы мысли сии были справедливы, то они подтверждались бы как Свящ. Писанием, так и св. Церковию; но ни того, ни другого нет. Напротив, как в первом есть места, решительно и внятно говорящие не в пользу мыслей сих, так и последняя уверяет, что брачной жизни она никогда не возбраняла духовенству приходскому. Так, св. апостол Павел пишет: подобает епископу быти единыя жены мужу, свой дом добре правящу, чада имущу в послушании со всякою чистотою. Диакони да бывают единыя жены мужы, чада добре правяще и своя дома (1Тим. 3:2, 4, 12). Сего ради оставих тя в Крите, да недокончаная исправиши, и устроиши по всем градом пресвитеры: якоже тебе аз повелех. Аще кто есть единыя жены муж, чада имый верна, не во укорении блуди или непокорива (Тит. 1:5,6)⁷¹⁵. А что касается св. Церкви; то, не говоря о постановлениях ее, которыми дозволяется брачная жизнь священнослужителям приходским⁷¹⁶, знаем несомненно, что в ней издревле были и священники и диаконы, проходившие свое высокое служение спасению других в брачном состоянии. Таковы напр. были – а) диаконы: Филипп и Николай, из числа рукоположенных св. апостолами (Деян. 6:5)⁷¹⁷, диакон, упоминаемый св. Иринеем⁷¹⁸, и другие, а – б) священники: Валенс филиппийский⁷¹⁹, Цецилий, наставник св. Киприана⁷²⁰, Нумидик карфагенский⁷²¹, Феликс, жену которого звали Викториею⁷²², и проч.⁷²³

II. Мысль, будто брачная жизнь всегда служит источником мыслей, желаний и чувств, противных возвышенному чувству и благочестивому настроению души, требуемым от священнослужителя, как совершителя служб Божиих, а свобода от брака устраняет будто бы от сего, неверна сама по себе и противна опыту. В Церкви кафолической брак, в силу таинственного священнодействия, совершаемого над вступающими в оный мужем и женою, становится образом таинственного союза между Христом и Церковию, запечатлеваясь божественною благодатию, освящающею

законное сожитие супругов и таковое же чадорождение. Поэтому христианин, мирской ли он будет человек, или же служитель олтара Господня, когда вступит в брак по чиноположению св. Церкви и будет жить по-христиански, никогда не найдет в нем ничего соблазнительного или искусительного, что могло бы отторгать дух его от устремления в горняя и препятствовать богомысленному настроению его во время служб Божиих, а потому и наводить какую-нибудь нечистоту или на молитву священнослужителя или на совершаемые им священнодействия⁷²⁴. По не ложному свидетельству опыта, напротив, и не связанный узами брака, нередко наперекор усильному сопротивлению, находит в душе своей нечистые помыслы, ощущения и движения, и вынужденным бывает употреблять иногда большие усилия, чтобы отразить их от себя. Свидетели тому – дивные подвижники благочестия, проводившие девственную жизнь по призванию свыше, каковы: Моисей Угрин, Иоанн многострадальный и множество других. Что же сказать после сего о людях, которые ведут жизнь девственную по принуждению? Не напрасно же духовенство латинское с негодованием встретило настойчивое требование напр. Григория VII оставить жен своих. Оно вполне понимало, что безбрачие есть именно такое состояние, которое может вместить не всякий, а только тот, ему же дано есть (Мф. 19:10–12. 1Кор. 7:7), и по собственному опыту знало, почему св. апостол Павел, взиравший на христианина не с той только стороны, каковым он должен бы быть, но и с той, каковым он может быть и бывает иногда, предпочитал в известном случае брачную жизнь высокой и многотрудной жизни девственной (1Кор. 7:2,9). Не о том же ли говорят нам и современные жалобы на закон о безбрачии, доходившие до латин со стороны единоверного им духовенства немецкого? А если так; то не гораздо ли лучше, для чести самой Веры, в отношении к приходским священнослужителям, обязанным представляться пред лице Божие с ходатайством за мир, но в то же время всегда обращаться с миром сим, исполненным предметов, возбуждающих и питающих похотения плоти, держаться

законной и спасительной средине: оставлять их в брачном состоянии, а на время служения Богу отрывать от того, что почитается для них страстным и долгу преклоняющим в браке?
⁷²⁵

III. Не верна сама по себе и не согласна с опытом и та мысль, будто брачная жизнь, требуя к себе полного и нераздельного внимания и сочувствия и поставляя приходское духовенство в одинаковом круге жизни с мирянами, отнимает пастыря у паствы, унижает его в глазах ее и вредит его влиянию на нее, а безбрачная жизнь и всецело будто бы отдает его пастве, и возвышает его значение в ней, и способствует должному влиянию его на нее. а) Нет спору, что жизнь брачная заставляет священнослужителя прилагать попечение не об одной только пастве, ему вверенной, но и о своем семействе (1Кор. 7:32, 33, 34). Тем не менее справедливо и то, что жизнь сия, поставляя пастыря в необходимость остановить естественную (Мф. 19:10–12. 1Кор. 7:7) привязанность к другим на лицах собственного семейства, делает его безразличным ко всем лицам своей паствы, и тем самым устраняет его от всего, что может бросать только подозрение известного рода на человека, проводящего жизнь девственную посреди оглаголивого мира, и всегда обязанного обращаться с этим самым, легко развращающим (Притч. 6:13), миром⁷²⁶. б) Всякий праводушный человек, знакомый с постановлениями Церкви православной и с жизнью духовенства ее, не может не приметить, что брачная жизнь сего духовенства несколько не вредит тому почитанию, которое пасомые должны иметь к своим пастырям. Вот лучшее доказательство на то, как изысканны некоторые из указываемых латинами невыгод брачной жизни духовенства приходского и выгод для него безбрачия, не для всякого вменяемого! Не невозможно, конечно, чтобы и духовенство, ведущее жизнь брачную, потеряло свой вес в глазах своей паствы, а в следствие того по крайней мере ослабило силу влияния своего на нее. Но в брачной ли жизни должно искать и указывать причину сего? Уравнение и сближение с другими может не уронить только, но и возвысить всякого человека, несмотря на то, женат ли он или не женат.

Дело будет зависеть в сем случае от того, каков будет сам уравнивающий или сближающий себя с другими. Если он будет вполне понимать и верно ценить то звание, в которое призван Господом, и потому всегда ходить достойно его; то ни его значение не умалится, ни сила влияния его не ослабеет от того, что он уравнен и сближен будет с другими чрез союз брачный. В противном случае, когда человек, не умея понять и оценить своего звания или почему-либо забыв о высоком его достоинстве, будет ходить недостойно его, как ни возвышай его над другими и как ни отдаляй его от них, он всегда останется низок в глазах их и бессилен в своем влиянии на них. А – в) однообразность жизни пастыря с жизнью пасомых, среди которых он всегда должен обращаться, имеет на своей стороне и ту несомненную и ничем не заменимую выгоду, что представляет жизнь пред его глазами в том именно виде, в каком бывает она на самом деле, и потому снабжает его такою опытностью, какой никогда нельзя почерпнуть из каких бы то ни было книг, при чтении которых надлежит иметь дело с мертвою буквою, а не с людьми живыми, и таким образом не только не ослабляет силы влияния, которое пастырь должен иметь на паству свою, но, напротив, способствует увеличению ее, открывая ему случаи и доставляя ему возможность действовать на пасомых и прямо и безошибочно.

IV. Что касается мысли, будто Церковь бывает сильнее, самостоятельнее и независимее от условий общества гражданского, когда находящееся в нем духовенство ведет жизнь безбрачную; то мысль эта справедлива только в том случае, когда предположим, что сила Церкви Христовой состоит во внешнем, как бы гражданском перевесе ее пред политическим обществом, а ее самостоятельность – в управлении деспотизмом папским, в жестокостях инквизиции и в лукавствах иезуитских. Между тем, Церковь Христова сильна тогда, когда находит себе сочувствие в членах своих не ласкательством или насилием, но сердечным убеждением и доверием к ней со стороны ведомых ею к животу вечному, а самостоятельна она, очевидно, тогда, когда ее правители и служители составляют отдельное звание, особое как бы

общество, которое само и образует и воспитывает себя и управляет собою по началам собственным. Относительно же совершенной независимости Церкви от общества гражданского известно, что мысль о ней есть порождение ложного понятия о Церкви и никогда не может осуществиться. Как царство Божие и общество духовное, Церковь независима ни от какой внешней власти только в исповедании Богооткровенного учения и в совершении священнодействий. По такому положению, есть в ней и самостоятельная глава, Господь Иисус Христос, управляющий ею чрез служителей своих, и самостоятельная сила, благодать Духа Святого, оживляющая ее и священнодействующая в ней, и самостоятельные законы, неприкосновенные ни для какой власти, но обязательные для всех христиан, какое бы ни занимали они место в обществе гражданском. поскольку же члены Церкви необходимо принадлежат к одному какому-нибудь гражданскому обществу, управляемому известным правительством и известными законами; то в делах гражданских, общественных, они непременно уже зависят от власти и законов своего общества, так что обязаны не только повиноваться властям предержащим (Рим. 13:1)⁷²⁷, но и молиться за тех, иже во власти суть, хотя бы они были даже язычники (1Тим. 2:1,2). Вот почему сам Господь Спаситель не отрекся во днех плоти своея (Евр. 5:7) заплатить дань Кесарю (Мф. 17:24–27), а св. апостол Павел искал покровительства у Кесаря же (Деян. 25:9–12). Потому же самому св. отцы, признавая себя гражданами земных царств, всегда подчинялись всем законам гражданским, которые не противны учению Христову, а государи христианские достойно и праведно пользовались правом участия в делах Церкви, как общества благоустроенного, различного, но не отдельного от общества гражданского, надзирать за исполнением ее законов и уставов, пещись о благосостоянии духовенства ее и об утверждении учения ее в своих государствах. Отвергать такую зависимость Церкви от гражданского общества и ревновать вместо того о подчинении всей иерархии ее кафедре римской, а не о низведении занимающего ее до епископства над римским только патриархатом, никто не дал права и не следует: ибо

папа – не глава Церкви вселенской⁷²⁸, а кафедра его не такова, чтобы всякий кланялся пред нею в чувстве слепой покорности Его святейшеству.

§ 198. Основания – из Свящ. Писания

Св. апостол Петр от лица всех апостолов засвидетельствовал пред Спасителем: се мы оставихом вся, и в след Тебе идохом (Мф. 19:27. Мак. 10:28), а св. апостол Павел внушал, что духовному лицу подобает быти целомудру, воздержательну (1Тим. 3:2. Тит. 1:8)?

§ 199. Опровержение их

Справедливо. Но и из сего не следует, будто духовенству приходскому необходимо быть безбрачным.

I. Между св. апостолами, неоспоримо, были и женатые (Мф. 8:14). Не противоречим и тому, что, последовав за Господом, они оставили все, след. и жен своих⁷²⁹. Но дело в том, что, оставив жен своих в то время, они впоследствии могли иметь их при себе, а пример св. Филиппа, рождавшего (Деян. 21:8–9) дочерей и выдававшего их в замужство⁷³⁰, равно как и пример самого Петра, бывшего очевидцем мученической кончины жены своей⁷³¹, и пример других апостолов, живших в брачном состоянии⁷³², показывает, что они действительно имели их тогда при себе.

II. Выражения: целомудру, воздержательну не значат не женату, безбрачну. Целомудрый (σωφρων) противопоставляется обыкновенно или безумному (αφρων и μαίνόμενος) или не соблюдающему умеренности в пище и питии (ακολαστος), а воздержательным (εγκρατής) называется собственно тот, кто всемерно удаляется от преступных удовольствий⁷³³. Посему, когда св. апостол Павел внушает, что духовному лицу подобает быть целомудрым и воздержательным; то сим требует только, чтобы в духовенство избирались люди разумные, умеренные и не увлекающиеся страстями⁷³⁴, а не то, чтобы они не вступали в брак, который в св. Церкви есть таинство.

§ 200. Основания – из определений соборных

Безбрачная жизнь, говорят латины, требуется от духовенства приходского постановлениями древних соборов⁷³⁵.

§ 201. Опровержение их

Но сто́ит только прочитать эти постановления, дабы видеть, что в них нет такого требования. «Поставляемые во диаконов, – гласят они, – аще при самом поставлении засвидетельствовали и объявили, что они имеют нужду ожениться и не могут без того пребыти: таковые, после сего ожившись, да пребывают в своем служении, поскольку сие позволено было им от епископа. Аще же которые, умолчав о сем и приняв рукоположение с тем, чтобы пребыти без женитвы, после вступили в брак: таковым престати от диаконского служения⁷³⁶. Пресвитер, аще оженится, да извержен будет от своего чина⁷³⁷. Понеже речено в апостольских правилах⁷³⁸, 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 во пресвитера⁷³⁹. Жена производимого в епископское достоинство, предварительно разлучаясь с мужем своим, по общему согласию, по рукоположении его во епископа, да вступит в монастырь, далеко от обитания сего епископа созданный, и да пользуется содержанием от епископа⁷⁴⁰. Великий собор без изъятия положил, чтобы ни епископу, ни пресвитеру, ни диакону, и вообще никому из находящихся в клире не было позволено иметь сожительствующую в доме жену, разве мать, или сестру, или тетку, или те токмо лица, которые чужды всякого подозрения»⁷⁴¹. Нужно ли замечать, что в первых из сих правил воспрещается иподиакону, диакону и священнику вступать в брак после рукоположения, а не до рукоположения, что в предпоследнем из них не позволяется жить с женою возведенному в степень епископа из женатых, а в последнем

нет ни одного слова о том, должно ли приходское духовенство вести жизнь безбрачную или не должно?

Глава шестая. О таинстве Елеосвящения

§ 202. Указание латинских отличий от прав. Церкви в таинстве Елеосвящения

Отличия латин от православной Церкви в учении о таинстве Елеосвящения касаются – 1) его совершителя, 2) его действия на елеопомазуемых и – 3) лиц, которым надобно преподавать его.

Член I. О совершителе елеосвящения

(При Елеосвящении) должно наблюдать, чтобы сие таинство со всеми обрядами своими совершаемо было священниками, а не другим кем.

Прав. исповед. ч. 1, отв. на вопр. 118, стр. 92. Спб. 1840 г.

§ 203. Сущность латинского учения о совершителе Елеосвящения

Собор тридентский сказал, что Церковь, основываясь на предании апостольском, признает веществом (материею) Елеосвящения елей, освященный епископом⁷⁴². В следствие сего латины учат, что елей для таинственного помазания больных должен быть освящаем епископом⁷⁴³.

§ 204 . Замечания на оное

I. Так учат латины вопреки тому основанию, на котором сами же утверждают учение о Елеосвящении, как таинстве. Разумею слова св. апостола Иакова: болит ли в кто вас, да призовет пресвитеры церковныя, и да молитву сотворят над ним, помазавше его елеем во имя Господне и проч. (Иак. 5:14,15). Правда, на языке Свящ. Писания слово пресвитер не всегда означает священника, но иногда епископа (Деян. 20:17. снес. ст. 28. Тит. 1:5, 7); но в приведенных словах св. апостола Иакова и латины, согласно с св. отцами и писателями Церкви⁷⁴⁴, разумеют под пресвитерами церковными собственно священников, рукополагаемых епископами⁷⁴⁵. Следовательно, по силе слов сих и согласно с разумением их самими латинами, не одно преподавание Елеосвящения, но и освящение елея, как видимого знака для сего таинства, есть дело священников.

II. Означенное учение латин не согласно и с верою св. Церкви: ибо св. отцы и писатели ее, когда рассуждали по поводу приведенных слов св. апостола Иакова, то усвоили право совершать Елеосвящение священникам, а о том, будто сии должны были помазывать больных елеем, освященным от епископа, никогда не говорили. Так, Ориген, исчисляя способы для получения христианами прощения грехов, пишет: «Есть и седьмое, хотя и трудное и тяжкое, отпущение грехов, – отпущение чрез покаяние, когда грешник оmyвает ложе свое слезами, когда слезы день и ночь бывают для него пищею, и когда он не стыдится исповедать грех свой священнику Господню, искать врачевства, подражая сказавшему: рех: исповем на мя беззаконие Господеви, и ты оставил еси нечестие сердца моего (Пс. 31:5), равно как и исполняя⁷⁴⁶ слово св. апостола Иакова: болит ли кто в вас, да призовет пресвитеры церковныя, и да молитву сотворят над ним, помазавше его елеем во имя Господне. И молитва веры спасет болящего, и воздвигнет его Господь: и аще грехи сотворил есть, отпустятся ему» (Иак. 5:14–15)⁷⁴⁷. Точно также и св. Златоуст, исчисляя способы отпущения грехов священниками, говорит, что

они «делают его не только посредством учения и наставлений, но и посредством молитв, не только возрождают нас крещением, но и имеют власть разрешать от грехов, и после сего возрождения соделанных, как сказано: болит ли кто в вас, да призовет пресвитеры церковные, и да молитву сотворят над ним, помазавше его елеем во имя Господне. И молитва веры спасет болящего, и воздвигнет его Господь: и аще грехи сотворил есть, отпустятся ему»⁷⁴⁸.

Член II. О благодати елеосвящения

В Елеосвящении, по слову апостольскому, врачуются душа болящего от грехов чрез исповедь с его стороны и чрез молитвы с елеопомазанием со стороны служителей таинства, а с тем вместе и тело от болезней. Целение есть существенная цель таинства.

Игнат. О таинств. стр. 320–321. Спб. 1849 г.

§ 205. Сущность латинского учения о благодати Елеосвящения

По учению латин, благодатное действие Елеосвящения состоит не в том главным образом, чтобы исцелять от болезней телесных, но чтобы очищать от грехов и затем успокаивать или ободрять больных против предсмертных ужасов или томлений. Поэтому таинство сие они почитают приготовлением верующих к мирной и безболезненной кончине или ограждением их от козней дьявола, который особенно при последних часах жизни ищет, кого бы поглотить, но отнюдь не благодатным средством к врачеванию болезней телесных⁷⁴⁹.

§ 206. Происхождение его

Вследствие такого учения Елеосвящение называется у латин последним помазанием (*extrema unctio*) или же помазанием на исход души (*unctio eheuntium*)⁷⁵⁰. Название сие не слишком древне. По разысканию Мабильона, оно появилось у латин уже в конце двенадцатого века⁷⁵¹. К этому, конечно, времени надобно отнести начало и самого учения их о благодати Елеосвящения. Так по крайней мере делают это латинские же писатели⁷⁵²; а поводом к распространению и принятию учения сего послужило для латин рассуждение, что если строители таин могут совершать Елеосвящение, когда Господь присвоил ему исцеление от болезней телесных, то оно в каждый же раз должно бы и подавать его, как обетование Благодати⁷⁵³. Опыт, лучше всяких рассуждений уверявший, что человек рано или поздно, но необходимо должен умереть, представлял иногда совершенно противное сему. Тогда латины, чтобы остаться верными средневековой схоластике, начали учить, что Елеосвящение есть последнее помазание, помазание на исход души.

§ 207. Основания оного

Чтобы оправдать учение сие, они обращаются к словам св. апостола Иакова: и молитва веры спасет болящего, и воздвигнет его Господь (Иак. 5:15) и утверждают, что здесь слово спасет надобно относить только к душе, а слово воздвигнет значит: восстановит, даруя болящему новую силу, живость, веселие, бодрость (eriget, novum ei robur, alacritatem, laetitiam, vigorem suppeditando)⁷⁵⁴.

§ 208. Опровержение их

Такое объяснение речи апостольской –

1. Основывается на неправильном переводе слова воздвигнет (ἐγείρει) словом облегчит (allevabit или alleviabit) и не согласно как с связью речи, в которой находится оно, так и с значением его в подлиннике. Если не разуместь здесь исцеления от болезней, и глагола воздвигнет (ἐγείρει) не принимать в значении восстановления от них: то что будут значить слова, ниже в связи речи следующие: яко да исцелеете (ὡπὼς ἰαθήται, ст. 16)? У латин и здесь перевод ведет к мысли, не согласной с подлинником. У них переведено да спасетесь (ut salvemini). Но подлинное ἰαμαί, целю, врачую (отсюда – ἰατρεὺς, врач) хотя и значит спасать, но тогда только, когда говорится о врачевании, то есть спасать от болезни, от смерти. И в латинском языке *salus* значит как спасение, так и здоровье. Так приветствие: *salutem dico* значит здоровья желаю⁷⁵⁵. В том же смысле можно, – а мы решительно думаем, – и должно переводить слово облегчит Господь (alleviabit Dominus) больного, – даст ему здоровье. Надобно знать при этом, что подлинное слово воздвигнет (ἐγείρει), по латинскому переводу облегчит (alleviabit), встречается в новом завете не менее ста двадцати раз, но ни в одном месте не означает только душевного ободрения, но где говорится особенно о больных, всегда значит исцеление от болезни (наприм. Мф. 8:15, 9:5, 6. Мк. 2:9, 11. Деян. 3:6). Собственно же для облегчения души в злостраданиях св. апостол Иаков (в предыдущем 13 стихе той же 5 главы) предлагает другое средство, собственную молитву: злостраждет ли кто (κακοπαθεῖ τις)⁷⁵⁶ в вас, да молитву деет. Присовокупите к сему, что слово воздвигнет (ἐγείρει) весьма часто употребляется в Свящ. Писании для выражения восстания или воскресения из мертвых, а не приготовления к смерти⁷⁵⁷. И выражение спасете (σωσεῖ) не только указывает на душевную перемену в человеке, на ободрение его духа, на возбуждение его от уныния и душевного усыпления, на спасение души⁷⁵⁸, но означает и

исцеление от болезни, возвращение к жизни, спасение жизни, укрепление сил телесных⁷⁵⁹.

2. Не согласно с верою св. Церкви, по учению которой первое благодатное действие Елеосвящения состоит в том, чтобы исцелять болезни телесные, возвращать больным здравие, а потом уже прощать им грехи. Так, в древней молитве на благословение елея священнодействующий просит, чтобы «Господь даровал сему елею силу, укрепляющую здравие, исцеляющую болезни, прогоняющую демонов и избавляющую (больного) от всех наветов вражиих»⁷⁶⁰. Св. Кирилл александрийский пишет: «Не должно прибегать к сим ничтожным и злым врачам, т. е. демонам. Но если ты подвергнешься телесной болезни, и если веруешь в сии речения: Господь, Саваоф, и другие божественные имена, находящиеся в Писании, что они имеют силу прогнать от тебя зло; то молись, произнося сии слова. При сем напоминаю тебе и то, что говорит божественное Писание: болит ли кто в вас, да призовет пресвитеры церковныя, и да молитву сотворят над ним, помазавше его елеем во имя Господне. И молитва веры спасет болящего, и воздвигнет его Господь: и аще грехи сотворил есть, отпустятся ему»⁷⁶¹. По требнику св. Григория двоеслова священники, совершая над больным Елеосвящение, молились, чтобы «Бог, приложивший к жизни раба своего Езекии пятнадцать лет, и сего раба своего (больного) воздвиг силою своею от одра болезни к здравью»; чтобы «призрел на него, немощствующего телом, да возвратится ему здравие и да оставит его недуг, подал ему прежнее и совершеннейшее здравие телесное и душевное, дабы он, уврачевавшись и восстав, по милосердию Его, немедленно по выздоровлении возблагодарил имя Его святое и уготовил себя на прежние дела святыни Его»; чтобы «трясавицу его и муки всех немощей уврачевал, болезнь и муки всех болей отгнал, внутренняя утробы и сердец, равно как и мозгов и помышлений исцелил, язвы всякие уврачевал, застарелые язвы и раны совести зажилил, страсти безмерные укротил, плоть и кровь обновил, грехов всех прощение даровал, и благостию своею так хранил его непрестанно, чтобы, при помощи Его, никогда не прешло

здравие в болезнь, а обдержажая немощь – в смерть, но чтобы святое помазание елеем было ему во отгнание болезни и обдержажей немощи и во отпущение всех грехов»⁷⁶². Кесарий арелатский, писатель шестого века, также поучал христиан: «Сколько бы раз ни приключилась какая болезнь, да приемлет болящий тело и кровь Христову и помазание своего тела елеем, чтобы исполнилось над ним написанное: болит ли кто в вас, да призовет пресвитеры церковныя, и да молитву сотворят над ним, помазавше его елеем во имя Господне. И молитва веры спасет болящего, и воздвигнет его Господь: и аще грехи сотворил есть, отпустятся ему. Видите, братия: кто в немощи прибегает к Церкви, тот удастаивается получить и здравие телесное и отпущение грехов»⁷⁶³.

Член III. О лицах елеосвящаемых

Лица, приемлющая таинство Елеосвящения, суть одержимые сильною болезнию... Впрочем, не требуется такого изнеможения сил, чтобы больному не оставалось никакой надежды к выздоровлению.

Антон. Догмат. богослов. стр. 283. Спб. 1849 г.

§ 209. Сущность латинского учения о лицах елеопомазуемых

По чиноположению латин, таинство Елеосвящения должно совершать над такими больными, которые находятся уже при смерти, и требуют только утешений или ограждений Веры против ужасов смерти⁷⁶⁴.

§ 210. Основания оного

Чиноположение сие основывается у них прежде всего на словах св. апостола Иакова: болит ли кто (ασθενει τις) и: болящего (καμνοντα), которые, говорят, значат тяжело страдать, быть в опасности жизни⁷⁶⁵, а потом на требнике св. Григория двоеслова и на определениях некоторых соборов западных⁷⁶⁶.

§ 211. Опровержение их

Но эти основания не так тверды, как может показаться с первого раза. Хотя $\alpha\theta\epsilon\nu\epsilon\iota\alpha$, по медицинскому употреблению слова, означает расслабление, крайнюю немощь тела, а $\kappa\alpha\mu\nu\epsilon\iota\nu$ – страдать, томиться; но –

I. Кто имеет возможность и желание прочесть требник (*Liber sacramentorum*) св. Григория двоеслова, тот ничего не найдет в нем в пользу той мысли, будто Елеосвящение должно совершать над такими больными, которые находятся уже при смерти. В молитвах, которые указано там читать над приемлющим таинство сие, испрашивается ему уврачевание, исцеление от болезни, возвращение его к здравью⁷⁶⁷: чего, очевидно, не было бы, если бы св. Григорий двоеслов почитал Елеосвящение таинством на исход души, ограждающим ее против ужасов смерти. А. кто знает, что соборы западные имеют силу и значение только как утверждения латинских отступлений от Православия вселенского, тот согласится, что их определения, говорящие в пользу той же мысли, не имеют силы для вселенской Церкви в разумении Свящ. Писания.

II. Учение латин о преподавании Елеосвящения таким больным, которые находятся при смерти, принято ими само собою, как следствие их же учения о благодати Елеосвящения, которую полагают они не в том, главным образом, чтобы врачевать телесные немощи болящего, но чтобы очищать елеопомазуемых от грехов, и затем успокаивать, ободрять их дух против ужасов или томлений предсмертных. Ложность сего последнего учения⁷⁶⁸, без всяких новых соображений и уяснений, говорит уже о несостоятельности и настоящего, как необходимого следствия его.

III. Некоторые из писателей латинских свидетельствуют, что сие последнее учение явилось у них уже после двенадцатого века, а вкоренилось в умах латин с одной стороны, вследствие ложных мыслей их о том, будто сподобившиеся Елеосвящения не могут уже, в случае выздоровления по благодати его, жениться, жить с своими женами, делать завещания и проч., а с

другой – злоупотреблений корыстолюбивого их клира, который непомерными требованиями мзды за Елеосвящение вынуждал своих единоверцев принимать его, во избежание издержек, пред самым исходом из сей жизни⁷⁶⁹.

IV. Когда православная Церковь, основываясь на Свящ. Писании и на творениях св. отцев и писателей древних⁷⁷⁰, учит, что, Елеосвящение должно преподавать верующим больным; то чрез сие отнюдь не внушает ожидать, чтобы они находились в таком положении, из которого строителю таин оставалось бы только приготовить их к исходу из сей жизни. Следовательно, такое учение о лицах елеопомазуемых в таинстве вполне согласно с приводимыми у латин словами св. апостола Иакова. Как же противно словам сим тридентское определение касательно сего предмета, видно еще из того что ныне и римские учителя оговариваются, что преподавание сего таинства не должно отлагать до того времени; когда больной будет находиться при смерти (in extremis)⁷⁷¹.

Отдел шестой. О заблуждении в учении о последней судьбе человека

Нигде в Писании не упоминается о нем (о чистилищном огне), то есть, чтобы было временное какое наказание, очищающее души по смерти. Притом, очевидно, что по смерти душа не может принять ни одного таинства церковного. Если бы она могла что-нибудь сделать в удовлетворение за грехи свои, то могла бы иметь часть и в таинстве Покаяния. Но поскольку сие противно православному учению, то Церковь правильно поступает, что приносит за умерших безкровную жертву, и возсылает к Богу молитвы об отпущении грехов их: сами же они не терпят никакого наказания, посредством которого бы очищались.

Прав. исповед. ч. 1, отв. на вопр. 66, стр. 51. Спб. 1840 г.

§ 212. Сущность латинского учения о последней судьбе человека

Заблуждение латин в учении о последней судьбе человека состоит в том, что души усопших, – как исповедуют они, – не получивших еще разрешения каких-либо легких грехов, или и получивших разрешение грехов, но не понесших за них временного наказания на земле, находятся в чистилище (purgatorium)⁷⁷² и здесь терпят мучения для удовлетворения правде Божией до тех пор, пока чрез мучения сии, ослабляемые и облегчаемые для них благотворениями Церкви (молитвами, милостынями и особенно приношением бескровной жертвы), не очистятся совершенно и не сделаются таким образом достойными вечного блаженства⁷⁷³.

§ 213. Время появления и судьба его

Следы такого учения находим у Оригена⁷⁷⁴; но его мысли о сем Церковь католическая осудила на пятом вселенском (553) соборе⁷⁷⁵. После Оригена подобное учение высказывал бл. Августин⁷⁷⁶; но у него оно есть только неопределенное предположение⁷⁷⁷. Уже в шестом веке начали выдавать на Западе за несомненное, что, по разлучении с телом, души усопших, не успевших при жизни загладить грехов своих молитвою, милостынею и т. п., очищаются по смерти чрез огонь, что страдания, причиняемые им огнем сим, превосходят всякие страдания настоящей жизни, и что страданиям сим подвергаются души не всех усопших, не успевших при жизни загладить грехов своих добрыми делами, но только тех, которые не имели смертного греха, неизбежно влекущего виновных в нем в огонь вечный⁷⁷⁸. В седьмом веке также учили на Западе, что существует очистительный огонь для некоторых легких прегрешений, каковы наприм. непрестанное празднословие, неумеренный смех, излишнее попечение о домашних, грех неведения о маловажных предметах. Все это – говорили тогда – подобно сему, тростию и дровам (1Кор. 3:12–15), удобно может истребиться чрез огонь очистительный⁷⁷⁹, а к десятому веку представили огонь сей в таком виде, что одни начали бояться его, как геенского, а другие гораздо более, ибо от последнего справедливо надеялись избавиться милостынею и молитвами, а к избавлению от первого не указано было им никаких средств⁷⁸⁰. С десятого же века начали распространяться у латин баснословные рассказы (легенды) о явлениях из загробной жизни⁷⁸¹, а учение о чистилище стало являться во всей его нелепости, в чертах подробных, невероятных, слишком чувственных и одна с другою не согласных. Во дни глубокой тьмы невежества, покрывавшем Запад, латины уверяли слепотствовавших в ней единоверцев своих, что внутри земли находится четыре лона (sinus или limbus), или же одно, только разделенное на четыре части, и в первой из них (infernium) помещали осужденных на вечные муки, во второй (purgatorium)

подлежащих очищению, в третьей (*limbus infantum*) – детей, умерших некрещенными, а в последней (*limbus Patrum*) – праведников, усопших прежде страдания Христова⁷⁸². Тогда же старались латины уверить других, как будто сами видели, что первая часть земного лона занимает самое низшее место, за нею следует чистилище, потом – лоно детей и наконец – лоно отцов⁷⁸³, а при сем утверждали, что лоно отцов есть подземный погреб (*cellula*)⁷⁸⁴, лоно детей – внутри земли находящееся место (*locus*)⁷⁸⁵, чистилище – подземное место (*locus*), в котором, как бы в темнице, души верующих, не совершенно очищенные в настоящей жизни, связанные долгом удовлетворения правде Божией, отягченные грехами не смертными, мучатся по разлучении с телами самым жестоким наказанием, несравненно превосходящим все мучения настоящей жизни, впрочем не вечным, так что, по совершенном очищении, вводятся они в небо и помещаются в обителях святых⁷⁸⁶. Тогда же, наконец, латины учили, что чистилищные наказания суть двоякого рода: одни осуждения (*damni*), состоящие в удалении от лицезрения Божия, а другие – чувства (*sensus*), состоящие и в удалении от лицезрения Божия и в мучении огнем, и разделяли те и другие на временные и вечные⁷⁸⁷, утверждая, что мучения последнего рода (*sensus*) состоят из трех степеней, одна другой ужаснейших, уо что ужаснее всех их – мучения первого рода (*damni*)⁷⁸⁸. По мере того, как свет просвещения более и более разгонял тьму невежества на Западе, латины заметили наконец нелепость своих мудрований о чистилище и, для чести своего вероисповедания, начали отказываться от многого из него. На соборе флорентинском они сказали только, что души истинно покаявшихся и в любви Божией усопших, но не успевших на земле принести плодов покаяния, достаточных для заглаждения их грехов, по разлучении с телами очищаются огнем чистилищным, одни скорее, а другие медленнее, а по очищении отходят к блаженству⁷⁸⁹. Не более сего сказали они и на соборе тридентском. Здесь они утвердили, как предмет верования, только то, что есть чистилище и что находящиеся в нем души получают облегчение от претерпеваемых ими наказаний

вследствие пособий от верующих, особенно же от бескровной жертвы⁷⁹⁰; а вопросы о том, где чистилище находится, как очищаются в нем души, как тяжки и продолжительны в нем мучения и проч., латины отчислили теперь к вопросам или любопытства, или суеверия, или же гнусного прибытка, и воспретили, как соблазн и оскорбление для верных⁷⁹¹.

§ 214. Основания оного – из Свящ. Писания

Главные, места Свящ. Писания, в которых латины видят учение о чистилище своем, суть следующие: доблественный Иуда, сотворив от мужей собрание утварей, яко две тысящы драхм сребра, посла во Иерусалим принести за грех (мертвых) жертву... взирающ, яко во благочестии усопшым изряднейшая уготовася благодать. Преподобное и благочестивое помышление: отонудуже за умерших моление сотвори, яко да от греха очистятся (2Мак. 12:42, 43 43, 46). Аще ли кто назидает на основании сем (еже есть Иисус Христос) злато, серебро, камение честное, дрова, сено, тростие: кождо дело явлено будет: день бо явит, зане огнем открывается: и кождо дело якоже есть, огонь искусит. И егоже аще дело пребудет, еже назда, мзду приимет: а егоже дело сгорит, отщется: сам же спасется, такоже якоже огнем (1Кор 3:11–15)⁷⁹².

§ 215. Опровержение их

I. Что первое из этих мест не благоприятствует латинам, для уверения в сем достаточно только припомнить, по какому случаю высказал его писатель книги Маккавейской. Случай был такой: Военачальник иудейский Иуда Маккавей имел однажды сражение с идумейским вождем Горгием. По окончании битвы, воины его начали собирать тела убитых своих товарищей, чтобы положить их с телами сродников в гробах отеческих, как требовал того обычай; но в это время они нашли под одеждами каждого из убитых украшения, принадлежащие идолам иамнийским. Так как присвоять подобные вещи и пользоваться ими запрещено было иудеям в законе под угрозой проклятия (Втор. 7:25, 26); то воины-иудеи, познав причину смерти товарищей своих в нарушении закона сего и благословив праведного Бога, сокровенное сделавшего явным, начали молиться Ему, чтобы простил соделанный грех убитых, а доблестный Иуда, по увещании очевидцев случившегося беречься греха, собрал две тысячи драхм серебра и отослал их в Иерусалим, чтобы принесена была там жертва за грех убитых, – в той уверенности, что бессмертные их души соединятся некогда с телами, чтобы получить воздаяние по делам своим (2Мак. 12:32–44). Так было дело! Где же здесь учение о чистилище? Избранием жертвы в храме за грех убитых на брани Иуда высказал только то, что он верит, что благодать жертвоприношений простирается и на усопших, которые ради их могут получить прощение грехов своих, но отнюдь еще не то, будто они получают прощение сие после того, как удовлетворяют правде Божией понесением наказаний где бы то ни было в загробной жизни; а рассуждать: «Иуда позаботился о том, чтобы в Иерусалиме принесена была за грех павших на брани жертва, след. есть чистилище» значит обнаруживать крайнюю непоследовательность в умствовании⁷⁹³.

II. Не благоприятствует латинам и другое из приведенных мест Свящ. Писания. На чистилище, говорят они, указывает св. апостол, когда говорит, что человек, егоже дело сгорит, спасется

по смерти такожде якоже огнем, т. е. чрез огонь чистилищый; но такое толкование не согласно ни с составом речи апостольской, ни с изъяснением ее св. отцами и писателями Церкви, ни с учением даже о чистилище. а) Св. апостол – α) не говорит, что человек, егоже дело сгорит, сам спасется огнем, но такожде якоже огнем (ως δια πυρος, как бы огнем), а – β) утверждает, что кождо дело явлено будет потому, что день⁷⁹⁴ явит, зане огнем открывается. След. первым из сих выражений означается у него состояние, подобное тому, в каком находится вещь, когда бывает в огне, а последним внушается, что предлагать учение о каком бы то ни было состоянии душ по смерти до страшного суда он решительно не имел в намерении. б) Речь св. апостола, из которой приводят латины означенные слова, св. отцы и писатели Церкви изъясняли неодинаково: они разумели ее или об учителях только и их учении, православном и спасительном или ложном и душепагубном, или же обо всех верующих, добродетельных или порочных⁷⁹⁵; но учения о чистилище они и сами никогда не видели в ней и других не научали видеть⁷⁹⁶. в) Латины – α) говорят, что в речи сей под дровами, сеном и тростием должно разуметь грешников, подлежащих наказанию в чистилище, а под златом, серебром и камением честным – праведников, не поступающих в оное⁷⁹⁷; между тем огонь, о котором говорит св. апостол, равно коснется как дров, сена и тростия, так и злата, серебра и камня честного⁷⁹⁸. β) В чистилище свое латины посылают удовлетворять правде Божией понесением наказаний грешников, людей: между тем огонь, о котором говорит св. апостол, искушает кождо дело, якоже есть (δοκιμαζει εκαστου ερου, οπου εστιν: 1Кор 3:13). γ) Огонь сей, учит св. апостол, сожжет назданное, дела, а не наздателей, делателей; но в чистилище латин дела, как явления преходящие и уже прешедшие, не жгутся⁷⁹⁹. Наконец – δ) по словам св. апостола, чье дело сгорит, тот отщелтится (ζημιουθησεται), понесет убыток, вред: а по учению латин, побывавший в чистилище их получит величайшую прибыль, вечное блаженство.

III. Учение латин о возможности для грешников удовлетворять правде Божией за грехи свои после смерти

понесением наказаний за них где бы то ни было, потому что они не терпели их на земле, при жизни, совершенно не согласно с Свящ. Писанием. Здесь прямо и ясно сказано, что смерть есть предел, которым оканчивается время подвигов для человека и начинается время воздаяния, так что по исходе из сей жизни он никаким образом не может умилоствовать Бога за грехи свои. Мертвии, читаем в нем, не суть видущии ничтоже, и ктому несть им мзды (Еккл. 9:5)⁸⁰⁰. Вся, елика аще обрящет рука твоя сотворити, якоже сила твоя, сотвори: зане несть сотворение и помышление и разум и мудрость во аде, аможе ты идеши тамо (Еккл. 9:10)⁸⁰¹. Аще падет древо на юг, и аще на север, на месте, идеже падет древо, тамо будет (Еккл. 11:3)⁸⁰². Се ныне время благоприятно, се ныне день спасения (2Кор. 6:2). Ходите, дóндеже свет имате (Ин. 12:35). Приидет ночь, егда никто же может делати (Ин. 9:4)⁸⁰³.

§ 216. Основания из Свящ. Предания

Наше учение о чистилище, говорят латины, основывается на всеобщем и всегдашнем предании Церкви: оно есть в древних литургиях, его изрекали св. отцы на соборах, о нем учили они и писатели церковные в своих творениях⁸⁰⁴.

§ 217. Опровержение их

I. Действительно, какую бы ни взяли мы древнюю литургию, из числа указываемых латинами, в каждой из них непременно найдем какую-нибудь, различную впрочем только по словесному выражению, молитву об усопших, в вере и надежде воскресения. Так, в литургии римской, по преданию, ведущей начало свое от св. ап. Петра⁸⁰⁵, находим такое возглашение о усопших: «Помяни, Господи, рабов своих и рабынь... Молим: даждь им и всем покоящимся во Христе место прохлады и света». В литургии св. Амвросия медиоланского, в одной из четырех молитв, возносимых над святыми Дарами, испрашивается тем же усопшим верующим упокое и мир⁸⁰⁶. В литургии галликанской⁸⁰⁷ также есть воспоминание о усопших, а в литургии мозарабской⁸⁰⁸ или готфской читаем такую молитву о них: «Приносим Тебе, Боже, чистую жертву... о святой Церкви Твоей... и о упокоении, прощении усопших верующих, да, пременив жребий печальных обиталищ, насладятся блаженным общением святых». То же самое находим и в литургиях, в древности употреблявшихся на Востоке. В одной из них, помещенной в постановлениях апостольских, читаем: «Молимся о братьях наших, усопших во Христе, яко да человеколюбец Бог, приемый душу усопшего, отпустит ей всякое согрешение, вольное и невольное, и, умилосердившись, вселит его в стране праведных, покоящихся в лоне Авраама, Исаака и Иакова, со всеми, от века благоугодившими Богу и сотворившими волю Его, идеже несть болезнь, ни печаль, ни воздыхание»⁸⁰⁹. В литургии, известной под именем св. ап. Иакова, читаем: «Господи, Боже духов и всякие плоти, помяни тех, которых мы помянули, и которых мы не помянули, православных, от Авеля праведного до дня сего: сам упокой их в селении живых, во царствии твоём, во светлостях рая, в недрах Авраама, и Исаака, и Иакова, св. отец наших, откуда убегла болезнь, печаль и воздыхание, где присещает свет лица твоего и освещает всегда». По чиноположениям литургий св. Василия великого и св. Златоуста,

как известно всякому из православных, священнослужащий молится между прочим и о усопших, чтобы Господь Бог упокоил их с праведными⁸¹⁰. Во всех, повторяем, древних литургиях действительно есть моления Церкви о упокоении усопших в вере и надежде воскресения. Но в какой же древней литургии говорится о чистилище, то есть о таком месте или состоянии вне ада, где души усопших в вере и с Покаянием, но не успевших при жизни принести плодов, достойных его, терпели бы мучения потому, что не терпели на земле наказания за грехи для удовлетворения правде Божией, и терпели бы их именно для того, чтобы удовлетворить правде сей? Ни в какой. Даже в нынешней, почитаемой весьма древнею, службе латин о усопших нет ни слова о чистилище сем, но неоднократно встречается прошение об избавлении их из ада⁸¹¹.

II. Не говорится о чистилище и в определениях всех древних соборов, на которые указывают латины в защиту учения своего о нем. Так, собор епископов, бывший при св. Киприане по поводу назначения пресвитера Геминия исполнителем завещания, постановил только, чтобы не принимали приношений в церковь за того, кто назначит клирика опекуном или исполнителем своего завещания, и не произносили имени его на молитвах в ряду имен прежде отшедших верных⁸¹². Третий карфагенский собор изрек: «Святое таинство олтаря да совершается людьми не ядшими... Аще же память будет векиих в вечернее время скончавшихся, епископов, или прочих: то да совершится она молитвами токмо, когда совершающие оную окажутся обедавшими»⁸¹³. На четвертом карфагенском соборе сказано было: «Если кающиеся, со тщанием исполняющие покаянные правила, умрут в пути, или на море; то поминание их должно состоять из молитв и из приношений»⁸¹⁴. Такое же точно постановление о кающихся сих находится и в указываемом латинами правиле собора вазенского, — с присовокуплением того, что «непозволительно отлучать от спасительных таин тех, которые стремились к ним с верою»⁸¹⁵. Правилами собора бракарского запрещается поминать на литургии и провожать на кладбище с псалмопением, с одной стороны, христиан, причиняющих себе

насиловственную смерть мечем, или ядом, или другим каким-нибудь способом, а с другой – оглашенных, умирающих не крещенными по нерадению или небрежности⁸¹⁶; а постановлением второго собора кабиллонского требуется, чтобы на всех литургиях молились в приличном месте об усопших потому, что св. Церковь издревле имеет такой обычай⁸¹⁷. Если на соборе флорентинском православные святители восточные согласились с латинами в учении о чистилище⁸¹⁸; то знаем на сей раз, что – а) согласие это последовало тогда не от всех святителей православного Востока, след. было не единодушное; – б) изъявившие оное вынуждены, были к тому тесными обстоятельствами, в которые тогда поставлены были⁸¹⁹, след. оно было не искреннее; а – в) когда собор флорентинский кончился, то единодушно отвергнуть был всеми православными⁸²⁰, след. на него нечего и указывать латинам. Что же касается соборов: латеранского IV⁸²¹ и тридентского⁸²², на которых учение о чистилище утверждено было единодушно; то оба они, как бывшие на Западе по отпадении его от союза с Церковью вселенскою из одних западных епископов, не имеют за собою законного авторитета и потому не могут быть почитаемы за правило вероучения христианского.

III. И в творениях св. отцев и писателей Церкви также не говорится о чистилище. Места, приводимые из них в защиту учения о нем латинами, можно подразделить на три класса.

1. В одних из них показывается только, что обычай творить приношения, молиться и совершать бескровную жертву о усопших в вере и надежде воскресения существовал в православно-кафолической Церкви издревле, со времен апостольских; а на то, чтобы Церковь сия делала все это для ослабления или облегчения мучений, претерпеваемых усопшими в загробной жизни (где бы то ни было) для удовлетворения правде Божией за грехи свои⁸²³, потому что не терпели за них наказаний при жизни, в местах сих нет ни малейшего указания. Так, Тертуллиан, описывая обязанности верной жены к мужу, говорит, что «она молится о душе его, испрашивает ему прохлады и участия в первом воскресении, и ежегодно в день кончины его творит приношения»⁸²⁴; а в

других местах пишет: «Мы творим приношения за усопших ежегодно в день их кончины⁸²⁵. Если станешь искать закона (для поминовения усопших) в Писании, то не найдешь: он рожден преданием, утвержден обычаем и сохраняется верою»⁸²⁶. Св. Киприан повествует, что так как предшественники его постановили на соборе, чтобы за умирающего брата, который назначит опекуном или исполнителем завещания церковнослужителя, ни приношений не творили, ни жертвы не совершали о упокоении его; то и за некоего Виктора, поступившего вопреки сему постановлению, не должно творить ни приношений, ни молитв⁸²⁷. Ученый Арновий, защищая безукоризненность собраний христианских пред язычниками, говорит: «Чем заслужили собрания наши, что вы их разрушаете? В них молятся верховному Богу, просят у него мира всем, помилования правителям, воинам, царям, друзьям, врагам, живым и усопшим»⁸²⁸. Евсевий повествует, что по смерти Константина великого весь народ вместе с священнослужителями не без слез и глубоких вздыханий возносил к Богу молитвы о душе его⁸²⁹, а бл. Феодорит пишет об императоре Феодосии младшем: «Склонив на гроб святителя (Златоуста) очи и чело, он принес молитву за своих родителей (Аркадия и Евдоксию), и просил простить им обиду, причиненную (ими Златоусту) по неведению; ибо его родители давно уже умерли, оставив его в сиротстве весьма юным»⁸³⁰. Св. Епифаний, обличая Аерия, отвергавшего обычай поминать усопших, внушает: «Церковь необходимо соблюдает обычай сей, ибо по преданию приняла его от отцев своих»⁸³¹, а излагая веру православных, свидетельствует: «умерших поминают они поименно, совершая за них молитву, служения и таинства»⁸³². Св. Амвросий медиоланский говорит о сестре своей: «По моему мнению, нужно об ней не плакать, а молиться должно, и не огорчать ее слезами, а предавать душу ее Господу в жертвоприношениях»⁸³³, а о брате своем взывает: «Всемогущий Боже! Тебе ныне вручаю непорочную душу; тебе приношу жертву мою: прими милостиво братний дар, жертву священника»⁸³⁴. «Блаженны оба, – возглашает тот же св. Амвросий об императорах Грациане и Валентиниане, –

блаженны, если молитвы мои окажут вам вспоможение. Ни один день не пройдет без воспоминания о вас; ни в одной молитве своей не забуду вас; ни в одну ночь не премину молиться о вас; буду воспоминать о вас на каждой литургии»⁸³⁵. Павлин польский благодарит ученого Паммахия, лишившегося супруги вскоре после брака и растворявшего скорбь свою о ней благотворениями в память ее, за то, что он равно удовлетворил и телу и душе ее: телу слезами и рыданиями, а душе милостынями⁸³⁶, а у св. Афанасия великого читаем, что литургии, молитвы и псалмопения и годичные воспоминания о усопших учредили благоглаголивые апостолы⁸³⁷. То же самое говорят и св. Ефрем сирийский⁸³⁸, св. Григорий богослов⁸³⁹, бл. Августин⁸⁴⁰ и св. Григорий двоеслов⁸⁴¹.

2. В других местах, в защиту учения о чистилище приводимых латинами из творений св. отцев и писателей Церкви, говорится, что творить по усопшим приношения, молитвы и бескровную жертву полезно для них тем, что приношения сии, молитвы и жертва преклоняют на милость к ним Господа, который ради их освобождает из ада усопших в вере и покаянии, но не успевших на земле принести плодов, достойных его; но о том, что усопшие терпят мучения в загробной жизни где бы то ни было, потому что на земле не терпели наказания для удовлетворения правде Божией, что мучения сии терпят они именно для того, чтобы удовлетворить правде сей, и что именно терпением мучений, в чем бы ни состояли они, заслуживают они у Бога освобождение от них, ни слова не говорится и в этих местах. Так, св. Дионисий ареопагит, св. Епифаний и св. Кирилл иерусалимский пишут: «Подошедши к почившему, божественный священноначальник творит над ним священную молитву, после молитвы дает ему целование сначала сам священноначальник и за ним все присутствующие. В этой молитве испрашивается у богочестивой благодати отпущение усопшему содеянных им по немощи человеческой грехов и вчинение его во свете и во стране живых, в недрах Авраама, Исаака, Иакова, в месте, отнюдуже отбеже болезнь, печаль и воздыхание»⁸⁴². Что может быть полезнее, благоприличнее или же досточуднее обычая

произносить имена усопших в молитвах? ⁸⁴³ Воспоминаем (на литургии) о преждеусопших святых отцах и епископах, одним словом, о всех у нас преждеусопших, – веруя, что, великая польза будет душам, о которых приносится моление, когда предлагается святая и страшная жертва. И намереваюсь убедить вас примером: ибо знаю, что многие рассуждают: какая польза душе, отходящей из сего мира с грехами, или не с грехами, если творится о ней поминовение в молитве? Если какой царь пошлет в изгнание оскорбивших его, а потом принимающие в нем участие соплетут венец и поднесут оный царю за подвергшихся наказанию: то ужели он не облегчит наказания осужденным? Таким же образом и мы, принося Богу моления за усопших, хотя они и грешники, не венец соплетаем, но приносим закланного за грехи наши Христа, за них и за себя умилоствляя человеколюбца Бога»⁸⁴⁴. Св. Иоанн златоуст, объясняя, что нужно делать в пользу усопшего, пишет: «Если он умер грешником, и в таком случае надобно радоваться, что прекратились грехи, и что он не приложил еще зла к злу, и помогать ему, сколько возможно, не слезами, а молитвами, молениями, милостынями и приношениями. Ибо все это установлено не напрасно; не напрасно мы совершаем при божественных таинствах поминовение об умерших и ходатайствуем за них, умоляя подлежащего Агнца, взявшего грехи мира, но для того, чтобы им было от того некоторое утешение; не напрасно предстоящий пред жертвенником, при совершении страшных таинств, взывает: о всех во Христе усопших и память о них творящих. Наши действия – не зрелищные представления; – да не будет, – они совершаются по устройению Духа. Будем же помотать умершим, и совершать их поминовение»⁸⁴⁵. Не напрасно установили апостолы, чтобы при совершении страшных таин поминать усопших. Они знали, что от сего много им пособия, много пользы. Ибо когда весь народ и священный лик стоит с воздеянием рук, и когда предлежит страшная жертва, то как не умолим Бога, прося за них? Но это (говорим) о тех, которые скончались в вере. А оглашенные не удостоиваются сего утешения, но лишены всякого такового пособия, кроме одного некоторого. Какого же именно? За них

можно подавать бедным; это доставляет им некоторую отраду. Ибо Богу угодно, чтоб мы помогали друг другу»⁸⁴⁶. Св. Амвросий медиоланский, оплакивая смерть императора Феодосия великого, взывает: «Тебя единого, Господи, подобает просить, тебя молить, чтобы вчинил его в чадах твоих. Ты, Господи, храняй и младенцы, спаси уповающих на Тя, даруй покой совершенному рабу твоему Феодосию, покой, который уготовал ты святым своим. Туда да обратится душа его, откуда сошла: где не может она чувствовать жала смерти, где познает, что смерть сия есть конец не человека, но греха. Умер наш Феодосий, но умер греху, чтобы не было уже места для греха; умер, но воскреснет, чтобы ожить совершеннейшим. Я любил его, и потому провождаю его даже до страны живых, и не оставляю, доколе плачем и молитвами не введу его, куда зовут его самые дела, на гору святую Господню, где есть жизнь вечная, где нет никакого повреждения, никакого воздыхания, никакой скорби, никакого общения мертвых, но истинная страна живых, где смертное сие облекается в бессмертие и тленное сие украшается нетлением»⁸⁴⁷. Бл. Иероним, восхваляя упомянутого нами Паммахия, говорит: «Другие мужья рассаживают на могилах жен своих розы, фиалки, лилии и пурпуровые цветы, думая сим утешить себя в скорби сердечной, наш Паммахий орошает честный прах и досточтимые кости целебными струями благодетелей. Сими украшениями и благовониями упокоивает он прах усопшей, зная написанное: огонь горящий угасит вода и милостыня очистит грехи»⁸⁴⁸. Павлин польский внушает Дельфину, поручая ему душу брата: «постарайся, чтобы он возвращен был тебе молитвами твоими, и чтобы от меньшего перста твоей святости стекла на душу его обильная капля прохлады»⁸⁴⁹. Бл. Августин пишет: «Когда душа преселяется туда, где погребено тело любимого человека и встречает место, досточтимое ради мученика, тогда воспоминающая и молящаяся о ней любовь поручает ее сему мученику, который хотя и почитается от верных усопшим, однако, несомненно, вспомоществует тем, которые, еще живя в теле, заслужили, чтобы это полезно было им после настоящей жизни. Но если нет никакой возможности быть погребену в

местах такого рода (где погребены мученики), и в таком случае за души усопших не должно оставлять молитв, которые Церковь обыкла возносить за всех, умерших в христианском и католическом обществе, дабы те, у коих нет для сего ни родителей, ни детей, ни других родственников или друзей, получали благодеяние от единой доброй общей матери. Если же не бывает за них молитв, совершаемых по усопшим правою верою и благочестием; то, думаю, нет душам их никакой пользы, хотя бы бездушные тела их и погребались в местах святых. Итак, когда верная мать захочет положить тело усопшего верного сына в церкви мученика; то, если она верит, что поможет его душе заслугами мученика, эта самая вера есть уже некоторого рода поминовение, полезное для усопшего. И поскольку она к этой могиле переносится духом и воспоминает сына в молитвах; то вспомоществует душе усопшего не место, где лежит тело его, но пламенная любовь матери, памятующей о месте⁸⁵⁰. Что значат погребальные церемонии, многолюдное сопровождение гроба, все иждивения на погребение и богатое устройство гробниц? Это некоторое утешение для живущих, но не вспоможение умершим. Несомненно только то, что молитва святой Церкви, спасительная жертва и милостыни, подаваемые за души умерших, пользуют им, так что Господь больше являет милосердия, нежели сколько заслужили они по грехам своим. Ибо это предано отцами, что вся Церковь соблюдает, когда при самом жертвоприношении в свое время поминаются те, кои скончались в общении тела и крови Христовой, творится за них молитва, и воспоминается, что жертва приносится и за них. А когда в умилоствление за всех совершаются и дела милосердия, кто усомнится в пользе сего для тех, за которых не тщетно приносятся молитвы Богу? Не должно нисколько сомневаться, что все сие полезно для усопших; только, разумеется, для тех, которые так жили до смерти, чтоб это могло быть им полезно по смерти. Ибо для тех, которые вышли из тел без веры, споспешествуемой любовью (Гал. 5:6), и без таинств веры, бесплодно такое служение благочестия со стороны их сродников; потому что они, как не принявшие или вовсе принявшие благодать Божию, лишены залога

благочестия. Посему, когда родственники совершают за умерших что-либо благое, не составляются для последних заслуги новые, но к прежним их благим делам прилагаются последующие. Ибо только во время настоящей жизни могли заслужить они то, чтоб сии последующие пользовали им по исходе из этой жизни, и каждый, оканчивающий жизнь, после нее может иметь только то, что заслужил в ней»⁸⁵¹. «Человек, приобретший и малую закваску добродетели, – учит св. Афанасий великий, – хотя не успел охлеботворить оной, однакоже имел такое намерение, но не возмог исполнить одного или по беспечности, или по нерадению, или по недостатку мужества, и потому что отлагал сие день за день, не останется в забвении у праведного Судии, когда будет он нечаянно застигнут и пожат; напротив того Бог, по смерти такового, возбудит ближних его, направит мысли их, привлечет сердца, преклонит души, и, подвигнутые сим, поспешат они подать ему помощь и пособие. И поскольку Владыка коснулся сердец их, восполнят они недостатки отшедшего»⁸⁵². «Если грехи не очень важны и могут быть отпущены после смерти, то много помогает душам и после смерти священное приношение спасительной жертвы, так что иногда сами души умерших испрашивают ее»⁸⁵³; а если бы католическая Церковь не верила во отпущение грехов верующим усопшим: то ни милостыни не творила бы о душах их, ни жертвы не приносила бы Богу»⁸⁵⁴, – учат и св. Григорий двоеслов и Исидор испанийский.

3. В прочих местах свято-отеческих творений, приводимых латинами в защиту учения о чистилище, или встречается имя чистилища, или же говорится об очищении от грехов чрез огонь; но и в этих местах нет указаний на то, чтобы усопшие терпели мучения в загробной жизни потому собственно, что на земле не терпели они временного наказания за грехи свои для удовлетворения правде Божией, и что они терпят их именно для того, чтобы удовлетворить правде сей, что именно терпением их заслуживают они у Бога освобождение от них. Так, когда Климент александрийский пишет: «Мы говорим, что огонь освящает не тела, но души грешные, – не всепожирающий и обыкновенный, но умный, проникающий душу, проходящую чрез

него»⁸⁵⁵; то понимает, очевидно, тот огонь, о котором сказано в Свящ. Писании: той вы крестит Духом Свитым и огнем (Мф. 3:11)⁸⁵⁶. Св. Ефрем сирий и Иларий пиктавийский рассуждают: «Ужели не помышляешь о том огне, чрез который будем проходить? Когда, прошедши чрез этот огонь, окажемся чистыми и неукоризненными, тогда узнаем о себе, каковы мы. Ибо день явит кождо дело (1Кор. 3:13), по написанному, потому что искушено будет огнем. Итак, со многим смиренномудрием будем молить Господа, чтобы избавил нас от грядущего гнева, и сподобил того восхищения, каким праведные восхищены будут на облацех на воздусе во сретение Царю славы (1Сол. 4:17), и чтобы с кроткими и смиренными наследовать нам царствие небесное. Ибо, как написано: блажени нищии духом, яко тех есть царствие небесное (Мф. 5:3), так горе гордым и высокоумным; потому что для них готовится пещь огненная⁸⁵⁷. Возлюби душа моя возжелати судьбы твоя на всякое время (Пс. 118:20), говорит пророк. Многим справедливейшим кажется читать здесь: суды твоя, а некоторые действительно думают, что под судьбами разумеются суды. Но пророк помнил, что трудно и весьма опасно для природы человеческой желать судов Божиих. Ибо, можно ли желать суда Божия, когда никто из живых не чист пред очами Божиими? Или, как пожелаем мы судного дня, в который обымет нас огонь и мы подвергнемся тяжким наказаниям для очищения души от грехов, когда имеем отдать ответ за всякое праздное слово?»⁸⁵⁸. Очевидно, что под огнем, очищающим души от грехов, и св. Ефрем сирий и Иларий пиктавийский разумеют огонь, имеющий быть при кончине мира и окончательно искусить, испытать, дознать, открыть достоинство дел каждого человека. Не иной огонь понимает и Лактаний, когда рассуждает: «Священное Писание научает нас, каким образом нечестивые будут наказаны. Как души их оскверняли себя грехами, содеянными купно с телом: то они соединяются с телами своими для наказания. Тела, которые тогда Бог даст им, не будут подобны настоящим телам, но иметь будут свойство неповреждаемое и характер неразрушимый, так что не подвергнутся сожжению от действия вечного огня. Спаситель

будет судить также и праведников, и проведет их сквозь огонь. Чьи грехи превозмогут над добродетелями весом или числом, те слегка опалются огнем. Но те, чья добродетель будет совершенна, нисколько не коснутся его, потому что будут иметь в себе силу, от него их устранившую. Огонь этот, которому Бог дарует власть мучить преступных, пощадит непорочных»⁸⁵⁹. Св. Григорий богослов пишет: «Итак сии (пребывающие в нераскаянии), если хотят, пусть идут нашим путем Христовым; если же нет, то своим. Может быть, они будут там крещены огнем, этим последним крещением, самым трудным и продолжительным, которое поядает вещество, как сено, и потребляет легковесность всякого греха. А мы почтим ныне крещение Христово, и благочестно будем праздновать, не чрево пресыщая, но веселясь духовно⁸⁶⁰. Будем бегать одного только света, порождаемого ложным огнем, но не будем ходить светом огня нашего и пламенем, егоже разжегохом (Иса. 50:11). Знаю огонь очистительный, который вовеки на землю (Лк. 12:29) пришел Христос, и сам, применительно, именуется огнем (Евр. 12:29). Он истребляет вещество и злые навыки; почему Христос и хочет, чтобы он скорее возгорелся (Лк. 12:49): ибо желает ускорить благодеяние, когда и углие огненное дает нам в помощь (Иса. 47:14,15). Знаю огонь и не очистительный, но карательный, или содомский, который на всех грешников одождит Господь, присоединив жупел и дух бурен (Пс. 10:6), или уготованный диаволу и аггелом его (Мф. 25:41), или тот, который предходит лицу Господа и попоалает окрест враги его (Пс. 96:3). Есть еще и сих ужаснейший огонь, который заодно действует с червем неусыпающим, не угасим, но увековечен для злых. Ибо все сие показывает силу истребительную, если только не угодно кому и здесь представлять сие человеколюбивее и сообразно с достоинством наказующего»⁸⁶¹. Очевидно и здесь, что, говоря это, св. Григорий только намекает на Оригеново мнение о прекращении мучений, отвергнутое Церковью⁸⁶², но сам не изъявляет согласия на это мнение. Св. Василий великий, изъясняя одну из речей пр. Исаии, по поводу слов ее: разгорится яко огонь беззаконие, и яко трескот сухой пояден будет огнем: и разгорится в чащах дубравных, пишет:

«Пока душа бывает подавлена земными страстями, дотоле страсти ее, порождаемые плотским мудрованием, расстилаются, как трескот, взаимно одна другой служа началом, и одна от другой рождаясь. Ибо: как трескот самое плодущее из былий, и рождение его никогда не прекращается, но окончание первого рождения всегда бывает началом следующего: так подобно сему и свойство грехов: один грех следует за другим. От блуда рождается блуд, привычка ко лжи делается матерью лжи, и искусившийся в воровстве легко отваживается на неправо дело; потому что предшествующий грех делается поводом к новому греху. Посему, если обнажим грех исповедию, то сделаем его сухим трескотом, достойным того, чтобы пояден был очистительным огнем. Но он разгорается в чащах дубравных. Заметь, что́ сказано о дубравах в первой книге Царств. Все люди, бывшие в сражении, взошли в дубраву, и изнемогали, не ядя⁸⁶³. Но и Авессалом во время сражения входит в дубраву (2Цар. 18:9). Посему, если грех наш не сделается, как трескот сухой, то не будет пояден огнем и не разгорится. И чащами дубравными пророк называет людей притворных, имеющих ум скрытный, в тайне сердца своего соблюдающих много злого... Потом пророк присовокупляет, что за ярость гнева Господня сгорит вся земля. Чем показывает, что земное предается карательному огню в благодеяние душе: что́ и сам Господь дает разуметь, говоря: огня приидох вовреци на землю, и хотел бы видеть, аще уже возгорется (Лк. 12:49)... Не уничтожением угрожает, но разумеет очищение, по сказанному у апостола: а егоже дело сгорит, отщетится: сам же спасется, такожде якоже огнем» (1Кор. 3:15)⁸⁶⁴. В другом месте, изъясняя призвание Исаии к пророческому служению, св. Василий великий рассуждает: «По-видимому, в буквальном смысле речь идет (Иса. 6:6,7) об олтаре в храме, где Серафим взял в руку свою горящий уголь с олтаря всеплодий; но в действительности, поскольку иудейское богослужение образу и стени служит небесных (Евр. 8:5), должно разуметь какой-то пренебесный олтарь, то есть, место очищения душ, откуда освящаемым силам посылается очистительный огонь. Таковым огнем горело сердце у Клеопы и Симона, когда Господь

сказоваше им писания (Лк. 24:32). Таковым огнем согревается сердце у тех, которые горят духом (Деян. 18:25). Таковый огонь приял Иеремия, почему и сказал: и бысть огонь во утробе моей и разслабех отвсюду (Иер. 20:9). Выражает же великое уважение и благоговение к олтарю тем, что Серафим не дерзнул прикоснуться собственною своею рукою, но употребил клещи, как бы некоторое посредство. Посему, под горящим углем будем разуметь истинное Слово, которое, разжигая и обличая, очищает ложь в тех, к кому будет принесено действенную Сплюю: ибо, под рукою Серафима должно разуметь деятельность, готовую подавать блага»⁸⁶⁵. Нужно ли замечать, что огонь очистительный и место очищения, о коих говорит св. Василий великий, нельзя разуметь о чистилище римском, которое, по учению латин, бывает после настоящей жизни и в котором, говорят они, покаявшиеся грешники удовлетворяют правде Божией за грехи свои терпением наказаний, потому что не терпели их на земле, при жизни?

IV. Вообще, напрасно латины утверждают, что учение их о чистилище основывается на всеобщем и всегдашнем предании св. Церкви. Ни в древних литургиях, ни в определениях всех древних соборов, ни в творениях св. отцев и писателей Церкви, нигде нет оснований для учения сего. Напротив, из последних совершенно ясно видно, что Церковь католическая никогда не исповедывала чистилища римского. Ея писатели и св. отцы, последуя учению Свящ. Писания о невозможности для человека подвизаться в деле спасения своего по смерти⁸⁶⁶, всегда верили и исповедывали, что только настоящая жизнь есть время спасения, по исходе из нее никто из людей не может сделать что-нибудь в пользу души своей, и след. удовлетворять каким бы то ни было образом и в каком бы то ни было смысле за грехи свои правде Божией. Вот их собственные слова о сем: «Преходит образ мира сего (1Кор. 7:31), и кратка настоящая жизнь. Если ныне, когда мы еще находимся на поприще, мы не предпримем подвигов добродетели и не будем избегать сетей зла; то наконец, хотя и станем обвинять самих себя, но уже тщетно, поскольку уже не будет никакой пользы от раскаяния. Ибо, пока мы находимся в настоящей жизни, возможно еще,

раскаившись, получить от того пользу, и, очистив прежние согрешения, удостоиться милосердия от Господа. Если же, опустив настоящее время, будем внезапно от нее восхищены: то, хотя и будем тогда каяться, но уже не получим от того никакой пользы⁸⁶⁷. Когда настанет переход из сего мира, то покаяние не будет уже иметь места, и удовлетворение – действия. Здесь жизнь или теряется, или приобретается⁸⁶⁸. Доколе мы здесь, дотоле имеем добрые надежды, а как отойдем туда, то уже не властны будем покаяться и смыть с себя грехи⁸⁶⁹. Кто здесь не получит прощения грехов, тому не будет его там⁸⁷⁰. Здесь только возможно и покаяться и омыть грехи, и приобрести великое дерзновение, и перемениться⁸⁷¹. Каждый, оканчивающий жизнь, после нее может иметь только то, что заслужил в ней⁸⁷². Ибо, после настоящей жизни нет времени для покаяния и делания⁸⁷³. Только настоящая жизнь есть время для подвигов, а после смерти – суд и наказание. Ибо сказано: во аде же кто исповестся тебе (Пс. 6:6)⁸⁷⁴? Преселившись из мира сего, мы уже не можем там исповедаться или покаяться⁸⁷⁵: потому что Бог ограничил время деятельной жизни здешним пребыванием, а тамошней жизни предоставил исследование сделанного⁸⁷⁶. О сем плачу, и не знаю ясно, что даст завтрашний день. Приведет ли меня Бог обратно к прежним правилам жизни, освободив от горестей и сняв с меня все бремя; или прежде нежели увижу ясное небо, прежде нежели приложен будет пластырь к ранам, изринет меня отсюда погруженным в скорби, несчастливцем, который желает света после глубокой ночи? Тогда кто поможет сетующим напрасно? Здесь врачевство для людей, напоследок все будет заключено⁸⁷⁷. Слова Господа к слугам или карающим ангелам: свяжите ему руце и нозе (Мф. 22:13) научают, что мы можем действовать только в настоящем веке, а в будущем связуются все деятельные силы души, и нельзя уже совершить что-либо доброе в очищение грехов»⁸⁷⁸.

§ 218. Основания – из нехристианской древности

Отвергать чистилище, говорят латины, значит идти против всеобщего и древнейшего убеждения человечества: ибо чистилище исповедуют и новейшие иудеи, и магометане, в древности исповедывали все язычники (греки, римляне, персы и индейцы)⁸⁷⁹.

§ 219. Опровержение их

Из мест, приводимых в оправдание сей речи латинами, видно, что нынешние иудеи и магометане действительно молятся о усопших своих единоверцах⁸⁸⁰; стоики в свое время верили, что души людей, худо живших на земле, по смерти очищаются чрез огонь, и называли это выжиганием (εκπυρῳσις)⁸⁸¹, а пифагорейцы учили о переселении душ (μετεμψυχῳσις)⁸⁸²: греки-язычники называли усопших страждущими (κἑκμηκότες, *patientes*, κἄμνοντες, *laborantes*), а Виргилий⁸⁸³ упоминает об адских полях, населенных грешниками (*lugentes campos*), и утверждает, что и по смерти преследуют человека страдания или казни, которым подвергается он за учиненные им преступления⁸⁸⁴; Платон во многих местах говорит, что души усопших задерживаются в болоте и мраке (*lucis et tenebris*), доколе не очистятся совершенно⁸⁸⁵, а его последователи допускали по смерти наказания, очищающие души усопших от грехов⁸⁸⁶; Зороастр персидский учил о прохождении душ усопших людей чрез двенадцать знаков Зодиака, прежде нежели достигнут они вечного блаженства⁸⁸⁷, а индейцы признают, что усопшим можно помогать молитвами и жертвоприношениями⁸⁸⁸. Но следует ли из всего этого что-нибудь в пользу чистилища римского? Очевидно, что – а) в указанном учении нехристианских народов или упоминается только о молитвах, возносимых о усопших, или умалчивается об удовлетворении правде Божией отшедшими из сей жизни: первое обстоятельство и по суду разума не означает, что народы сии верили в чистилище, а последнее показывает, что они действительно не верили в него. б) Учение некоторых из сих народов таково даже, что могло быть относимо ими и естественно может быть отнесено и теперь вообще к жизни душ человеческих по разлучении их с телами, а не непосредственно к чистилищу или состоянию чистилищному. Если же – в) некоторые из нехристианских народов действительно говорят или говорили нечто, похожее на чистилище, проповедуемое и защищаемое латинами; то

справедливо ли почитать слова их узаконением для христиан, которые почерпают истины свои из слова Божия, основывают убеждения свои в них также на слове Божиим, и не ищут, и не знают, и не хотят, а если они христиане православные, то и не должны знать никакого другого источника, откуда бы им почерпать свои истины, и никакого другого основания, на котором бы им утверждать их, кроме того же слова Божия, – Свящ. Писания и Свящ. Предания? А в Свящ. Писании и в Свящ. Предании, как мы видели, нет оснований для чистилища, проповедуемого и усвояемого другим⁸⁸⁹ латинами.

§ 220. Суждение о латинстве и способ к устранению отличий его от православной Церкви

Когда великий князь Изяслав, имевший в дружине своей несколько варягов римского исповедания, обратился к Феодосию печерскому: «скажи ми, отче, веру варяжскую», преп. отец сей отвечал между прочим: «вера варяжская злая и закон нечистый»⁸⁹⁰. Так действительно и есть. У латин, как мы видели, довольно есть отступлений и от догматов и от обычаев вселенской Церкви, существовавших в ней с первых веков Христианства, но искаженных ими окончательно уже по отпадении их от святого союза с нею. Посему они совершенно несправедливо называют себя Церковию католическою или православною⁸⁹¹. Не им принадлежит высокое наименование сие, но – св. восточной Церкви, матери нашей и их⁸⁹²; ибо ее собственно служением догматы и обряды, исследованные и с правым рассмотрением древле известно определенные от святых вселенских соборов и богоносных святых отцев, непрерывно и неуклонно соблюдаются, как учреждены и определены⁸⁹³. Они достойно и праведно могут усвоить себе название это в таком только случае, когда отрекутся от всех погрешений и неправостей и заблуждений своего вероисповедания, противных слову Божию и истинному преданию церковному и определениям седми вселенских соборов, и потом с простотою, послушанием, без всякого исследования и любопытства последуют и покорятся всему, что определено и постановлено древним преданием и утверждено святыми и вселенскими соборами со времен св. апостолов и их преемников, богоносных отцев⁸⁹⁴. Без этого же возвращение их в недра вселенской Церкви не может состояться. «В защите Веры, – говорит бл. Марк ефесский, – нет снисхождения»⁸⁹⁵; кому некоторые из погрешений, неправостей и заблуждений латинских, противных слову Божию и истинному преданию церковному и определениям вселенских соборов, покажутся так незначительными, что можно предоставить их латинам, тот пусть припомнит, что отвечал св. Феодор студит правителю

области, убеждавшему его только однажды сообщиться с неправославными, а потом делать все, что ему угодно. «Знаешь ли ты, – сказал ему св. отец, – на что похоже твое предложение? Позволь мне отрубить тебе голову, и потом иди, куда хочешь»⁸⁹⁶. Что же касается обычаев и чиноположений церковных, не определенных ни словом Божиим, ни соборами вселенскими, но существующих у латин; то, при могущем последовать с Божиею помощью единении, их легко и удобно можно будет исправить: ибо из церковных исторических книг известно, что некоторые обычаи и чиноположения в различных местах и церквях были и бывают изменяемы, но единство Веры и единомыслие в догматах всегда остаются неизменными⁸⁹⁷.

§ 221. Способ к возвращению латин в Церковь православную

Самое присоединение латин к православной Церкви должно совершать чрез введение их в общение с нею посредством разрешения от епископа или священника, без повторения над ними Крещения и Миропомазания⁸⁹⁸: ибо таинств сих они истинно сподобляются в своем вероисповедании. поскольку же крещенные в этом вероисповедании помазуются таинственным миром не от священников, а от епископов, и притом не тотчас после крещения, но спустя несколько лет, так что некоторые из них и умирают не миропомазанными; то пред временем присоединения какого бы то ни было латинянина к православной Церкви необходимо догнать, миропомазан ли он или нет, и если окажется не миропомазанным еще, то нужно миропомазать его по чиноположению православному, пред литургиею⁸⁹⁹.

Примечания

¹ - К этим книгам неканоническим относятся еще некоторые места, находящиеся в книгах канонических, как то: 1) молитва Манассии в конце второй книги Паралипоменон, 2) места, не означенные счетом стихов в кодексах греческих и в переводе славянском, в книге Есфирь; 3) песнь трех отроков в 3-й главе книги пророка Даниила, история о Сусанне в 13-й, также о Виле и змие в 14-й главе той же книги.

² - Именно: 1) книгу Варуха, 2) Товита, 3) Иудифь, 4) Премудрости Соломоновой, 5) Премудрости Иисуса, сына Сирахова, 6) две книги Маккавейские, 7) песнь трех отроков, историю о Сусанне, историю о Виле и змие, и – 8) всю книгу Есфирь, не исключая мест, не означенных счетом стихов. Перрон. Богословск. чтен. т. 1, стр. 176. Брюссель, 1848 г.

³ - Греческое слово κανων означает: а) реестр, каталог лиц или вещей, б) определение, постановление Церкви, от чего все правила соборов назывались канонами, а всего чаще – в) правило твердое, неизменное, не допускающее ни прибавления, ни убавления. Известные книги Свящ. Писания названы каноническими во всех этих трех смыслах, то есть потому, что они внесены в реестр (κανων) богодухновенных книг правилами (κανων) Церкви, которая и приемлет и предлагает их верующим, как правило (κανων) истины. Макарь. Введен. в прав, богослов. стр. 259. Спб. 1852 г.

⁴ - Перрон. Богосл. чтен. т. 1, стр. 176. Брюссель, 1848 г.

⁵ - Так, Климент александрийский, св. Киприан, Ориген, св. Амвросий Медиоланский, бл. Августин приводят места из книги Товита (Климент. александр. Стромат. кн. 6: твор. стр. 665. Париж, 1641 г. Св. Киприан. Слов. о молитве Господней: христ. чтен. 1839 г. ч. 1, стр. 173. Ориген. Письм. к Африкану, чл. 13, О молитве чл. 11 и 14 и Прот. Цельса кн. 5, чл. 18: твор. т. 1, стр. 26. 27. 213. 220. 591. Париж, 1733 г. Св. Амврос. медиол. О Товите: твор. ч. 1, л. 203–210, изд. 1516 г. Бл. Августин. Христ. наук., кн. 3, гл. 27. Киев, 1835 г.). Св. Климент римский, Тертуллиан, Ориген, бл. Иероним делают указания на книгу

Иудифь (св. Климент римск. 1 Послан. к коринфянам: христ. чтен. 1824 г. ч. 14, стр. 292. Тертуллиан. О единобрачии: твор. стр. 396. Венеция, 1701 г. Ориген. О молитве и в Толк. на пр. Иеремию; творен. т. 1 и 3, стр. 257. 303. Париж, 1733 и 1740 г. Бл. Иероним. Предисл. на кн. Иудифь: твор. т. 1, стр. 1170. Париж, 1693 г.). Св. Климент римский, св. Ириней, Климент александрийский, Ориген, св. Киприан, св. Епифаний, Иларий пиктавийский приводят тексты из книги Премудрости Соломоновой (св. Климент. римск. 1 послан. к коринфянам: христ. чтен. 1824 г. ч. 14, стр. 241. 266. Св. Ирин. у Евсев. Церк. истор. кн. 5, гл 8, стр. 278. Саб. 1848 г. Климент. александр. Стромат. кн. 6: твор. стр. 660. Париж, 1641 г. Ориген. Бесед. 12 на кн. Левит; твор. т. 2, стр. 251. Париж, 1733 г. Св. Киприан. Письм. к исповедникам: христ. чтен. 1837 г. ч 3, стр. 54–55. Св. Епифан. О ереси 76: твор. т. 1, стр. 979. Кельн, 1682 г. Илар. пиктав. Толков. на 127 псалом: твор. стр. 300. Кельн, 1617 г.), и проч.

⁶ - По числу букв еврейской азбуки, хотя всех канонических книг ветхого завета тридцать восемь.

⁷ - Все они жили в четвертом веке.

⁸ - Бл. Иероним. Предисл. на кн. Соломоновы: твор. т. 1, стр. 939. Париж, 1693 г.

⁹ - Илар. пиктав. Предисл. к толков. на псалмы: твор. стр. 189. Кельн, 1617 г.

¹⁰ - Руфин. Символ. Веры: твор. бл. Иероним. т. 5, стр. 141–142. Париж, 1706 г.

¹¹ - Бл. Августин. О граде Бож. кн. 18, гл. 38: твор. т. 7, стр. 394. Антверпен, 1700 г.

¹² - Бл. Иероним. Предисл. на кн. Соломоновы: твор. т. 1, стр. 938–939. Париж, 1693 г.

¹³ - Иннонент. Начерт. церк. истор. отд. 1, стр. 259. Москва, 1842 г.

¹⁴ - Руфин. Символ. Веры: твор. бл. Иеронима т. 5, стр. 142. Париж, 1706 г.

¹⁵ - Бл. Августин. Христ. наук. кн. 2, гл. 8, стр. 83. Киев, 1835 г.

¹⁶ - Иннокент. I Письм. к Ексуперию, гл. 7: твор. св. Льва велик. т. 2, стр. 47. Лион, 1700 г.

¹⁷ - Гелас. на римск. соборе 494 г.

¹⁸ - Перрон. Богословск. чтен. т. 1, стр. 177. Брюссель, 1848 г.

¹⁹ - Иосиф. Флав. Против. Аппиона кн. 1, § 7–8. Здесь Иосиф высказывает, между прочим, и то, что писания, явившиеся у иудеев после времен Артаксеркса, не имеют одинаковой важности (πιότεως δε ουκ ομοιας ηξιωται) с теми, которые явились у них прежде, потому, что прекратилось преемство Пророков (δια το μη γενεσθαι την των προφητων ακριβη διαδοχην).

²⁰ - Бл. Августин. Христ. наук. кн. 2, гл. 12, стр. 81–82. Киев, 1835 г.

²¹ - Бл. Августин. Христ. наук. кн. 2, гл. 8, стр. 82. Киев, 1835 г.

²² - Бл. Августин. О град. Бож. кн. 17, гл. 36: твор. т. 7, стр. 393. Антверпен, 1700 г.

²³ - Бл. Августин. Прот. Гавденция, гл. 31, чл. 38: твор. т. 9, стр. 445. Антверпен, 1700 г.

²⁴ - Κανων της αληθειας, norma veritatis. Св. Исидор. Пелусиот. Письм. кн. 4, письм. 114: больш. библи. древн. отц. и древн. писат. т. 7, стр. 713. Лион, 1677 г.

²⁵ - Св. Афанас. велик. Отрыв. из 39-го праздн. послания: твор. ч. 3, стр. 423. Москва, 1853 г.

²⁶ - Св. И. Дамаск. Точн. излож. прав. Вер. кн. 4, гл. 17, стр. 272. Москва, 1844 г.

²⁷ - Иппонийск. собор. Прав. 36: твор. св. Льва велик. т. 2, стр. 21. Лион, 1700 г.

²⁸ - Карфагенск. собор. Прав. 33: кн. правил, стр. 181–182. Спб. 1843 г. Римские учителя относят сей собор к 397 году (Перрон. Богословск. чтен. т. 1, стр. 177. Брюссель, 1848 г.). Между тем, собор сей упоминает о епископе римском Вонифатие (†423 г.), который в 397 году не был еще епископом Рима. Посему справедливее относить собор этот к пятому веку,

как и сделано в Начерт. церк. истор. отд. 1, стр. 258. 259.
Москва, 1842. г.

²⁹ - Иннокент. Начерт. церк. истор. отд. 1, стр. 176. Москва, 1842 г.

³⁰ - Бл. Иероним. Предисл. на кн. Соломоновы: твор. т. 1, стр. 938–939. Париж, 1693 г.

³¹ - Бл. Августин. О град. Бож. кв. 18, гл. 38: твор. т. 7, стр. 394. Антверпен, 1700 г.

³² - Руфин. Символ. Веры: твор. бл. Иероним. т. 5, стр. 142. Париж, 1706 г.

³³ - Так назывались в древности книги: Притчей, Премудрости Соломоновой, Товии и Иудифь.

³⁴ - Смотр. выше § 99, I. стр. 11–12.

³⁵ - Мелитон. Письм. к Онисиму: Евсев. Церк. истор. кн. 4, гл. 26, стр. 240–241. Спб. 1848 г. Мелитон нарочито путешествовал по востоку, чтобы верно узнать о каноне книг ветхозаветных.

³⁶ - Ориген. Толков. на псал. 1: Евсев. там же, кн. 6, гл. 25, стр. 360.

³⁷ - Св. Кирил. иерусал. 4 Огласит. слов. чл. 35: твор. стр. 70–71. Москва, 1855 г.

³⁸ - Евсев. Церк. истор. кн. 4, гл. 26: стр. 241; Спб. 1848 г.

³⁹ - Св. Афанас. велик. Кратк. обозрен. свят. Писан. ветх. и нов. завета: христ. чтен. 1841 г. ч. 4, стр. 217–220 и 1842 г. ч. 1, стр. 192–194.

⁴⁰ - Св. Григор. богослов. О подл. кн. богод. Писания: твор. ч. 5, стр. 48–49. Москва, 1848 г.

⁴¹ - Св. Амфилох. Письм. к Селевку: книг, правил. стр. 347–348. Спб. 1843 г.

⁴² - Лаодик. собор. прав. 59. 60: там же, стр. 160.

⁴³ - Св. Епифан. О ереси 6, чл. 6: твор. т. 1, стр. 18–19. Кельн, 1682 г. О мер. и весах. чл. 23: твор. т. 2, стр. 180. Кельн, 1682 г.

⁴⁴ - Бл. Иероним. Предисл. на кн. Соломоновы: твор. т. 1, стр. 938–939. Париж, 1639 г.

⁴⁵ - Илар. пиктав. Предисл. к толк. на псалмы: твор. стр. 189. Кельн, 1617 г.

⁴⁶ - Руфин. Символ. Веры: твор. бл. Иероним. т. 5, стр. 141–142. Париж, 1706 г.

⁴⁷ - Перрон. Богословск. чтен. т. 1, стр. 422. Брюссель, 1848 г.

⁴⁸ - Св. Амврое. медиол. Толков. на посл. к ефесеям: твор. ч. 2, л. 242, изд. 1516 г. Св. Васил. велик. О свят. Духе гл. 18: твор. ч. 3, стр. 301. Москва, 1846 г. Бл. Иероним. Разговор. прот. пелагиан. кн. 2: твор. 4, ч. 2, стр. 522. Париж, 1706 г. Св. Кирилл. александр. Толков. на еванг. от Иоанна, кв. 4, гл. 3: твор. т. 4, стр. 378. Париж, 1638 г.

⁴⁹ - Иннокент. Начерт. церк. истор. отд. 1, стр. 364. Москва, 1842 г.

⁵⁰ - Иннокент. Начерт. церк. истор. отд. 1, стр. 405. Москва, 1842 г.

⁵¹ - Адо венск. Летопис. под 800 год. Еймоп. О подвиг. франков, кн. 4, гл. 97. Егингард. Истор. писат. франкск. т. 2, стр. 255. Париж, 1636 г.

⁵² - Кроме одного заглавия: Concilium Aquisgranense de addita ad symbolum voce Filioque, celebratum anno DCCCIX tempore Leonis Papae III.

⁵³ - Еймон. О подвиг. франк. кн. 4, гл. 97. Герман. Хроник. под 809 годом: библиот. св. отцев. т. XI, стр. 295.

⁵⁴ - Ф. Прокопович. Истор. о начал. и продолж. раздор. между греками и римлянами о исхожд. Свят. Духа, стр. 25. Москва, 1773 г.

⁵⁵ - Первые они толковали неправильно, а последние приводили не точно и не верно, как показывает сличение их с источниками. А. Зерникав. Об исхожд. Духа Святого стр. 304–308. 373 и след., изд. 1774 г. Ф. Лабб. Собран. собор. т. 7, стр. 194–197. Ф. Прокопович. Истор. о начал. и продолж. раздор. между грек. и римлян. о исхожд. Свят. Духа стр. 25. Москва, 1773 г.

⁵⁶ - Ф. Лабб. Собран. собор. т. 7, стр. 197.

⁵⁷ - «Кто способен, – говорил он послам, – кто способен постигнуть сие (исхождение Духа Святого от Сына), тот, зная и не веря сему, не может спастись. Есть высокие тайны веры, к исследованию которых одни способны, а другие не способны как по возрасту, так и по уму. Посему и сказал я: если кто, зная сие, не захочет верить, то не может спастись... Если есть такие, кои, не зная сего прежде, ныне верят исхождению Духа Святого от Сына, то пусть верят». Ф. Лабб. Собран. собор. т. 7, стр. 198.

⁵⁸ - Никол. 1 Письм. к Гинкмару: Ф. Лабб. Собран. собор. т. 8, стр. 468.

⁵⁹ - См. сочин. его: *de Graecorum erroribus*.

⁶⁰ - См. сочин. его: *Contra Graecorum opposita, Romanam Ecclesiam informantium libri IV*.

⁶¹ - Иннокент. Начерт. церк. истор. отд. 2, стр. 19. Москва, 1842 г.

⁶² - Ф. Лабб. Собран. собор. т. 8, стр. 1084–1087.

⁶³ - Ересь эта учила, что Сын есть отец Духа Святого, Дух Святой есть внук Отца и проч. И. Минят. Камен. соблазн, стр. 141–142. Спб. 1854 г.

⁶⁴ - Мануил. Калек. Прот. греков, кн. 4: больш. библиот. отцев, т. 26, стр. 446. Лион, 1677 г. Как будто Дамас, сказав, что Дух Святой исходит и от Сына, доказал бы сим, что Он не рождается от Него, как говорили иопатриты, знавшие, что Он говорил о себе: аз от Бога изыдох (Ин. 8:42), и что Он рождается между тем от Отца! Напротив, чтобы иопатриты не имели никакого повода утверждать, что Дух имеет что-нибудь от Сына, Дамасу всего естественнее было сказать, согласно с верою Церкви, что Он вовсе не исходит от Сына.

⁶⁵ - Людов. маймбург. Истор. раскол. греческ. т. 1, кн. 2, стр. 311. Как будто савеллианское заблуждение прискиллианистов опровергается тем, что Дух Святой исходит и от Сына, и как будто св. отцы не опровергли сего заблуждения прежде, исповедав, что в Боге три лица: Отец, Сын и Дух Святой!

⁶⁶ - А. Клейк. Истор. церк. т. 1, стр. 517–518. Между тем, в древнейших изданиях деяний третьего толедского собора, каковы: кельнское 1530-го, парижское 1535-го и мадритское

1593-го года, нет учения об исхождении Святого Духа и от Сына, как сознаются и некоторые из новейших писателей западных. Ламин. Полн. курс. богослов. т. 5, стр. 406. Париж, 1841 г.

⁶⁷ - Св. Максим. исповедн. Послан. к Марину, кипрск. пресвитеру: твор. т. 2, стр. 69. Париж, 1675 г.

⁶⁸ - Анастас. библиот. Письм. к диакоиму Иоанну: Ф. Лабб. Собран. собор. т. 5, стр. 1771.

⁶⁹ - Ф. Прокопович. Истор. о нач. и прод. разд. межд. грек. и римл. о исхожд. Св. Духа, стр. 15. Москва, 1773 г.

⁷⁰ - Перрон. Богословск. чтен. т. 1, стр. 422. 425. Брюссель, 1848 г. Прочие места Свящ. Писания, в которых латины стараются указать учение об исхождении Духа Святого и от Сына Божия, суть следующие: И сие рек (Иисус), дуну и глагола им (апостолам): примите Дух Свят (Ин. 20:22). Аще кто Духа Христова не имать, сей несть Егов (Рим. 8:9). Посла Бог Духа Сына своего в сердца ваша, вопиюща, авва отче (Гал. 4:6). Но эти места, по отзыву самих латин, мало говорят в пользу лжеучения их о Духе Святом, а один из единоверцев их сознался даже, что в Свящ. Писании вовсе нет основания для учения об исхождении Духа Святого и от Сына (Либерман. Урок. богослов. т. 3, стр. 256. Маинц, 1836 г. Бертелем. де Бургард. Истор. жизни Господ. наш. Иисуса Христа, стр. 196. Париж, 1850 г.). Мы с своей стороны заметим, что – а) заключать о вечном исхождении Духа Святого и от Сына из того, что Спаситель преподавал Его ученикам своим чрез дуновение, значит тоже, что и заключать о таковом исхождении Его и от апостолов, которые преподавали Его верующим чрез возложение на них рук своих (Деян. 8:17), или же о вечном исхождении души нашей от Бога, который вдуну в лице Адама дыхание жизни (Быт. 2:7), и что – б) по изъяснению древних, чрез дуновение Спаситель вовсе не внушил мысли об исхождении от Него Духа Святого, но соделал апостолов способными к принятию Его, даровал им власть или благодать вязать и решить и сообщил им даже самую силу Духа Святого, только меньшую той, какою облеклись они в день пятидесятницы (св. Кирилл. иерусал. Огласит. слов. 14 и 17: твор. стр. 241. 306–307, Москва, 1855 г. Св. Ин. златоуст. Бесед. 86 на еванг. от Иоанна: ч. 2, стр. 696–697. Спб. 1857 г. Бл.

Феофилакт. болгарск. Толков. на еванг. от Иоанна: воскр. чтен. год. 11, стр. 12. Киев, 1847–1848 г.). А почему Дух Святой называется Духом Христовым или Духом Сына, об этом мы и сказали уже (стр. 20, прим. 1 и текст, к которому оно относится) и скажем (стр. 71, прим. 2 и 3 и тексты, к котор. они относятся).

⁷¹ - Бл. Марк. ефесск. в 23 заседан. соб. флорент: том. 3 собр. собор. Ф. Лабб.

⁷² - Бл. Августин. О троице, кн. 4, гл. 20, чл. 29: твор. т. 8, стр. 587–588. Антверпен, 1700 г.

⁷³ - Св. Василий великий: «Поелику Дух Святой, от которого исходит на тварь всякое подаяние благ, как соединен с Сыном, с которым нераздельно представляется, так имеет бытие, зависимое от вины – Отца, от которого и исходит; то отличительный признак ипостасного Его свойства есть тот, что по Сыне и с Сыном познается, и от Отца имеет бытие, Сын же, который Собою и вместе с Собою дает познавать Духа, исходящего от Отца, один единокровно возсияв от нерожденного Света, по отличительным своим признакам не имеет ничего общего с Отцом или с Духом Святым, но один познается по упомянутым признакам. А сый над всеми Бог один имеет тот преимущественный признак своей ипостаси, что Он – Отец, и бытие Его не от какой-либо вины; а посему опять признаку Он собственно и познается». Св. Григорий богослов: « Все, что й имеет Отец, принадлежит и Сыну, кроме нерожденности; все, что имеет Сын, принадлежит Духу, кроме рождения. Учи не признавать Сына нерожденным (потому что Отец один) и Духа Сыном (потому что Единородный один). Пусть и сии божеские свойства принадлежат Им исключительным образом, а именно: Сыну – сыновство, Духу же – исхождение, а не сыновство. Учи – Отца именовать истинно Отцем... Учи – Сына именовать истинно Сыном... Учи именовать Святого Духа истинно Святым... И Отцу, и Сыну и Святому Духу суть общи неначинаемость бытия и божественность; но Сыну и Духу принадлежит иметь бытие от Отца. И отличительное свойство Отца есть нерожденность, а Сына – рожденность, и Духа Святого – исходность». Бл. Августин: «(Ариане) говорят, что Сын рожден от Отца, а Дух Святой создан от Сына; но в Свящ.

Писании нигде не найдут сего, когда сам Сын сказал, что Дух Святой исходит от Отца... Справедливо, что Отец дал бытие всему, что только есть, и сам ничего не получил ни от кого; но равенства с собою Он не дал никому, кроме Сына, который родился от Него, и Духа Святого, который исходит от Него... Отцу собственно есть то, что Он един рождающий и что ни от кого другого, как только сам от себя есть, Сыну собственно есть то что Он рожден един от единого и что есть совечен и соприносущен Отцу и Святому Духу собственно есть то, что Он нерожден, ни рожден, но от Отца исходит». Св. Иоанн дамаскин: «Таково, чтимое нами божество: Отец, родитель Сына, нерожденный, потому что Он ни от кого; Сын, рождение Отчее, потому что от Отца рождается; Дух Святой, который есть Дух Бога и Отца, потому что от Отца исходит... Един Бог, потому что одно божество, одна сила, одна сущность, одно хотение, одно действие, – нераздельный, лишь с разделенными ипостасями, или особенностями бытия, так как одному Отцу свойственна нерожденность, одному Сыну – безначальное, довременное и вечное рождение от Отца, и одному Духу – довременное и вечное исхождение... Все, что имеют Сын и Дух, имеют от Отца – и самое бытие. Если бы не было Отца, не было бы ни Сына, ни Духа; и если чего не имеет Отец, то не имеют того ни Сын, ни Дух. И по причине Отца, т.е. поскольку есть Отец, есть Сын, есть и Дух; также – по причине Отца Сын и Дух имеют все, что имеют, т.е. потому что Отец имеет оное; из сего исключаются только нерожденность, рождение и исхождение. Ибо сими одними ипостасными свойствами различаются между собою три святые ипостаси, нераздельно разделяемые не по сущности, а по личным свойствам их». Св. Васил. велик. Письм. к Григорию брату: твор. ч. 6, стр. 96–97. Москва, 1847 г. Св. Григор. богослов Слов. на св. пятидесятницу: твор. ч. 4, стр. 15. Москва, 1844 г. Слов. в похвал. философа Ирона: твор. ч. 2, Стр. 287. 288. Москва, 1843 г. Бл. Августин. Против. ариан. глав. 21. 39: твор. т. 8, стр. 452. 455. Антверпен, 1700 г. Разговор. о свят. Троице, стр. 1–2. Спб; 1787 г. Св. Иоан. дамаскин. Слов. на св. велик. субботу: христ. чтен. 1845 г. ч. 2, стр. 47. Точн. излож. прав. Вер. кн. 1, гл. 8, стр. 25–26. Москва, 1844 г.

⁷⁴ - Шест. вселенск. собор, прав. 19: книг. правил, стр. 75. Спб. 1843 г.

⁷⁵ - Вист. Догмат. богослов, т. 4, стр. 401. Ингольштад, 1797 г. Либерман. Урок. богословск. т. 3, стр. 256. Майнц, 1836 г.

⁷⁶ - Св. Афанасий великий: «В Троице, во Отце, в Сыне и в самом Духе единое есть божество. И действительно, когда Отец посылает Духа, тогда Сын, дунув, дает Его ученикам (Ин. 20:22); потому что вся, елика имать Отец, принадлежит и Сыну». Бл. Иероним: «Некоторые разумеют здесь (Иса. 57:16: дух от Мене изыдет) Духа Святого, который носился в начале над водами и оживотворял все, который от Отца исходит и по причине общения естества посылается Сыном, глаголющим: уне есть вам, да Аз иду, аще бо не иду Аз, Утешитель не придет к вам: аще же иду, пошлю Его к вам (Ин. 16:7), и еще: егда же придет Утешитель, егоже Аз пошлю вам от Отца, Дух истины, иже от Отца исходит» (Ин. 15:26). Св. Кирилл александрийский: «Поелику Дух Отца есть Дух и Сына и Отца, который посылает или обещает даровать Его святым; то равным образом и Сын дарует Его, как своего, так как существо у Него то же самое, какое и у Отца». Св. Афанас. велик. Послан. IV к еписк. Серапиону: твор. ч. 3, стр. 80. Москва, 1853 г. Бл. Иероним. Толков. на пр. Исаию: твор. т. 3, стр. 423–424. Париж, 1704 г. Св. Кирил. александр. Толков. на еванг. от Иоанна: твор. т. 4, стр. 987. Париж, 1638 г.

⁷⁷ - «Посылает (Духа Святого) Отец; ибо написано: Утешитель же Дух Святый, егоже послет Отец во имя Мое (Ин. 14:26). Посылает Его и Сын, который сказал: егда же придет Утешитель, егоже Аз пошлю вам от Отца, Дух истины (Ин. 15:26). Итак, если Сын и Дух взаимно посылают один другого, то это не вследствие подчиненности, но по единству власти». Св. Амврос. медиоланск. О Свят. Духе кн. 3, гл. 1: твор. ч. 3, л. 146 на обор. изд. 1516 г.

⁷⁸ - «Где усвоется какое-нибудь божественное действие или Отцу или Сыну или Духу Святому: относится не только к Духу Святому, но и к Отцу и Сыну, и не только к Отцу, но и к Сыну и к Духу Святому» (св. Амврос. медиол. О свят. Духе гл. 3: твор. ч. 3. лист. 133 и на оборот. изд. 1516 г.). Посему

некоторые из древних выражались, что Сын Божий, посланный в мир от Отца и от Святого Духа, послан вместе и от самого себя, равно как Дух Святой, посылаемый от Отца и от Сына, посылается и от себя. Так, бл. Августин пишет: «О Сыне не так думаем, будто Он, посланный от Отца, не послан от Святого Духа. И не так послан Он от Отца и Святого Духа, будто Сам не послал себя... Из того, что Они (Отец и Сын Божий) подают Его (Духа Святого), а Он (Дух Святой) подается, не следует, что Он – меньший их. Ибо Он подается, как дар Бога, так что и сам подаёт себя, как Бог. Ибо нельзя сказать, будто не имеет власти своей Тот, о котором сказано: Дух, идеже хочет, дышет» (Ин. 3:8). Бл. Августин. Прот. Максимиана, еписк. арианск. кн. 2, гл. 20, чл. 4 и О Троице, кн. 15, гл. 19, чл. 36: твор. т. 8, стр. 511. 703, Антверпен, 1700 г.

⁷⁹ - Изъяснение сие подтверждается и тем, что λαμβανω у свящ. пнеателей часто значит принимать наставления, поучаться чему-нибудь (1Кор. 11:23; 1Сол. 2:13; Апок. 3:3).

⁸⁰ - Дидим александрийский. «Слово приимет надобно разуметь здесь, как прилично естеству божескому. След. как Сын, передавая, не лишается того, что сообщает, так и Дух не приемлет того, чего не имел прежде». Св. Кирилл александрийский: «Никто да не блазнится словом приимет; но пусть лучше вникнет в оное, чтобы правильно уразуметь: ибо на Человеческом языке нашем часто говорится о Боге таким образом, но понимать это надобно не так. Так говорим, что Дух приемлет от Отца и Сына, яже их суть; но не в том смысле, будто Он когда-либо не имел ведения и силы, сущих в них: ибо Дух всегда и мудр и властен, даже есть самая мудрость и власть, не по причастию, но по естеству своему». Дидим. александр. О свят. Духе кн. 2: твор. бл. Иеронима т. 4, ч. 1, стр. 515–516. Париж, 1706 г. Св. Кирилл. александр. Толк. на еванг. от Иоанна, кн. 11, гл. 2: твор. т. 4, стр. 931, Париж, 1638 г.

⁸¹ - Ламп. Комментар. на еванг. от Иоанна т. 3, стр. 321. Амстердам, 1726 г.

⁸² - Если в 15 ст. 16 гл. еванг. от Иоанна стоит приемлет (λαμβάνει: Вильгельм. Тел. Нов. завет. греч. стр. 228. Лейпциг, 1856 г.); то знаем насей раз, что – а) такое чтение встречается

только в немногих списках; что – б) древнее и общепринятое чтение здесь – примет (ληφεται), и что – в) и в Вульгате, которую латины почитают непогрешимою, стоит примет (accipiet).

⁸³ - Св. Афанас. велик. Разговор, прот. македониан: твор. т. 2, стр. 236, изд. 1600 г. Разговор сей не принадлежит св. Афанасию, именем которого надписывается; но ученые соглашаются, что он писан в пятом веке. Во всяком случае, приведенное из него место, показывает, что в древности слова: от Моего примет не изъясняли об исхождении Духа Святого от Сына Божия.

⁸⁴ - Бл. Августин. Прот. ариан, гл. 23: твор. т. 8, стр. 453. Антверпен, 1700 г.

⁸⁵ - Бл. Августин. О Троице, кн. 2, гл. 3: твор. т. 8, стр. 549. Антверпен, 1700 г. Еще: «Вся, говорит (Христос), елика имать Отец, моя суть: сего ради рех, яко от Моего примет, и возвестит вам. Чего же еще нужно вам? Явно, что Дух Святой приемлет от Отца, от которого приемлет Сын: ибо в сей троице от Отца рожден Сын, от Отца исходит Дух Святой, а не рожденный ни от кого и не исходящий ни от кого – един Отец». Бл. Августин. Толков. на еванг. от Иоанна: твор. т. 3, ч. 2, стр. 546. Антверпен, 1700 г.

⁸⁶ - Св. Кирилл. александр. Сокровищ. о свят. и единосущ. Троице, полож. 34: твор. т. 5, ч. 1, стр. 350. Париж, 1638 г.

⁸⁷ - Св. Кирилл. александр. Разговор. 6 о Пресвят. Троице: твор. т. 5, ч. 1, стр. 592–593. Париж, 1638 г.

⁸⁸ - Св. Кирилл. александр. Разговор. 7 о Пресвят. Троице: твор. т. 5, ч. 1, стр. 657. Париж, 1638 г.

⁸⁹ - Св. Кирилл. александр. Толков. на еванг. от Иоанна кн. II, гл. 1. (твор. т. 4, стр. 930. Париж, 1638 г.). Что значит выражение св. Кирилла: «Дух мой», это он сам объясняет, когда пишет: «Дух Святой собствен или свойствен (ιδιος) Сыну, как единосущный Отцу». Св. Кирилл. александр. Толков. на еванг. от Иоанна, кн. II, гл. 2: твор. т. 4, стр. 931. Париж, 1638 г.

⁹⁰ - Св. Иоанн. златоуст. Бесед. 78 на еванг. от Иоанна: ч. 2, стр. 566–567. 568. 572. С. п. б. 1855 г.

⁹¹ - Св. Григор. богослов. Слов. на св. пятидесятницу: твор. ч. 4, стр. 15. Москва, 1844 г. Еще: «Сыну принадлежит все, что имеет Отец, кроме виновности». Св. Кирилл александрийский: «Верховным Началом, выше которого нет ничего, исповедуй Отца, а Происходящего от сего Начала и Рожденного признавай Сыном, но не так, будто Он произошел во времени, как сотворенные вещи, и не так, будто Он менее Отца по существу, но совечным Отцу, равно имеющим с Ним все, кроме одного – рождать». Св. Иоанн дамаскин: «Предвечно и присносушно была божеская ипостась Бога Слова простая, не сложная, не созданная, безтелесная, невидимая, неосязаемая, неограниченная, имеющая все, что имеет Отец, потому что единосущна с Ним, отличающаяся от Отчей ипостаси образом рождения и отношением». Св. Григор. богослов. Слов. к пришедшим из Египта: твор. ч. 3, стр. 190. Москва, 1844. г. Св. Кирилл. александр. Разговор. 2 о Пресв. Троице: твор. т. 5, ч. 1, стр. 422–423. Париж, 1638 г. Св. Иоанн. дамаскин. Точн. изложен. прав. веры, кн. 3, гл. 7, стр. 165. Москва, 1844 г. То же самое говорят и другие св. отцы: Григорий нисский (о вере к Симпликию: твор. т. 2, стр. 472. Париж, 1615 г.), св. Иоанн златоуст (бесед. о вере).

⁹² - Тертуллиан. Прот. Праксея: твор. ч. 4, стр. 164. С. п. б. 1850 г.

⁹³ - Св. Афанас. велик. 2 послан. к Серапиону: твор. ч. 3, стр. 56 и след. Москва, 1853 г. снес. стр. 60. Св. Амвросий Медиоланский: «Когда сказал Сын: вся, елика имать Отец, Моя суть, и далее: вся Моя Твоя и Твоя Моя, то показал единство». Св. Епифаний кипрский: «Дабы показать равенство (с Богом Отцем), Сын, чтобы не погрешил кто, почитая Его, как Сына, меньшим, сказал так: иже не чтит Сына, якоже чтит Отца, не имать живота в себе (Ин. 3:23), также: вся, елика имать Отец, Моя суть (Ин. 16:15). Ибо, что значит: елика имать Отец, как не сие: «Отец есть Бог, Бог и Я; Отец есть жизнь, жизнь и Я»? Вся, елика имать Отец, Моя суть». Бл. Августин: «(Спаситель), говоря: вся, елика имать Отец, Моя суть, изрек сие о том, что относится к самому божеству Отца, в чем Он равен Ему, имея все, что имеет Он. Ибо Дух Святой имел принять то, о чем

сказал: от Моего приимет, не от твари, подчиненной Отцу и Сыну, но от того Отца, от которого исходит Дух, от которого рожден в Сын» (св. Амвросию медиол. О таинстве воплощ. Господн. гл. 2: твор. ч. 3, лист. 162, изд. 1516 г. Св. Епифан. Прот. ереси савеллиан: христ. чтен. 1840 г. ч. 2, стр. 288. Бл. Августин. Бесед. 107 на еванг. от Иоанна, чл. 2: твор. т. 3, ч. 2, стр. 560. Антверпен, 1700 г.). То же самое говорит и св. Кирилл александрийский в Толкован. на еванг. от Иоанна, гл. 2 (твор. т. 4, стр. 930–932. Париж, 1638 г.).

⁹⁴ - Св. Лев. велик. Слов. на пятидесятницу: христ. чтен. 1838 г. ч. 2, стр. 179–180. Св Иоанн златоуст: «Что принадлежит Отцу, то принадлежит и Сыну, а принадлежащее Сыну принадлежит и Святому Духу» Бл. Августин: «Все, что имеет Отец, принадлежит не только Сыну, но и Святому Духу». Св. Иоанн дамаскин: «Веруем и в единого Духа Святого, Господа, и животворящего, от Отца исходящего, и в Сыне почивающего, со Отцем и Сыном спокланяемого и сславимого, как единосущного и совечного, – ипостасного, в собственной ипостаси существующего, неотлучного и неотделимого от Отца и Сына и имеющего все, что имеет Отец и Сын». Св. Златоуст. Бесед. 68 на еванг. от Иоанна: ч. 2, стр. 445. Спб. 1855 г. Бл. Августин. О Троице кн. 2, гл. 4: твор. т. 8, стр. 549. Антверпен, 1700 г. Св. Иоан. дамаск. Точн. излож. прав. Веры кн. 1, гл. 8, стр. 24. 25. Москва, 1844 г.

⁹⁵ - Перрон. Богословск. чтен. т. 1, стр. 422. 423–424. Брюссель, 1848 г. Кле Ручн. книг. истор. догмат, христ. т. 1, стр. 249–251. Литтих, 1850 г.

⁹⁶ - Св. Максим. исповедн. Послан. к Марину, пресвитер. кипрскому: твор. т. 2, стр. 69. Париж, 1675 г.

⁹⁷ - Адо, епископ. вьенск., Летоп.: Перрон. Богословск. чтен. т. 1, стр. 423. Брюссель, 1848 г.

⁹⁸ - Гаймо, галбершт. епископ., Слов. в 4 недел. по Пасхе, стр. 125. Кельн, 1535 г.

⁹⁹ - Рабан. мавр. Слов. 105: соч. его т. 5, стр. 653. Кельн, 1266 г. В другом месте: «Начало божества есть Отец: как Сын

рожден от Отца, так и Дух Святой исходит от Отца». Рабан. мавр. Толков. на Сираха, кн. 6: сочин. стр. 456.

¹⁰⁰ - Анастас. библиотек. Письм. к диакон. Иоанну: Ф. Лаббея Собран. собор. т. 5, стр. 1771.

¹⁰¹ - Ф. Лабб. Собран. собор. т. 4, стр. 1553.

¹⁰² - Манси Полн. собран. собор. т. 8, стр. 52.

¹⁰³ - А. Зерникав. Об исхожд. Свят. Духа, стр. 288: поврежд. 29 в творен. отцев восточных.

¹⁰⁴ - Трет. вселенск. собора прав. 7; книг. правил. стр. 45. С. п. б. 1843 г.

¹⁰⁵ - В целом составе речи означенные слова читаются так: «Веруем во единого Бога, Отца вечного, не впоследствии начавшего существовать, но искони сущего, вечного Бога.. Веруем и во единого Сына Божия, единородного, сущего из существа Отчего, истинного Сына и тождественного Тому, от кого Он есть, по вере нашей, как Сын. (Веруем) и в Духа Святого, который есть из существа Бога не как Сын, – в Бога по существу, имеющего то же существо, какое имеет Бог и Отец, от которого Он по существу есть, – отдельного от творения и соединенного с Богом, от которого Он есть по существу особенным образом, нежели как все творение, которое мы признаем не по существу от Бога, а по созданию, – не почитаем Его (Духа Святого) ни Сыном, ни чрез Сына получившим бытие, но как Отца исповедуем совершенным лицом, так точно и Сына, так точно и Духа Святого». Ф. Лабб. Собр. собор. т. 3, стр. 677.

¹⁰⁶ - Иннокент. Начерт. церк. ист. отд. 1, стр. 291. Москва, 1842 г.

¹⁰⁷ - Св. Кирилл. александр. Защит. анафемат. прот. Феодорита: твор. т. 6, стр. 228. Париж, 1638 г.

¹⁰⁸ - Св. Кирилл. александр. Анафен. 9: христ. чтен. 1841 г., ч. 1, стр. 60.

¹⁰⁹ - Бл. Феодорит. Возраж. на 9 анафен. Кирилла: твор. св. Кирилл. александр. т. 6, стр. 228. Париж, 1638 г.

¹¹⁰ - Св. Кирилл. александр. Защищ. анафем. 9: твор. т. 6, стр. 228–229. Париж, 1638 г.

¹¹¹ - Св. Кирилл. александр. Письм. к Иоан. антиохийскому: твор. т. 5, ч. 2, стр. 108. Париж, 1638 г.

¹¹² - Бл. Феодорит. Письм. к Иоанну антиохийскому: твор. т. 5, стр. 93–94. Париж, 1638 г.

¹¹³ - Προχείται παρ αὐτου, καθαπερ αμελει και εκ του Θεου και Πατρος. Ф. Лабб. Собран. собор, т. 3, стр. 406.

¹¹⁴ - Ου (πνευμα αγιου) εξεχεεν (εκ – хеω то же, что и про – хеω или совершенно от одного корня) εφ' ημας κλουσιως δια Ιησου Χριστου του Εωτηρος ημων.

¹¹⁵ - Дидим. александр. О Свят. Духе: твор. бл. Иероним. т. 4, ч. 1, стр. 514. Париж, 1706 г.

¹¹⁶ - Ратрамн. Прот. греков, кн. 2, гл. 5: Дахер. Зерцал. древн. писател. т. 1, стр. 78. Париж, 1723 г.

¹¹⁷ - Ф. Прокопович. Христ. правосл. богослов. т. 1, стр. 1085–1086. Лейпциг, 1782 г.

¹¹⁸ - С словами и от Сына символ св. Афанасия существует в двух (из шести) греческих списках, изданных Гундлингием, и в двух же (из четырех), изданных Монфоконом. Ф. Прокопович. там же, стр. 1078–1079.

¹¹⁹ - Марк. Ант. де–Домин. О церковн. республик. кн. 7, гл. 10, чл. 124.

¹²⁰ - В этом сознаются и западные писатели: Иаков де-Витриаго, епископ аконийский, в Сирии, живший еще в двенадцатом веке (истор. иерусалим. гл. 74: вост. истор. т. 1, стр. 1090. Ганновер, 1611 г.), Гундлингий (там же стр. 83), Воссий (разсужд. о трех. символ, стр. 51) и другие. Посему не удивительно, если на символ св. Афанасия до четырнадцатого века, в защиту учения об исхождении Духа Святого и от Сына, никто против православных не указывал. Ф. Прокопович. Христ. правосл. богослов. т. 1, стр. 1079. Лейпциг, 1782 г.

¹²¹ - Илар. пиктав. О Троице, кн. 2: твор. стр. 10. Кельн, 1617 г. Св. Епифан. Анкорат. чл. 67: твор. т. 2, стр. 70. Кельн, 1682 г.

¹²² - «Удивительно ли, что ныне различно мудрствуют о Духе Святом те, кои безумно учат о Раздаятеле (largitore) Его (Сыне Божиим)... и тем самым извращают истину сего

совершенного таинства... отрицая Отца, ибо отъемлют у Сына сыновность, и не признавая Духа Святого, ибо не знают ни Его назначения, ни Виновника (autorem), и вследствие того и сами погибают и обманывают слушающих?» Илар. пиктав. О Троице кн. 2: твор. стр. 7. Кельн, 1617 г.

¹²³ - Илар. пиктав. там же, кн. 8: – стр. 49.

¹²⁴ - Св. Епифан. Анкорат. член. 67: твор. т. 2, стр. 70. Кельн, 1682 г.

¹²⁵ - Так, в указываемом латинами месте читаем: «Христос от Отца, Бог то есть от Бога, и Дух Божий от Христа, так как Он происходит от обоих: о чем сам Христос свидетельствует, говоря: иже от Отца исходит и: от Моего примет» (снес. Анкорат. чл. 73: – стр. 78.). В другом месте: «Дух Святой от Отца и Сына, одного и того же божества, от Отца исходит, а от Сына всегда приемлет». Св. Епифан. О ереси 62, чл. 7: твор. т. 1, стр. 518. Кельн, 1682 г. Снес. О ереси 74, чл. 10: – стр. 898.

¹²⁶ - Вообще, выражение «быть от кого» (το εκ τινος ειναι) не значит непременно исходить или заимствовать бытие от него, а употребляется на свящ. языке и в других смыслах, например – в смысле одинаковости свойств и природы, в смысле послания от кого-либо, и в смысле усвоения чего-нибудь от другого лица. Об этот знаем из слов Спасителя: вы от мира сего есте, Аз несмь от мира сего (Ин. 8:23 снес. ст. 47), или: Аз от Бога изыдох и приидох: не о себе бо приидох, но Той Мя посла (Ин. 8:42), еще: от Моего примет и возвестит вам (Ин. 16:14).

¹²⁷ - Св. Афанас. велик. О явлен. во плоти Бога Слова и прот. ариан: твор. ч. 3, стр. 295. Москва. 1853 г.

¹²⁸ - Вот подлинные слова св. отца: «Нечестиво утверждать, что Дух Божий создан или сотворен, когда все Писание ветхого и нового завета присоединяет Его к Отцу и Сыну и с ними прославляет; потому что Дух того же божества, той же власти и сущности, как говорит сам Господь: веруяй в Мя, реки от чрева его истекут воды живы. Сие же рече о Дусе, егоже хотяху приимати верующий во имя Его (Ин. 7:38, 39), как и у Иоила говорит от лица Отчего: Излию от Духа Моего на всяку плоть, и прорекут сынове ваши и дщери ваша (Иоил. 2:28). И посему,

дунув в лице апостолам, говорит: примите Дух Свят (Ин. 20:22), да знаем, что от полноты божества дается Дух ученикам; ибо сказано: во Христе, то есть во плоти Его, живет всяко исполнение божества телесне (Кол. 2:9), как и Иоанн Креститель говорит: от исполнения Его мы вси прияхом (Ин. 1:16). В телесном виде, то есть как голубь, явился Дух Святой, сходящий и пребывающий на нем. В нас живет начаток и залог божества; а во Христе – всяко исполнение божества. И никто да не подумает, что Христос приял, не имев Его прежде. Ибо Он послал Духа свыше, как Бог, и Он же принял Его долу, как человек. Посему от Него же нисходит на Него Дух, от божества Его – на человечество Его. И Исаия от лица Отчего вопиет, говоря: сице глаголет Господь Бог твой, сотворивый тя, и создавый тя из утробы: не бойся, рабе Мой Иакове, и возлюбленный Израилю, егоже избрах. Яко Аз дам воду в жажду ходящим в безводней, наложу Дух Мой на семя твоё, и благословения Моя на чада твоё (Пс. 44:2, 3). В евангелии же Сын обещает дать воду ходящим в жажде, говоря самарянке о Святом Духе: аще бо ведала еси дар Божий, и кто есть глаголяй ти, даждь Ми пити: ты бы просила у Него и дал бы ти воду живу (Ин. 4:10), и вскоре потом говорит ей: всяк пий от воды сея, вжаждется паки: а иже пьет от воды, юже Аз дал ему, не вжаждется во веки: но вода, юже Аз дам ему, будет в нем источник воды, текущая в живот вечный (Ин. 4:13,14). Посему и Давид воспевае Богу: яко у тебе источник живота, во свете твоём узрим свет (Пс. 35:10); ибо знал он сущего у Бога Отца Сына – источник Святого Духа. И чрез Иеремию Сын говорит: два зла сотвориша людие Мои: Мене оставиша, источника воды живы, и ископаша себе кладенцы сокрушенныя, иже не возмогут воды содержати (Иер. 2:13). И когда серафимы славословят Бога, троекратно взывая: свят, свят, свят Господь Саваоф (Иса. 6:3), тогда славословят они Отца и Сына и Святого Духа. Посему и крещаемся как во имя Отца и Сына, так и во имя Святого Духа; и соделываемся сынами Бога, а не богов; потому что Отец, Сын и Святой Дух – Господь Саваоф; – едино божество и един Бог в трёх ипостасях». Св. Афанас. велик О

явлен. во плоти Бога Слова и проч.: твор. ч. 3, стр. 294–295. Москва, 1853 г.

¹²⁹ - Св. Амврос. медиол. О Духе Свят. кн. 1, гл. 10: твор. ч. 3, лист. 137, изд. 1516 г.

¹³⁰ - Ламин. Полн. курс. patrol. т. 16, стр. 732. Париже, 1845 г. Здесь же замечено: «Удивительно, как Естий написал: должно знать, что не легко найти у отцев, чтобы послание Духа Святого обозначалось словом исходит, кроме Беды, и проч. ».

¹³¹ - Бл. Августин. О Троице, гл. 17, чл. 29: твор. т. 8, стр. 700. Антверпен, 1700 г. Св. Льв. велик. Письм. к еписк. астурийск. Туррибию, гл. 1: твор. т. 1, стр. 227. Лион, 1700 г. Геннад. массилийск. О церковн. догмат, гл. 1: прибавл. к 8 т. твор. бл. Августина, стр. 71. Антверпен, 1700 г. Фульгенц. О вере, гл. 9, чл. 52: твор. бл. Августина, т. 6, стр. 508–509. Антверпен, 1701 г. Фульгенц. ферранд. Письм. прот. ариан, гл. 2.

¹³² - Таковы напр. сочинения Фульгенция руспийского, в которых говорится об исхождении Духа Святого как будто при каком-нибудь папе XII века. Филарет. Истор. учен. об отцах. Церкв. т. 3, стр. 139, прим. 8. Спб. 1859 г.

¹³³ - Например, бл. Августин: «Сын от Отца и Дух Святой от Отца, но Сын родился, а Дух исходит... Дух Святой имеет бытие не от самого себя, но от Того, от кого исходит... Отец, родив Сына из себя, не умалил тем себя, но как родил другого себя из себя, что весь остается в себе, и таков пребывает в Сыне, каков есть и один. Равным образом, и Дух Святой, всецелый из всецелого, не удаляется от Того, откуда (unde) исходит, но таков с нам, каков из Него, не уменьшает Его своим исхождением, ни увеличивает Его своим пребыванием в Нем». Фульгенций руспийский: «Содержа правило Веры апостольской, исповедуем Духа Святого Богом, не различным от Сына и Отца и не слиянным с Сыном и Отцем: ибо Он один и тот же есть Дух Отца и Сына, всецело исходящий от Отца, а всецело пребывающий в Обоих, а не в каждом отдельно, потому что общ обоим... Исповедуем Бога Отца виновником не всего божества, но Сына и Духа Святого, виновником, от которого едиnorodный Сын имеет начало вечного рождения, а Дух Святой – начало

вечного исхождения». Св. Лев великий: «Сущее от Бога есть то же, что и сам Он, а это есть Сын и Дух Святой». Бл. Августин. Прот. арианск. епископ. Максимиана, кн. 2, гл. 14, чл. 1: твор. т. 8, стр. 498. Антверпен, 1700 г. Письм. к Максиму врачу: твор. т. 2, стр. 463. Антверпен, 1700 г. Фулгенц. руспийск. Ответ. на возражен. ариан: соч. стр. 32. Венеция, 1742 г. Прот. Фабиана, кн. 8: больш. библиот. отцев, т. 6, ч. 1, стр. 191. Св. Лев. велик. Письм. к Туррибию, епископ. астурийскому: твор. т. 1, стр. 228. Лион, 1700 г.

¹³⁴ - Основания для сего на стр. 67 в примеч. 2, на стр. 24 в примеч. 2 и на стр. 25 в примеч. 1. Смотр, примечания сии и тексты, к которым они относятся.

¹³⁵ - Смотр. выше на стр. 25 примеч. 1 и текст, к которому оно относится.

¹³⁶ - Смотр. выше на стр. 20 примеч. 6 и текст, к которому оно относится.

¹³⁷ - Так отзывались о нем пред Львом III, епископом римским, послы ахенского собора. Прокопович. Истор. о начал. и продол. раздор. между грек. и римлян. о исхожд. Духа Свят. стр. 17. Москва, 1773 г.

¹³⁸ - Смотр, выше на стр. 21 примеч. 4 и текст, к которому оно относится.

¹³⁹ - Смотр. выше § 104.

¹⁴⁰ - Св. Амврос. медиоланск. Толков. на послан. к ефесеям: твор. ч. 2, л. 242, изд. 1516 г. Дидим. александр. О свят. Духе кн. 2: твор. бл. Иероним. т. 4, ч. 1, стр. 513. Париж, 1706 г. Св. Васил. велик. О свят. Духе гл. 18: твор. ч. 3, стр. 301. Москва, 1846 г. Бл. Иероним. Толков. на посл. к галат. кн. 2 и Разговор. прот. пелагиан. кн. 2: твор. т. 4, ч. 1, стр. 268 и ч. 2, стр. 522. Париж, 1706 г. Св. Кирилл. александр. Толков. на евангел. от Иоанна, кн. 4, гл. 3: твор. т. 4, стр. 378. Париж, 1638 г.

¹⁴¹ - Св. Васил. велик. Опроверж. на речь злоч. Евномия кн. 5: твор. ч. 3, стр. 197–198. Москва, 1846 г. Св. Иоанн. дамаскин. Слов. на св. велик, субботу: христ. чтен. 1845 г. ч. 2, стр. 47.

¹⁴² - Св. Васил. велик. Письм. к Григорию брату твор. ч. 6, стр. 96–97 Москва, 1849 г.

¹⁴³ - Св. Григор. нисск. Прот. Евномия, кн. 1; твор. т. 2, стр. 364. Париж, 1638 г.

¹⁴⁴ - Св. Григор. чудотвор. Изложен. Веры: православ. исповед. стр. 197. Спб 1840 г. Св. Василий велик. Опроверж. на речь злоч. Евномия, кн. 5: твор. ч. 3, стр. 197–198. Москва, 1846 г. Евлог. александр. Слов. 5: Фот. библиот. код. 230, стр. 866, изд. 1611 г. Св. Григор. нисск. Прот. Евномия кн. 1: твор. т. 2, стр. 342–343. Париж, 1638 г. «Верую и исповедую, что Бог и Отец есть безначален и безвиновен, что Он есть источник и начало (αἰτία) Сына и Духа; ибо Сын от Него рожден, и Дух Святой от Него исходит. Сын ничего не привносит к исхождению Духа, подобно как и Дух к рождению Сына; но происхождение обоих есть совместное и содружное, как богоглаголивые отцы поучают. Потому и говорится, что Дух Святой исходит чрез Сына, т.е. вместе с Сыном, и как Сын, хотя и не образом рождения, как сей; о Сыне же не говорится, чтобы Он рождался чрез Духа; потому что название Сын не терпит сего, и дабы не почли Его Сыном Духа. Посему же Дух именуется Духом Сына, – по общению естества, и потому, что чрез Сына является и преподается людям, а Сын не есть и нигде не называется Сыном Духа, как справедливо замечает Григорий нисский. Но если бы выражение исходить чрез Сына означало винословность, как говорят новые богословы (латинские), а не просияние и явление Духа чрез Сына, и вообще послание и споследование, как учит богоглаголивый Дамаскин, то все прочие богословы не устраняли бы так ясно винословности от Сына. Ибо один говорит: «Един есть источник т.е. вина (αἰτία) пресущественного божества – Отец, чем и отличается от Сына и Духа»; другой: «Един нерожден и един источник божества – Отец, т.е. един Он вина, как и един Он безвиновен» (αναίτιος). Иной: «Все, что имеет Отец, принадлежат и Сыну, кроме винословности» (αἰτίας). Иной: «и латины не поставляют Сына виною Духа»; иной: «един виновник Отец»; и у других: «не говорим, чтобы Сын был виновником, или Отцем»; и еще: «все, что приличествует рождающему, как то: источник, причина,

должно быть прилагается к единому Отцу». И Дамаскин, сей великий богослов, употреблявший при слове Сын предлог διὰ (чрез), не стал бы различать его от предлога ἐξ (из). Так в восьмой главе богословия своего он говорит: «не говорим – Дух из Сына (ἐκ τοῦ υἱοῦ), но Духом Сына Его именуем, и исповедуем, что Он является и преподается нам чрез Сына» (διὰ υἱοῦ); и в 13 главе: «Дух Сына не потому, что из Него (ἐξ αὐτοῦ), но потому, что чрез Него (διὰ αὐτοῦ) от Отца исходит. Ибо един виновник – Отец». В письме к Иордану – в конце: «Дух, соипостасно исходящий и производимый (ἐνυποστατὸν ἐκπορεύμεν καὶ προβλημεν) чрез Сына (διὰ υἱοῦ), а не из Сына (ἐξ υἱοῦ), яко Дух, от уст Бога Слова являющийся» (ἐξαγγελικόν). В слове на боготелесное погребение Господа: «Дух Святой Божий и Отчий, потому что от Отца исходит; Он же называется Духом Сына, потому чрез Него (διὰ αὐτοῦ) является и преподается твари, а не потому, чтобы из Него (ἐξ αὐτοῦ) взимал начало». Ибо известно, что предлог διὰ, когда означает посредство винословное и ближайшую причину, как хотят того латини, тогда бывает совершенно равносильно предлогу ἐκ, и тогда в употреблении один предлог заменяется другим, как напр. выражение: стяжах человека Богом (διὰ τοῦ Θεοῦ) равносильно выражению от Бога и другое: муж посредством жены (διὰ γυναικὸς) то же, что от жены (ἐκ γυναικὸς). Посему где предлогу ἐκ никогда нет места, оттуда вместе с тем устраняется и понятие винословности; и следовательно, выражение: Дух Святой исходит от Отца чрез Сына остаётся понимать так, что Дух Святой, исходя от Отца, чрез Сына открывается, познается, просиявает, сходит, разумеается. Ибо Дух Святой, как говорит Василий великий, отличительною чертою, личного свойства своего имеет то, чтобы по Сыне и с Сыном быть познаваемым и от Отца заимствовать бытие; а посему и выражение исходить чрез Сына означает то же, т.е. с Сыном быть познаваемым. Ибо здесь не другое какое-либо отличие усвоится Духу, по отношению к Сыну, как то, что Он чрез Него бывает познаваем; и не другое какое по отношению к Отцу, как то, что от Него заимлет Он бытие. Если вообще отличительное свойство должно в точности относить к тому, от кого оно служит

отличительным свойством, то Дух Святой не иное отношение имеет к Сыну, как то, что с Сыном познается, равно и к Отцу не иное, как то, что от Него заимлет бытие. Таким образом Дух Святой не из Сына (ἐκ τοῦ υἱοῦ) происходит и не от Сына приемлет бытие; в противном случае, что бы препятствовало говорить: Дух Святой исходит чрез Сына (δι' υἱοῦ) в таком же смысле, как говорится чрез Сына вся быша. Но последнее говорится, и предлог διὰ (чрез) в сем случае поставляется вместо предлога ἐκ (от); первого же никогда, никто и нигде не найдет, чтобы так говорилось, разве при слове: Отец, но везде читается из Отца чрез Сына (ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ), а посему нет никакой нужды усвоить Сыну винословность в отношении к Духу. Поэтому, без сомнения, и выражение из Сына (ἐξ υἱοῦ) нигде не встречается, а напротив решительно отвергается». Бл. Марк. ефесск. Исповедан. правосл. веры: воскр. чтен. год. 5, стр. 412–414. Киев, 1841 г.

¹⁴⁵ - Св. Иоан. дамаск. Слов. на св. велик. субботу: христ. чтен. 1845 г. ч. 2, стр. 47.. Точн. излож. прав. Веры кн. 1, гл. 8, стр. 31. Москва, 1844 г. Послан. о трисвят. песни: твор. т. 1, стр. 497. Париж, 1721 г.

¹⁴⁶ - Св. Максим. исповедн. Послан. к Марину, кипрск. пресвитеру: твор. т. 2, стр. 69. Париж, 1675 г. Анастас. библиот. Письм. к диак. Иоанну: Ф. Лабб. Собран. собор. т. 5, стр. 1771, а собственные слова их смотр. выше на стр. 24–25.

¹⁴⁷ - Бл. Феодорит. Возраж. на 9 анафем. Кирилла: твор. св. Кирил. александр. т. 6, стр. 228. Париж, 1638 г., а собственные слова его смотр. выше на стр. 58.

¹⁴⁸ - Ламин. Полн. курс. богослов. т. 8, стр. 641. Париж, 1841 г. Кле Догматик. кн. 2, стр. 187–188. Перрон. Богословск. чтен. т. 2, стр. 441, изд. 1839 г.

¹⁴⁹ - Макарь. Прав.-догмат. богосл. т. 1, стр. 452–454. С. п. б. 1850 г.

¹⁵⁰ - Св. Васил. велик. Письм. к брату Григорию: твор. ч. 6, стр. 96–97. Москва, 1847 г. Св. Григор. нисск. Прот. евномиан: твор. т. 2, стр. 396. Париж, 1638 г. Св. Григор. богослов. Слов. 25. 29. 31: твор. ч. 2, стр. 53. 54. 109. Москва, 1844 г. Св.

Иоан. дамаскин. Точн. излож. прав. Веры кн. 1, гл. 8, стр. 22–23. 25–26. 29. 30. Москва, 1844 г.

¹⁵¹ - Св. Григор. нисск. Против. евномиан: твор. т. 2, стр. 85. Париж 1638 г. Св. Григор. богослов. Слов. на св. пятидесятницу: твор. ч. 4, стр. 15. Москва, 1844 г. Св. Кирилл. александр. Разговор. 2 о Пресв. Троице: твор. т. 5, ч. 1, стр. 422–423. Париж, 1638 г. Св. Иоан. дамаскин. Точн. изложен. прав. Веры кн. 1, гл. 8, стр. 31. 41–42. Москва, 1844 г.

¹⁵² - Исказили латины и девятый член никео-цареградского символа, переменив в нем *in* на *et*; ибо в греческом подлиннике член сей читается так: *εις μίαν αὐίαν* и проч., а в латинском – так *et unam sanctam* (и проч., с чем введен в член сей иной против прежнего смысл.

¹⁵³ - Антон. Истор. или летопис. ч. 3, тит. 22, гл. 13, §13. Лион, 1512 г.

¹⁵⁴ - Фом. а Иезу О обращ. язычник. ч. 1, гл. 6, тит. 3, а об Андрее смотр. Северин. Бин. Деян. собор. флорентинск. засед. 7: собор. т. 4, стр. 427.

¹⁵⁵ - Мануил. калек. Прот. греков. кн. 4: больш. библиот. св. отцев т. 26, стр. 446. Иосиф. мефонийск. Защищ. собор. флорентинского: Гардуин. Собран. собор. т. 9, стр. 560–555. Генебрард. О Троице кн. 3, стр. 205. Париж, 1569 г.

¹⁵⁶ - Кле Ручн. книг. истор. догмат. христ. т. 1, стр. 253. Литтих, 1850 г.

¹⁵⁷ - Не верят им и некоторые из латинских писателей. Так, Дионисий Петавий говорит, что все, повествуемое Калекою, Иосифом и другими, смешно. Д. Петав. Богослов. догмат. т. 2, стр. 353–354. Антверпен, 1700 г.

¹⁵⁸ - Так, папа Геласий, живший около 492 года, написал между прочим книгу о таинствах (*codex sacramentorum*): а в этой книге символ помещен без прибавления слов «и (от) Сына». Другой папа, Пелагий (†560 г.), по требованию Хильдеберга, короля французского, написал исповедание веры; но в этом исповедании нет слов «и (от) Сына». Без этих же слов приказал, в начале своего царствования (574 г.), разослать символ по всем церквам и петь народу пред молитвою Господнею

император Иустин. Подобным образом и в царствование Ричарда в Испания третий толедский собор (589 г.), сам читавший символ без слов «и (от) Сына», определил, чтобы в церквах Испании и Галлии читали его без всякой перемены по образцу (*secundum formam*) восточных церквей, в которых читали его всегда без упомянутых слов. Притом, самое учение об исхождении Духа Святого и от Сына появилось на Западе в седьмом уже веке (см. выше §104–105. Каве Истор. писат. церк. т. 1, стр. 464. Бабель, 1741 г. И. Минят: Камен. соблазн. стр. 138. С.п.б. 1848 г. Воскр. чтен. год. 4, стр. 263–266. Киев 1840 г.). А что третий толедский собор читал символ без слове «и (от) Сына», это утверждают и некоторые из латинских писателей. Беллармин. Прен. прот. соврем. еретик. т. 1, стр. 194. Прага, 1721 г. Снес. у нас стр. 24, прим. 1.

¹⁵⁹ - Север. Бин. Собр. собор. т 3, ч. 1, стр. 133; Гардуин. Собр. собор. т. 4, стр. 849. Лабб. Собор. т. 7, стр. 941.

¹⁶⁰ - Алкуин. Письм. 69 к лионцам: соч. стр. 1587. Париж, 1617 г.

¹⁶¹ - Иоан. VIII Послан к патр. констант Фотию: духовн. бесед. т. 7, стр. 3. Спб. 1859 г.

¹⁶² - К седьмому веку относят сие в некоторые латинские писатели. Беллармин. Прен. прот. соврем. еретик. т. 1, стр. 194. Прага, 1721 г.

¹⁶³ - И. Минят. Камен. соблазн. стр. 139. Спб. 1854 г. Писатели западные не сомневаются в истине сего события (Анастас. библиотек. Жизн. римск. первосвящ. стр. 297, § 84. Рим, 1752 г. П. Абеярд. Введен. в богослов. кн. 2, гл. 4, стр. 1089. Париж, 1616 г. П. Ломбард. Богословск. мнен. кн. 1, гл. 2. Кельн, 1576 г. П. Дамиан. Соч. т. 3, стр. 329. Париж, 1743 г. Барон. Летоп. церк. т. 9, стр. 554. Антверпен, 1601 г. Д. Петав. Богослов. догмат. гл. 1, отд. 2, 367. Антверпен, 1700 г.). Из них Дамиани говорят, что упомянутые доски целы были в его время, то есть в десятом веке.

¹⁶⁴ - Фот. Окружн. послан. к александ. и проч. восточн. патриарш. престолом: духовн. бесед. т.6, стр. 189. 219–224. Спб. 1859 г.

¹⁶⁵ - Иннокент. Начерт. церк. истор. отд. 2, стр. 41. Москва, 1842 г. «Нам не безызвестно, – писал Иоанн к святейшему Фотию, патриарху константинопольскому, – что некоторые нелюбители мира распускают дурные слухи о здешней церкви вопреки истине, так что едва не внушают и вашему братству недобрых подозрений о нас и подчиненных вам. И хотя поводом к тому служит не ложь (это я сам готов сказать им, и из последующего будет видно, и в том Бог будет свыше свидетелем), однако по примеру корчемников, разбавляющих вино водою, они примешивают от себя много вымышленного. И нисколько не удивительно. Виновник зла искони, воздвигший вражду на Бога и лишивший любви Создательской нашего праотца, имеет, конечно, и ныне готовых к его услугам, и побуждает их сеять соблазн в Церкви. Но я, взирая на Христа, даровавшего нам и убившаго вражду плотию своею (Еф. 2:14), потщусь, сколько могу, заградить уста людей, радующихся злу. Посему, даже прежде, нежели твое братство изъявило мне что-либо, сам спешу известить тебя о том, что происходит у нас, дабы ты, зная это, не только не слушал охотников порицать, но и отдалял их от себя, и другим не велел слушать их речи. Твое братство знает, что бывший у нас незадолго пред сим твой посланный, испытав нас касательно Святого символа, нашел, что мы соблюдаем оный целым, каким изначала предан нам, ничего не прибавляя и не убавляя, ибо знаем, сколь тяжкое осуждение ожидает дерзающих сие учинить. Итак, чтобы успокоить вас касательно сего члена (разумеется прибавление к символу слов: и от Сына, Filioque), который был причиною соблазна в Божиих церквах, еще раз объявляем твоей честности, что мы не только не произносим его, но и по безразсудству дерзнувших учинить оное вначале, осуждаем, как нарушителей божественных словес и искажителей богословия Владыки-Христа, апостолов и отцев, соборно предавших нам Святой символ, и ставим их на ряду с Иудою, как учинивших одинаковую с ним дерзость. Они не тело Господне предают на смерть, но раздирают и разсекают верующих которые суть Его члены, и чрез то предают их вечной смерти, паче же себя самих, подобно тому недостойному ученику. Но мы думаем, что

и святыне твоей, разсудительной и мудрой, не безызвестно, что нелегко нам склонить к такому же образу мыслей прочих наших епископов, потому что не скоро можно сделать перемену в предмете, особенно касающемся до божества, хотя обычай возник в недавнее время и не утвердился многими годами. Посему полагаем, что можно дозволить читать символ с прибавкою, чтобы не принуждать насилием к оставлению оной, и лучше действовать с кротостию и осторожностью, внушая мало-помалу оставить сию хулу. Пасите еже в вас стадо Божие не нуждею, но волею, ни яко обладающе причту, но образи бывайте стаду, рек верховный апостол Петр. Итак обвиняющие нас в том, будто и мы разделяем сие мнение, говорят неправду; но те не лгут, которые, не сомневаясь о моем образе мыслей, утверждают, что есть еще у нас люди, дерзающие так произносить символ. Итак, твоему братству подобает и не соблазняться о нас, и не отделять нас от прочего церкви нашей тела, но паче с кротостию и осторожностью содействовать нам в обращение к истине уклонившихся от нее, да с нами купно получить награду». Иоанн. VIII Послан. к Фотию: духовн. бесед, т. 7, стр. 2–4. Спб. 1859 г.

¹⁶⁶ - Воскресн. чтен. год. 4, стр. 399–400. Киев, 1840 г.

¹⁶⁷ - Некоторые полагают, что символ с словами «и (от) Сына» принят был в Риме или в девятом веке при папе Николае I, или же в десятом, при папе Христофоре I или Сергие III (Каве Истор. пвсател. церк. т. 1, стр. 464. Базель, 1741 г. Кле Ручн. книг. истор. догмат. христ. т. 1, стр. 253, примеч. 4. Литтих, 1850 г.); но неверность сего предположения можно видеть из двух предыдущих примечаний. Не принимают его и некоторые из латинских же писателей. Перрон. Богословск. чтен. т. 1, стр. 422. Брюссель, 1848 г.

¹⁶⁸ - Перрон, там же. Ламин. Полн. курс. богослов. т. 8, стр. 654. Париж, 1841 г.

¹⁶⁹ - Либерман. Урок. богослов. т. 3, стр. 260. Маинц, 1836 г.

¹⁷⁰ - Иннокент. Натерт. церк. истор. отд. 1, стр. 214. Москва, 1842 г.

¹⁷¹ - Иннокент. там же, стр. 219.

¹⁷² - Трет. вселенск. собора прав. 7: книг. правил, стр. 45. Спб. 1843 г.

¹⁷³ - Либерман. Урок. богословск. т. 3, стр. 265. Майнц, 1836 г. Перрон. Богословск. чтен. т. 1, стр. 428. Брюссель, 1848 г.

¹⁷⁴ - «Следуя сим святым и блаженным пяти соборам, я признаю одно и единственное определение Веры, и знаю одно учение и символ, – тот самый, который премудрым и блаженным, исполненным божественного вдохновения, никейским собором трех сот осьмнадцати богоносных отцев, по внушению Духа Божия, изречен, и константинопольским собором ста пятидесяти богодухновенных отцев утвержден, и первым ефесским собором двух сот богопросвещенных отцев подтвержден, равно принят и подтвержден собором халкидонским, состоявшим из шести сот тридцати святейших отцев, на котором ясно повелено хранить сей символ неизменно, непреложно и ненарушимо». Софрон. иерусал. Соборн. послан. к Сергию, патриарх. константинопольскому: христ. чтен. 1840 г. ч. 4, стр. 349.

¹⁷⁵ - Ф. Лабб. Собран. собор. т. 5, стр. 702. В нем читаем между прочим: «Святые отцы, собравшиеся в Ефесе против нечестивого Нестория, и святые отцы, собиравшиеся потом в Халкидоне против нечестивого Евтихия, анафематствовали тех, которые приходящим к святому крещению или обращающимся от какой-нибудь ереси преподают иное определение Веры, или символ, или учение (μαθήμα), а не то, которое предано тремя стами осьмнадцатью святыми отцами (никейского, первого вселенского, собора) и изъяснено стами пятидесятью святыми отцами» (константинопольского, второго вселенского, собора).

¹⁷⁶ - Север. Бин. Собран. собор. т. 2, ч. 1, стр. 732.

¹⁷⁷ - Так, четвертый вселенский собор постановил: «По всестороннем рассмотрении сего (никео-цареградского) символа, не позволяем никому ни произносить, ни писать, ни составлять, ни предлагать другим другую веру. Осмеливающихся или составлять иную веру или проповедывать, или преподавать другой символ желающим обратиться к познанию истины... если они будут епископы или

клирики, подвергать извержению, а если миряне – анафеме». На пятом вселенском соборе слово в слово повторено это постановление, а на шестом сказано: «Никому да не будет позволено вышеозначенные правила (св. соборов, вселенских и поместных, и св. отцев) изменять или отменять, или, кроме предложенных правил, приимати другие, с подложными надписаниями составленные некими людьми, дерзнувшими корчемствовать истиною. Аще же кто обличен будет, яко некое правило из вышереченных покусился изменить, или превратит: таковый будет повинен против того правила понести епитимию, каковую оно определяет, и чрез оное врачуем будет от того, в чем преткнулся». Лабб. Собран. собор. т. 4, стр. 569. т. 5, стр. 455, Шест. вселен. собор. Правил. 2: книг. правил, стр. 65–66. Спб. 1843 г.

¹⁷⁸ - Поводом к изречению его послужила жалоба пресвитера и эконома филадельфийской церкви Харисия на то, что друг Нестория Иаков, пришедший из Константинополя с рекомендательными письмами от Анастасия и Фотия, главных пресвитеров Нестория, и, будучи принят, как православный, предлагал квартодециманам Символ веры, отличный от символа никейского и исполненный нечестивых заблуждений. Кратк. истор. трет. вселенск. собора: христ. чтен. 1842 г. ч. 3, стр. 434.

¹⁷⁹ - Св. Кирилл. александр. Письм. к Иоанну антиохийскому: твор. том. 5, ч. 2, стр. 108. Париж, 1638 г. Настоящее письмо св. Кирилла читано было, принято и утверждено на четвертом вселенском соборе. То же писал св. Кирилл и к милетинскому епископу Акакию: твор. т. 5, ч. 2, стр. 110. 112–113. Париж, 1638 г.

¹⁸⁰ - Иннокент. Начертан, церк. истор. отд. 1, стр Москва, 1844 г. Догмат. св. отцев. IV всел. собора: книг. правил. стр. 3. Спб. 1843 г.

¹⁸¹ - Иааким. патриарх. Увет. духовн. лист. 129 на обороте, изд. 1682 г.

¹⁸² - Иннокент. Начерт. церк. истор. отд. 1, стр. 373. Москва, 1844 г. Догмат. св. отец VI всел. собора: книг. правил, стр. 4.

Спб. 1843 г.

¹⁸³ - Ф. Лабб. Собран. собор. т 6, стр. 241–248.

¹⁸⁴ - Алкуин. Письм. к лионцам: соч. стр. 1587, чл. 69.

Париж, 1617 г. Алкуин не обозначает, о каком внесении говорит он; но какое он имеет в виду, очевидно из того, с одной стороны, что он жил в то время, когда на Западе спорили уже о том, исходит ли Святой Дух и от Сына Божия, а с другой – из того, что на Западе, кроме внесения слов «и (от) Сына» в символ никео-цареградский, никогда не было спору о другом каком-нибудь внесении в него.

¹⁸⁵ - Разумеется седьмое правило третьего вселенского собора.

¹⁸⁶ - Ф. Лабб. Собран. собор. т. 7, стр. 991.

¹⁸⁷ - Лев. III. у Муравьев. Слов. кафолич. православ. римск. католич. стр. 58–59. Москва, 1853 г.

¹⁸⁸ - Север. Бин. Собор, т. 3, стр. 25.

¹⁸⁹ - Собор сей весьма важен. Не почитается он вселенским, но представлял собою всю Церковь вселенскую: ибо на нем, кроме множества митрополитов и епископов, присутствовали, в лице местоблюстителей своих, все патриарха вселенские, в том числе и римский. Воскресн. чтен. год. 4, стр. 398. Киев, 1840 г.

¹⁹⁰ - Воскресн. чтен. год. 4, стр. 400. Киев, 1840 г.

¹⁹¹ - Нельзя возражать при сем, что собор не сказал прямо: «в Духа Святого, от одного Отца исходящего», а просто: «от Отца». И отцы первого вселенского собора, богословствуя о Сыне, не сказали прямо: «в Господа нашего Иисуса Христа от одного Отца рожденного», а просто: «от Отца»: однако никто не сомневается, что отцы сии верили в Сына и Слово, рожденное от одного Отца. Точно также никто не должен сомневаться и в том, что отцы второго вселенского собора верили в Духа Святого, исходящего от одного Отца, хотя прямо и не сказали: от одного.

¹⁹² - Бл. Марк. ефесск. в 23 засед. собор. флорентинского.

¹⁹³ - Гардуин. Собор. т. 33, стр. 635.

¹⁹⁴ - Фот. Окружн. послан. к александр. и проч. восточн. патриарш. престолом: духовн. бесед. т. 6, стр. 220–221. Спб.

1859 г.

¹⁹⁵ - Либберман. Урок. богослов. т. 3, стр. 260. Майнц, 1830 г.

¹⁹⁶ - Так, в исповедании собора толедского, бывшего в 638-м году говорится между прочим: «Веруем в нерожденного, не сотворенного Отца, источник и начало всего божества»; а в исповедании толедского же собора, бывшего в 675-м году, сказано: «Исповедуем Отца не рожденным или сотворенным, но перворожденным; ибо сам Он не ведет начала ни от кого, Сын от Него рождается, а Дух Святой исходит. Он есть источник и начало всего божества». Гардуин. Собор. т. 2, стр. 602, т. 3, стр. 1018. Ф. Лабб. Собран. собор. т. 5, стр. 1741, т. 6, стр. 541.

¹⁹⁷ - А. Зерникав. Тракт. 5 об исхожден. Духа Свят. стр. 288–289.

¹⁹⁸ - Смотр. выше § 105.

¹⁹⁹ - И. Минят. Камен. соблазн. стр. 68–75. Спб. 1854 г. Кедрин. Деян. церк. и гражд. ч. 3, л. 61–62. Москва, 1794 г. Иннокент. Начерт. церк. истор. отд. 3, стр. 237, 246. Москва, 1842 г. Флер. Истор. церк. т. 5, стр. 467–468. 492. 509–510. 516. 522–523. Париж, 1844 г.

²⁰⁰ - Важность сего сознавал в свое время (в четырнадцатом веке) папа Венедикт XII, когда спрашивал игумена Варлаама, присланного (1339 г.) к нему императором греческим Андроником, уверен ли он и прибывший с ним Стефан Дандола в том, что власть императора, греческого патриарха и других знатных лиц достаточна для того, чтобы их переговоры о соединении церквей не остались тщетными, как случилось с собором лионским. Флери Истор. церк. т. 5, стр. 130, Париж, 1844 г.

²⁰¹ - Флер. там же, стр. 523. 524.

²⁰² - И. Минят. Камен. соблазн. стр 80. С. п. б. 1854 г. Иннокент. Начерт. церк. истор. отд. 2, стр. 226. 234. 238. 246. Москва, 1842 г. Флер. Истор. церк. т. 5, стр. 531–532. 548–549. 550–551. 566. 579–580. Париж, 1844 г.

²⁰³ - Замечательно и то, что на греческом языке нет ни деяний собора лионского, ни подписи присутствовавших на нем.

²⁰⁴ - И. Минят. Камен. соблазн. стр. 85. Спб. 1854 г. Флер. Истор. церк. т. 6, стр. 373–374. Париж, 1844 г.

²⁰⁵ - И. Минят. Камень соблазна, стр. 85. Спб. Флер. 1854 г. Кедрин. Деян. церк. и граждан. ч. 3, л. 116 на обор. и 128. Москва, 1794 г.

²⁰⁶ - Муравьев. Правд. вселенск. церкв. стр. 375–376. Спб. 1841 г.

²⁰⁷ - После второго заседания два кардинала с несколькими епископами латинскими приходили к патриарху греческому Иосифу, где находился император с православными, отклонять их от торжественного чтения правил вселенских на соборе, предлагая домашнее о том исследование. Муравьев, там же, стр. 385.

²⁰⁸ - Муравьев, там же, стр. 386.

²⁰⁹ - Муравьев, там же, стр. 386–387.

²¹⁰ - Сиропул. Правдив. истор. о неправедн. соедин. греков с латинами, отд. 8, гл. 14.

²¹¹ - Собор. флорент. Засед. 13. 14.

²¹² - Сиропул. Правдив. истор. о не праведн. соединен. греков с латинами, отд. 8, гл. 14–16, отд. 9, гл. 2. 3. 8–10.

²¹³ - Сиропул. там же, отд. 9, гл. 10. Л. Аллац. О всегдашн. соглас. западн. церкв. с восточн. стр. 1383–1384. Кельн, 1648 г.

²¹⁴ - Сиропул. там же, гл. 9.

²¹⁵ - Л. Аллац. О всегдашн. соглас. западн. церкв. с восточн. кн. 3, гл. 1, стр. 886. Кельн, 1648 г.

²¹⁶ - Агиропул. Истор. флорент. отд. 10, гл. 8.

²¹⁷ - Л. Аллац. О всегдашн. соглас. западн. церкв. с восточн. кн. 3, гл. 2, стр. 925. Кельн, 1648 г.

²¹⁸ - Иннокент. Начерт. церк. истор. отд. 2, стр. 373. 405. Москва, 1842 г. Никон. Летопис. ч. 5, стр. 145. Сахаров. Путеш. русск. люд. ч. 2, стр. 107. Спб. 1837 г.

²¹⁹ - Л. Аллац. О всегдашн. соглас. западн. церкв. с восточн. стр. 903–904. 1383–1384. Кельн, 1648 г.

²²⁰ - Л. Аллац. там же, кн. 3, гл. 4, стр. 938–947. В 1450 году снова был собор в Константинополе, в храме св. Софии, в

царствование брата Иоаннова Константина, и на сем соборе учение об исхождении Духа Святого и от Сына также было отвергнуто, патриарх константинопольский Григорий был свергнут с престола за приверженность к латинству, а собор флорентинский признан несправедливым, симонианским. Л. Аллац. там же, 1380–1389.

²²¹ - Муравьев. Правд. вселенск. Церкви стр. 391–426. Спб. 1841 г.

²²² - Воскресн. чтен. год. 5, стр. 411. Киев, 1841 г. За сим Евгений просил императора, чтобы принудил Марка к подписи или наказал его, не выезжая из Флоренции. Иннокент. Начерт. церк. истор. отд. 2, стр. 405. Москва, 1842 г.

²²³ - Кан. успен. Пресв. Богородицы: Молитвосл. лист. 256 на обор. Киев, 1850 г.

²²⁴ - См. полунощницы (вседневную, субботную и недельную), последов. утрени, часы (1, 3, 6 и 9), последов. изобразительных, чин литургии, повечерия (великое и малое) и последов. молебна.

²²⁵ - «Да веселятся небеса, и радуется земля: ибо Отцу соприисносущный, собезначальный и сопрестольный, щедротство приим и человеколюбную милость, себе постави во истощание, благоволением и советом Отчим, и во утробу вселился девичу, предочищенную Духом». Служб. 25 марта, стихир, на лит. 4.

²²⁶ - Пия IX Булла.

²²⁷ - Латины читают здесь: та (*ipsa*); но это чтение не верное и должно быть почитаемо плодом или неблагонамеренности латин, любивших искажать рукописи, чтобы находить в них основание для своих заблуждений (Макар. Прав.-догмат. богослов. т. 1, стр. 423–428. Спб. 1850 г.), или небрежности переписчиков, по неосмотрительности допустивших здесь искажение, которое весьма легко было сделать в старину, когда и наречия и местоимения, оканчивающиеся на *e*, писали обыкновенно чрез *ae* (так: *superbae loqueris, stultae egisti, ipsae dixit et facta sunt*: бл. Иероним. творен. т. 1, стр. 4. Париж, 1643 г.). Во свидетели сего призываем – а) древнейший

рукописный кодекс Библии, в котором первоначальною рукою написано *ipse*, а другою позднейшею сделано из сего *ipsa* (бл. Иероним. творен, т. 1, стр. 4. Париж, 1643 г.). Призываем – б) бл. Иеронима, который в своих вопросах еврейских читал здесь *ipse* (бл. Иероним. творен, т. 2, стр. 510. Париж, 1699 г.), а о списках с своего перевода Библии отзывался так: «если найдешь ошибки в правописании, или даже описки какие-нибудь, препятствующие правильному разумению читаемого, то не мне вменяй их, но своим людям и невежеству писцев и небрежности переписчиков, которые пишут не то, что находят, но что разумеют, и когда стараются исправить погрешности чужие, обнаруживают собственные» (бл. Иероним Письм. к Люцинию: творен, т. 4, ч. 2, стр. 578. Париж, 1706 г.). Призываем – в) тексты: еврейский и греческий, с которых переводил ветхий завет бл. Иероним (бл. Иероним. Каталог. писат. церковных, Письм. 31, Прот. Руфин, кн. 2, Письм. 52 и 74; твор. т. 4, ч. 2, стр. 130. 243. 421. 429. 579. 627. Париж, 1706 г. Бл. Августин. О град. Бож. кн. 18, гл. 43: творен, т. 7, стр. 398. Антверпен, 1700 г.), текст халдейский (бл. Иероним. твор. т. 1, стр. 4. Париж, 1643 г.), текст италийский, составлявший до бл. Иеронима Вульгату, текст самаритянский, все древние переводы и пунктуацию мазоретскую, писателей и талмудистов еврейских: Филона, Онкелоса, Ионафана (христ. чтен. 1858 г. ч. 1, стр. 125), и – г) св. отцов и писателей Церкви (напр. св. Ирин. Прот. ерес. кн. 4, гл. 40, чл. 3 и кн. 5, гл. 21, чл. 1: твор. стр. 287. 318. Париж, 1710 г. Св. Киприан. Свидет. прот. иудеев кн. 2, гл. 9: твор. стр. 550. Венеция, 1728 г. Ориген. Бесед. 15 на кн. Бытия; твор. т. 2, стр. 101. Париж, 1733 г. Св. Златоуст. Бесед. 17 на кн. Бытия: твор. т. 4, стр. 141. Париж, 1724 г.). Везде читается здесь, как у нас в славянской Библии: той (*αὐτός*, *ipse*). Если же бл. Августин читал здесь иногда *illa*, а иногда *ipsa* (творен. т. 4, стр. 192. 321. 878. Антверпен, 1700 г.); то хотя бы здесь и не было у него повреждения, несомненно известно, что он разумел под *illa* и в одном месте под *ipsa* – Церковь (стр. 192. 878), а под *ipsa* в другом месте – Еву и плоть каждого человека (стр. 321), но не Пресвятую Деву Марию (см. у нас на стр. 125 примеч.).

²²⁸ - Гуссе Общ. и постоянн. веров. Церкв. касат. непорочн. зачат. Пресв. Дев. Марии, стр. 755. Париж, 1855 г.

²²⁹ - Тертуллиан: «Нет в свете ничего, чем не воспользовалась суета для своего удовлетворения: она проникает даже в голову дракона, как будто для женщины христианки не довольно того, что прародительница ее научилась от змия послушаться Бога, и как будто бы нужно ей от животного, послужившего орудием нашему искустителю, заимствовать вещество для вящего воспламенения в себе огня честолюбия и гордости. Не думаете ли вы, любезные сестры, что лучшее средство стереть главу змия состоит в том, чтобы так дорого уценить его извержения? Не явный ли это признак, что вы безмолвно ему покоряетесь, когда носите на голове своей сии камушки, когда поставляете за славу украшать ими чело свое?.. Бог отсрочил сокрушение власти диявола с тою же целию, с какою отсрочил и восстановление человека. Этим Он открыл обширное поприще для борьбы, чтобы человек сокрушил врага тою же самою свободою, которою и подчинился ему, и таким образом возвратил спасение чрез победу, чтобы диявол понес чувствительнейшее поражение, быв побежден тем самым, кого прежде низверг, и наконец, чтобы благодать Божия явилась в блистательнейшем свете, вводя в рай человека, увенчанного славою победы, где он, по переходе из сей жизни, начнет опять вкушать плод древа жизни». Ориген: «В язык велий сотворю тя тамо (в Египте); и Аз сниду с тобою в Египет, и Аз возведу тя до конца (Быт. 46:3,4). Слова сии могут изображать первого человека, который как бы сошел на испытание во Египет, когда изгнанный из рая сладости был изведен на труды и страдания сего мира, и осужден ратовать со змием, сообразно с приговором: вражду положу между тобою, и между женою, и между семенем твоим, и между семенем твоего: той твою сотрет главу, ты же блюсти будешь его пяту. Но Бог не оставляет тех, которые поставлены в это состояние борьбы, но всегда пребывает с нами. Он призывает на Авеля, а строго наказывает Каина (Быт. 4:4–12), нисходит к призывающему Его Еноху, повелевает Ною построить ковчег, долженствующий спасти его от потопа (Быт. 6:14–22), изводит Авраама из дому

отца его (Быт. 12:1) и проч... Дал бы Бог, чтобы я в самом деле отвержение навел (Иерем. 20:8), разрушил договор, связывающий меня с змием, с дьяволом. Договор сей заключен был некогда между Евою и змием. Жена стала подругою змия, а змий другом жены. Но бесконечно благий Бог благоволил разрушить союз сей, и эта преступная дружба прекращена; Он сказал: вражду положу между тобою, и между женою, и между семенем твоим, и между семенем тоя. Послушаем же со вниманием, на каких условиях положил Бог вражду между змием сим и женою, чтобы соделать жену другом Христа. Невозможно, в самом деле, быть в одно и то же время другом двух противников. Нельзя в одно и то же время быть другом Бога и мамоны, Христа и змия. Дружба со Христом необходимо порождает вражду со змием, а дружба со змием – вражду со Христом. Чтобы лучше понять это, я опишу, что обыкновенно делают аскеты. Между ними есть такие, которые, имея возможность вступить в брак, добровольно отказываются от него, осуждают себя на терпеливое перенесение внешних и внутренних скорбей, побеждают постом свое тело, сами себя отдают в рабство воздержанием от снедей и всемерно умерщвляют духом деяния плоти». Св. Василий великий: «Поелику стал он (дьявол) врагом; то Бог соблюл в нас противление ему, когда, относя угрозу к нему самому, сказал зверю, который служил ему орудием: вражду положу между тобою и между семенем тоя». Св. Иоанн златоуст: «Не удовольствуюсь и этим, чтобы ты (змий) ползал по земле, но сделаю еще и жену непримиримым врагом тебе; да и не ее одну, но и семя ее сделаю также постоянно враждебным твоему семени. Той твою блюсти будет главу, ты же блюсти будешь его пяту. Я дал ему (семени жены) такую силу, что оно всегда будет наступать па твою Голову, а ты будешь под его ногами. Смотри, возлюбленные, как и в наказании этого животного Бог показывает нам свою попечительность о роде человеческом! – И это относится только к чувственному змию; но желающий может после вникнуть в смысл написанного и понять, что если это сказано о чувственном (змие), то еще более должно прилагать к мысленному змию. Ведь и его уничижил (Бог), поверг под наши

ноги, и дал нам власть наступать на его голову». Бл. Августин: «Бог, чтобы соделать Церковь свою внимательною, сказал: та (illa) блюсти будет твою главу и ты блюсти будешь его пяту... Бог сказал змию: та (ipsa) блюсти будет главу твою, ты же блюсти будешь его пяту. Дьявол блюдет твою пяту, чтобы низринуть тебя, когда поколеблешься. Он блюдет твою пяту, а ты блюди его главу. Что такое глава его? – Начало искушения. Когда (змий) начнет внушать зло, то отвергни внушение сие, прежде нежели родится услаждение и последует согласие: сим ты сокрушишь его главу и он не уловит твоей пяты. Почему же Бог Еве сказал это? Потому что человек падает чрез плоть: Ева для каждого из нас есть собственная плоть... Вы знаете, что сказано было человеку после падения его: та (ipsa) блюсти будет главу твою, ты же блюсти будешь его пяту. Слова сии заключают великую тайну. Они относятся к Церкви... О Церковь! Блуди главу змия». Тертуллиан. Об одеян. женщин: твор. ч. 2, стр. 168. Спб. 1847 г. Прот. Маркиона кн. 2, гл. 10: творе. стр. 250. Венеция, 1701 г. Ориген. Бесед. 15 на кн. Бытия: твор. 2, стр. 101. Париж, 1733 г. Бесед. 19 на Иеремию: твор. т. 3, стр. 271–272. Париж, 1740 г. Св. Васил. велик. Бесед. о том, что Бог не виновник зла: Твор. ч. 4, стр. 158. Москва, 1846 г. Св. Златоуст. Бесед. 17 на кн. Бытия: ч. 1, стр. 289–290. Спб. 1851 г. Бл. Августин. Бесед. на псал. 36, 48 и 103: твор. т. 4, стр. 192. 321. 878. Антверпен, 1700 г.

²³⁰ - Св. Ириней: «Бог положил вражду между змием и между женою и семенем ее, выражающуюся тем, что они блюдут друг за другом: змий блюдет за семенем жены, у которого ему попущено было уязвлять пяту, и которому предоставлено было сокрушить его главу; а семя жены блюдет за змием, который его уязвлял, причинял ему смерть, препятствовал к шествию, пока не пришел Тот, кому предопределено было сокрушить его главу, то есть Сын Марии, о котором говорит пророк: на аспида и василиска наступиши, и попереши льва и змия (Пс. 90:13)... Бог умилился над человеком и вражду, чрез которую дьявол хотел сего последнего сделать врагом Божиим, обратил против самого виновника вражды. Он отвратил свой гнев от человека и вражду

человека всю обратил на змия. Об этом свидетельствует Писание, приводя слова, которые Бог сказал змию: вражду положу между тобою, и между женою, и между семенем твоим, и между семенем тоя: той твою сотрет главу, и ты блюсти будеши его пяту. Вражду сию Господь совместил в себе одном, когда, став человеком, рожденным от жены, Сокрушил его (диавола) главу... Все Возглавляющий воздвигает брань против врага нашего, и сокрушает того, кто в начале пленил нас во Адаме, и сокрушает главу его. Об этом свидетельствует книга Бытия, где Бог сказал змию: и вражду положу между тобою, и между женою, и между семенем твоим, и между семенем тоя: той твою сотрет главу, и ты блюсти будеши его пяту». Св. Киприан: «Об этом-то Сыне (Ис. 7:14) Бог предсказал еще в Книге Бытия, что Он произойдет от жены и сотрет главу змия, говоря: вражду положу между тобою, и между женою, и проч.». Св. Епифаний: «Жизнь приходит оттуда же, откуда произошла смерть. Так надлежало быть для того, чтобы место смерти заступила жизнь и чтобы родился именно от жены Тот, кто разрушил смерть, дабы соделаться нашею жизнью. Так как Ева, будучи еще девою, в саду едемском оскорбила Бога делом непослушания, то в соответствие сему дана была Деве Марии благодать повиновения, после того, как возвещено было, что Слово, которое есть жизнь вечная, приняв плоть, снидет на землю. Бог в самом начале сказал змию: вражду положу между тобою, и между женою, и между семенем твоим и между семенем тоя. Но такого семени не оказалось нигде. След. только прообразовательно и символически усвоится Еве эта вражда, введенная змием и бывшим в нем завистливым диаволом, против ее семени. Не в ней сие могло вполне и совершенно исполниться, но в том, бесконечно святом и чудном Семени, которое родилось от одной Девы Марии без всякого участия мужа». Бл. Иероним: «Той твою блюсти будет главу, и ты блюсти будеши его пяту. Или лучше, как в еврейском тексте: «Той сотрет твою главу, и ты сотрешь его пяту». Так как наше шествие было преграждено змием, то Господь сокрушил сатану под ноги наши». Св. Лев великий: «Всемогущий и милосердый Бог, по естеству благий, по воле всемогущий, а по делам

милосердый, тотчас после того, как злоба диавола заразила нас ядом своей зависти, указал врачество, которое, по любви своей, еще прежде предоставил для обновления человеков. Он возвестил змию грядущее Семя жены, которое собственной силою своею сокрушит его гордость, т. е. имевшего воплотиться Христа, Богочеловека, который, родившись от Девы, пречистым рождением восторжествует над обольстителем рода человеческого» (св. Ирин. Прот. ерсс. кн. 3, гл. 23, кн. 4, гл. 10 и кн. 5, гл. 21: твор. стр. 222. 287. 318. Париж, 1710 г. Св. Киприан. Свидет. прот. иудеев, кн. 2, гл. 9: твор. стр. 550. Венеция, 1728 г. Св. Епифан. О ерес. 78: твор. т. 1, стр. 1050–1051. Кельн, 1682 г. Бл. Иероним. Вопрос. евр. на кн. Бытия: твор. т. 2, стр. 510. Париж, 1699 г. Св. Лев. велик. Слов. 2 на рожд. Христово: твор. т. 1, стр. 71. Лион, 1700 г). Тертуллиан, как видели мы (стр. 123 прим. 1), прилагал обозреваемый текст и к женщинам, которые, как семя Евы же, должны сражаться с диаволом; но в этом приложении он ни с какой стороны не упоминает в частности о Пресвятой Деве Марии.

²³¹ - И в Вульгате в первом из сих текстов стоит *justificato*, а в последнем *gratificavit*, но не *pleno gratia*, *plenos gratiae fecit*.

²³² - Правосл. исповед. ч. 1, ответ. на вопр. 42, стр. 37. Спб. 1840 г.

²³³ - Ориген: «Ангел приветствует Деву Марию новым словом, говоря ей: радуйся благодатная... Приветствие сие сделано только Марии. Если бы Мария, ведавшая закон, бывшая святою и чрез каждодневные размышления постигшая сказания пророческие, знала, что такое приветствие делается было и другому кому-нибудь, то никогда не смутилась бы, как от приветствия необычайного. Потому-то ангел спешит сказать: не бойся Мариам: обрела бо еси благодать у Бога. И се зачнеши во чреве и родиши Сына, и наречеши имя ему Иисус. Сей будет велий и Сын Вышняго наречется». Св. Амвросий Медиоланский: «Справедливо Она одна называется благодатною: ибо Она Одна удостоилась такой благодати, какой не сподобилась никакая другая (женщина), – воспринять в себя Виновника благодати». Бл. Августин: «Говорит архангел: радуйся, благодатная: Господь с тобою. С тобою уже Тот, кто будет в

тебе. Чем же заслужила ты, что в тебе воплощается, приемлет плоть, не утрачивая божества, Бог Слово, творец твой, создатель твой, и не твой только, но и неба и земли, всего? Како будете сие, спрашиваешь ты? Пусть отвечает на сие ангел. Скажи мне, ангел, како будет сие Марии? Я уже сказал это, когда рек: радуйся благодатная». Св. Иоанн дамаскин: «Благовестник сказал Деве: радуйся, благодатная: Господь с тобою. Когда же святая Дева в недоумении спрашивала, како будет мне сие, идеже мужа не знаю, то ангел продолжал: Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя: темже и раждаемое от тебе свято, наречется Сын Божий. И Дева сказала ему: се раба Господня, буди мне по глаголу твоему. Итак, по согласии святой Девы, Дух Святой, по слову Господню, возвещенному Ей ангелом, сошел на Нее, очистил Ее, и даровал способность как принять в себя божество Слова, так и родить. Тогда приосенил Ее, как бы божественное семя, Сын Божий, единосущный Отцу, ипостасная Премудрость и Сила вышнего Бога; и из пречистых и девственных Ее кровей образовал Себе начаток нашего состава, плоть, оживленную душою словесною и разумною». Ориген. Бесед. 6 на еванг. от Луки: твор. т. 3, стр. 939. Париж, 1740 г. Св. Амврос. медиол. Толк. на еванг. от Луки: творен. ч. 2, л. 88 на обор. изд. 1516 г. Бл. Августин. Бесед. на рожд. Иоан. Предт. 5: твор. т. 5, ч. 1, стр. 814. 815. Антверпен, 1700 г. Св. Иоан. дамаск. Точн. излож. прав. Вер. кн. 5, гл. 2, стр. 138. 139. Москва, 1844 г.

²³⁴ - Ориген. Пролог. на кн. Песн. песн.: твор. т. 3, стр. 26. Париж, 1740 г. Св. Афанас. велик. Кратк. обзор. свящ. Писан. ветх. завета: христ. чтен. 1840 г. ч. 4, стр. 573. Бл. Иероним. Письм. к Павлину пресвит.: твор. т. 4, ч. 2, стр. 373. Париж, 1706 г. Бл. Феодорит, и три, упоминаемые им, св. отца: твор. т. 1, стр. 366. Кельн, 1567 г. Бл. Августин. Зерцало: твор. т. 3, ч. 1, стр. 532. Антверпен, 1700 г.

²³⁵ - Снес. св. Григор. двоеслов. Толк. на кн. Песн. песн. гл. 1: твор. т. 3, ч. 2, стр. 402. Париж, 1705 г.

²³⁶ - Ориген. Бесед. 1 на кн. Песн. песн.: твор. т. 3, стр. 12. Париж, 1740 г.

²³⁷ - Бл. Феодорит. и три, упом. им, отца: твор. т. 1, стр. 366. Кельн, 1567 г.

²³⁸ - Св. Епифан. Кратк. излож. Веры: твор. т. 1, стр. 1079. 1080. Кельн, 1682 г.

²³⁹ - Бл. Феодорит. и три, упом. им, отца: твор. т. 1. стр. 409. Кельн, 1567 г. «Как же она вся добра и порока в ней несть, когда написано: никтоже (чист будет от скверны), аще и един день житие его на земли (Иов. 14:4, 5); много согрешаем еси (Иак. 3:2,); аще же речем, яко греха не имамы, истины несть в нас (1Ин. 1:8); аще речем, яко не согрешихом, лжем и не творим истины (1Ин. 1:10, 6)? Так: когда душа святая очищает себя от повседневных грехов покаянием, когда повседневно оmyвает малые грехи слезами и блюдет себя от великих, то хотя и грешит часто, но непрестанно сохраняет чистоту свою чрез непрестанное покаяние. Сие и предписывается сказанным: во всяко время да будут ризы твоя белы (Еккл. 9:8); и: праведный от веры жив будет (Рим. 1:17), ибо хотя и уклоняется он от праведности, как скоро согрешит, но поскольку всегда верует во Оправдающего нечестива (Рим. 4:5) и при вере в Него непрестанно оплакивает грехи свои, то в сохраняет свою праведность чрез непрестанные слезы» (св. Григор. двоеслов. Толк. на кн. Песн. песн.: твор. т. 3, ч. 2, стр. 429–430. Париж, 1705 г.). Св. Амвросий Медиоланский прилагает объясняемый нами текст, в частности, к девственницам; но в этом случае он ни слова не говорит о Пресвятой Деве Марии (св. Амврос. медиол. твор. ч. 2, лист. 193, изд. 1516 г.).

²⁴⁰ - Св. Епифан. О ереси 78: твор. т. 1, стр. 1055–1056. 1062. Кельн, 1682 г. Утверждая, что зачатие человека есть двоякое: деятельное (*activa*), состоящее в образовании тела, и страдательное (*passiva*), состоящее в соединении души с телом, когда последнее вполне организуется, латины утверждают, что первое из сих зачатий, отделенных одно от другого известным временем, и в отношении к Пресвятой Деве Марии не имеет места касательно безгрешности, но было со грехом, а второе было без греха (*immaculata*), так как душа ее, говорят они, при соединении с телом, силою освящающей благодати, в которой сотворена, освобождена была от малейшей тени греха

(Ламброш. О непорочн. зачат. Марии стр. 17–18). Но в какой степени несправедливо умствование сие, легко понять из того, что по нему зачатие Пресвятой Девы и было и не было причастно греху первородному: было по телу, не было – по душе, между тем всякому известно, что грех первородный находится только в существе разумном, и что без души, от которой человек есть существо разумное, никто из людей не может быть человеком (Ансельм. О зачат. Пресв. Девы, гл 3).

²⁴¹ - Тертуллиан. О плот. Христ.: твор. ч. 3, стр. 37–38. Спб. 1850 г.

²⁴² - Св. Епифан. О ереси 78 и 79: твор. т. 1, стр. 1054. 1055. 1061. Кельн, 1682 г.

²⁴³ - Служб. 8 сентябр. кан. п. 6, ст. 4.

²⁴⁴ - С греческого подлинника, где приведенный стих читается так: υμνουμεν την αγιαν σου γεννησιν, τιμωμεν και την ασπορον συληφιν, σου νημφε θεονμφε, και παρθενε.

²⁴⁵ - Св. Епифан. О ереси 78: твор. т. 1, стр. 1055–1056. 1062. Кельн, 1682 г.

²⁴⁶ - Это видно и из самого состава приведенного стиха; ибо в нем прежде слов: «читим и непорочное зачатие твое» стоят слова: «поем святое твое рождество», так что если слово непорочное относить к самой Пресвятой Деве, то будет следовать, что она сначала родилась, а потом уже зачалась...

²⁴⁷ - Св. Григор. чудотвор. Слов. 3 на благовещ. Пресв. Богородицы: христ. чтен. 1840 г. ч. 1, стр. 250. 252.

²⁴⁸ - Св. Григор. чудотвор. Слово на благовещ. Пресв. Богородицы: христ. чтен. 1837 г. ч. 1, стр. 253. 255.

²⁴⁹ - Ориген. Бесед. на разн. текст. свящ. Писан. 1.

²⁵⁰ - Св. Епифан. Бесед. в похвал. Марии: твор. т. 2, стр. 293. 294. Кельн, 1682 г.

²⁵¹ - Дионис. александр. Посл. к Павлу самосат.: христ. чтен. 1840 г. ч. 4, стр. 13.

²⁵² - Дионис. александр. Ответ. Павлу Самосатскому.

²⁵³ - Фульгенц. руспийск. Слов. в похвал. Марии.

²⁵⁴ - Св. Иоан. дамаск. Слов. на рожд. Пресв. Богородицы: христ. чтен. 1828 г. ч. 31, стр. 229.

²⁵⁵ - Св. Ефрем. сирин. Молитв. 9 и 10: твор. ч. 7, стр. 191. 192. 193. 194. 195. 196. Москва, 1852 г.; а о подложности указанных здесь (чл. 1) сочинений см. Фесслер. Патрол. т. 1, стр. 317. 266. 646. 312. т. 2, стр. 865, изд. 1850–1851 г., твор. св. Епифан. изд. Петав. т. 2, предислов.; твор. св. Ефрем. сир. на греч. язык. предислов. к т. 3, стр. 54; Селье Общ. истор. свящ. и церк. писател. т. 18, стр. 150. Латины в защиту своего догмата о Пресвятой Деве Марии приводят и такие места, которых решительно нельзя отыскать ни в подлинных, ни в сомнительных отеческих творениях, и которые посему можно назвать собственной их выдумкою или искажением подлинного текста отеческих писаний. Так, они говорят, будто Тертуллиан учил, что Пресвятая Дева не согрешила в лице Евы, а Ориген выражался, что Она не имела никакого общения с Евою, виновницею греха (Пассал. О непор. зачат. Девы Богор. стр. 815): но мы напрасно стали бы искать сих мыслей не только в тех местах, которые указывают латины (Тертуллиан. О плоти Христ. гл. 17: твор. стр. 199–200. Венеция, 1701 г. Ориген. Бесед. 8 на еванг. Луки: твор. т. 3, стр. 940–942. Париж, 1740 г.), но даже во всех сочинениях Тертуллиана и Оригена, им несомненно принадлежащих. Они говорят еще, что у св. Иринея нет ни одной главы, в которой зачатие Пресвятой Девы Марии не представлялось бы чистым от скверны греха первородного (Пассал. О непорочн. зачат. Девы Богород. стр. 513): между тем у св. Иринея есть весьма много глав, в которых вовсе не упоминается о Пресвятой Деве Марии ни с какой стороны, а в главах, где упоминается Ней, Она вовсе не представляется чистою от скверны греха первородного.

²⁵⁶ - Таковы почти все и сейчас указанные нами места, приводимые латинами из сочинений неподлинных и подложных.

²⁵⁷ - Св. Иустин. муч. Разговор. с Трифон. иудеан. стр. 145–146. Москва, 1843 г.

²⁵⁸ - Тертуллиан. О плот. Христ. гл. 17: твор. ч. 3, стр. 199–200. Венеция, 1701 г.

²⁵⁹ - Св. Амврос. медиол. На псалом. 118 бесед. 22: твор. ч. 2, л. 79, изд. 1516 г.

²⁶⁰ - Св. Софрон. иерусалимск. Собор. посл. Сергию, патр. конст.: христ. чтен. 1840 г. ч. 4, стр. 222. 223. 224.

²⁶¹ - Петр. хрисолог. Слов. 140: больш. библиот. древн. отц. т. 7, стр. 953. Лион, 1677 г.

²⁶² - Тертуллиан. О душе, гл. 41: твор. стр. 183. Венеция, 1701 г.

²⁶³ - Тертуллиан. О плот. Христ. гл. 16. 17: твор. 3, стр. 37–38. 39. Спб. 1850 г.

²⁶⁴ - Св. Амврос. Медиол. Толк. на еванг. от Луки: твор. ч. 2, л. 92 на обор., изд. 1516 г.

²⁶⁵ - Св. Амврос. медиол. у бл. Августин. (твор. т. 10, стр. 360. Антверпен, 1700 г.).

²⁶⁶ - Ориген. Бесед. 12 на кн. Левит: твор. т. 2, стр. 251. Париж, 1733 г.

²⁶⁷ - Бл. Августин. О заслуг. и прощен. грех. кн. чл. 57: твор. т. 10, стр. 21. Антверпен, 1700 г.

²⁶⁸ - Бл. Августин. Букв. изъясн. повеств. Моис. твор. мира кн. 10, чл. 32: твор. т. 3, стр. 202. Антверпен, 1700 г.

²⁶⁹ - Бл. Августин. Прот. Юлиана пелагиан. кн. 5, чл. 52: твор. т. 10, стр. 432. Антверпен, 1700 г.

²⁷⁰ - Бл. Августин. О заслуг. и прощ. грех. кн. 2, чл. 38: твор. т. 10, стр. 41. Антверпен, 1700 г.

²⁷¹ - Бл. Августин. Букв. изъясн. повеств. Моис. о твор. мира кн. 10, чл. 32: твор. т. 3, стр. 202. Антверпен, 1700 г.

²⁷² - Бл. Августин. Прот. Юлиана пелагиан. кн. 5. чл. 52: твор. т. 10, стр. 432. Антверпен, 1700 г.

²⁷³ - Фульгенц. О воплощ. и благодати.

²⁷⁴ - Св. Епифан. О ереси 79, гл. 5: твор. т. 1, стр. 1062. Кельн, 1682 г.

²⁷⁵ - Евсев. емисск. Слов 2 на Рождество.

²⁷⁶ - Бл. Августин. О заслуг. и прощ. грех. кн. 2, чл. 38: твор. т. 10, стр. 41. Антверпен, 1700 г.

²⁷⁷ - Евсев. емисск. Слов. 2 на Рождество.

²⁷⁸ - Св. Григор. богосл. Слов. на Богоявление: твор. 3, стр. 245. Москва, 1844 г. Сн. Слов. на св. Пасху: твор. ч. 4, стр. 161. Москва, 1844 г.

²⁷⁹ - Св. Кирилл. Иерус. Оглас. слов. 17: твор. стр. 302. Москва, 1855 г

²⁸⁰ - Св. Григор. богосл. Слов. о завет. и о приш. Христовом; твор. ч. 4, стр. 249. Москва, 1844 г.

²⁸¹ - Св. Ефрем. сир. Слов. 41: твор. ч. 3, стр. 71–72. Москва, 1849 г.

²⁸² - Бл. Августин, прот. Юлиана пелаг. кн. 5, гл. 52, твор. т. 10, стр. 432. Антверпен, 1700 г.

²⁸³ - Кле Ручн. книг. истор. догмат. христ. т. 1, стр. 348. Литтих, 1850 т.

²⁸⁴ - Флери Истор. церк. т. 5, стр. 711. Париж, 1844 г. И православная Церковь чествует зачатие святыя Анны, егда зачат святую Богородицу (9 декабря). Чествование сие восходит к древним временам: ибо от св. Андрея критского (†690 г.) имеем канон и беседы на день зачатия Божией Матери; но оно не значит того, будто православная Церковь верит в зачатие Пресвятой Девы, непричастное греху первородному, подобно тому, как чествование ею же зачатия Иоанна предтечи (23 сентября) или исповедание того, что он и пророк Иеремия освящены до рождения (Лк. 1:15. Иер. 1:5), не значит, будто она верит в таковое зачатие его или Иеремии.

²⁸⁵ - Бернард. Письм. 174: Флер. Истор. церк. т. 4, стр. 550–551. Париж, 1844 г. «Ужасаюсь, – писал между прочим Бернард, – ужасаюсь, видя, что ныне некоторые из вас возжелали переменить состояние важных вещей, вводя новое празднество, неведомое Церкви, не одобряемое разумом, не оправдываемое древним преданием. Ужели мы более сведущи и более благочестивы, нежели отцы наши? Опасное тщеславие – братья за то, что их мудрость оставила. Если бы предмет сей не был неприкосновенным: то ревность св. отцев не могла бы не обратить на него внимания. Вы скажете: должно как можно более прославлять Матерь Господа. Это правда; но прославление, воздаваемое Царице небесной, требует

различения. Царственная сия Дева не имеет надобности в ложном прославлении, обладая истинными венцами славы и знамениями достоинства. Прославляйте чистоту ее плоти и святость ее жизни. Удивляйтесь обилию даров сей Девы; поклоняйтесь Ее божественному Сыну; возносите ту, которая зачала, не зная похоти, и родила, не зная болезни. Что же еще нужно прибавить к сим достоинствам? Говорят, что должно почитать зачатие, которое предшествовало славному рождению: ибо если бы не предшествовало зачатие, то и рождение не было бы прославлено. Но что сказать, если бы кто-нибудь по той же самой причине потребовал такого же чествования отца и матери святой Марии? Равно могут потребовать того же для ее дедов и прадедов до бесконечности. Притом же, каким образом грех не мог быть там, где была похоть? Тем более пусть не говорят, что святая Дева зачалась от Духа Святого, а не от человека; я утвердительно говорю, что Дух Святой сошел на нее, а не то, что пришел с нею. Я говорю, что Дева Мария зачала от Духа Святого; но не говорю, что – это следствие того, что она сама была зачата от Духа Святого. Я говорю, что она есть Дева и вместе Матерь, но не говорю, что и ее родила Дева. Итак, если Дева Мария не могла быть освященною прежде своего зачатия, поскольку не существовала; если тем паче не могла быть она освященною в минуту своего зачатия по причине греха, с зачатием нераздельного: то остается верить, что она освящена после того, как зачалась в утробе своей матери. Это освящение, если оно уничтожает грех, делает святым Ее рождение, но не зачатие. Никому не дано права быть зачатым во святости. Один Господь Иисус Христос зачат от Духа Святого, и Он один свят от самого зачатия своего. Исключая Его, ко всем потомкам Адама относится то, что один из них говорит о себе самом, как по чувству смирения, так и по сознанию истины; се бо в беззакониях зачат есмь (Пс. 50:7). Как можно требовать, чтобы это зачатие было святое, когда оно не было делом Святого Духа, не говоря уже, что оно происходило от похоти? Святая Дева отвергнет, конечно, ту славу, которая, по-видимому, прославляет грех; она никак не оправдывает новизны, выдуманной

вопреки учению Церкви, – новизны, которая есть мать неблагоразумия, сестра суеверия и дочь легкомыслия».

²⁸⁶ - Пастыр. увещ. епископ. виленск. стр. 20. 1855 г.

²⁸⁷ - Иннокент. III, Иннокент. V и Климент. VI: христ. чтен. 1858 г. ч. 1, стр. 78. 79.

²⁸⁸ - Кле Ручн. книг. истор. догмат. христ. т. 1, стр. 348. Литтих, 1850 г.

²⁸⁹ - Ф. Аквин. Сущн. ч. 3, вопр. 16, чл. 2.

²⁹⁰ - Лаборд. Верован. касат. непороч. зачат. стр. 70. Париж, 1854 г.

²⁹¹ - Флери Истор. церк. т. 5, стр. 711. Парнас, 1844 г.

²⁹² - Собор. базельск. Засед. 36.

²⁹³ - Христ. чтен. 1858 г. ч. 1, стр. 77.

²⁹⁴ - Христ. чтен. 1857 г. ч. 2, стр. 17–18.

²⁹⁵ - Собор. тридент. Засед. 5.

²⁹⁶ - Кле Ручн. книг. истор. догм. христ. т. 1, стр. 349–350. Литтих, 1850 г. Беллармин. Прен. прот. соврем. еретик, т. 4, стр. 139. Прага, 1721 г.

²⁹⁷ - В епархии турнейской 8 марта 1839, в епархии брюгской 10 января 1840, в епархии миланской 10 июля 1846, в епархии гандской 20 сентября 1849 года. Христ. чтен. 1858 г. ч. 1, стр. 78.

²⁹⁸ - Булла Пия IX *Ineffabilis Deus*.

²⁹⁹ - Москвитянин. 1855 г. м. январь, кн. 2, ст.: заграничные известия, стр. 25.

³⁰⁰ - Кроме священства. О таинстве сем на соборе тридентском (заседан. 23, гл. 2) сказано между прочим, что оно состоит из высших и низших степеней (*maiores et minores ordines*): из епископства, пресвитерства, диаконства, иподиаконства, аколупов, заклинателей, чтецов и придверников. Но составляют ли иподиаконы, аколупы, заклинатели, чтецы и придверники степени священства в собственном смысле, об этом на соборе том ничего не сказано. В следствие сего учителя римские различно говорят о чинах сих: одни признают, а другие не признают их за степени

священства в собственном смысле. Отзыв первых, очевидно, несправедлив. Ибо – 1) иподиаконы сделались известны в половине третьего века, при св. Киприане и Корнилии, которые впрочем говорит о них, как о клириках, уже известных в их время на Западе (Корнил. Письм. к Фабию: Евсев. Церк. истор. кн. 6, гл. 43, стр. 389. Спб. 1848 г. Св. Киприан. Письма: римск. клира к клиру карфагенскому, к римск. пресвитер. и диаконам, к клиру, к пресвитерам и диаконам, к Корнилию, Лукия, Феликса, Ядера, Полиана и друг. мучеников к св. Киприану: твор. стр. 26. 59. 79. 91. 94. 127. 334. 335. Париж, 1728 г.), а относительно Востока известно, что до св. Афанасия великого никто из древних отцов греческих не упоминает об иподиаконах (Ветринск. Памятн. древн. христ. Церкв. т. 1, ч. 2, стр. 201. Спб. 1829 г.). В постановлениях апостольских св. апостол Фома повелевает епископам посвящать иподиаконов с возложением рук и молитвою (Постан. апостол. кн. 8, гл. 21: твор. муж. апостол. врем. т. 1, стр. 413. Амстердам, 1724 г.); но св. Василий великий говорит, что иподиаконы посвящались без возложения рук (св. Васил. велик. прав. 51: книг. правил, стр. 309. Спб. 1843 г.). Без возложения рук посвящались они и на Западе (IV карфаген. собор. прав. 5), где к священным чинам не причисляли их до тринадцатого века (Серединск. богослужен. западн. церкви, ст. 3, стр. 19. Спб. 1849 г.). 2) Об аколутах знаем, что в греческой Церкви их не было в течение четырех почти веков, и ни один из писателей греческих не причисляет их к степеням иерархии (Ветрин. Памятн. древн. христ. Церкви т. 1, ч. 2, стр. 205. Спб. 1829 г.); а из посвящения их по древнему чиноположению римскому видно, что оно совершалось без возложения рук (IV карфаген. собор. прав. 6). 3) Делом заклинателей было изгонять бесов: что во времена апостольские и в близкие к ним совершалось, по дару Духа Святого, каждым христианином (св. Иустин. мученик. Аполог. 2: христ. чтен. 1840 г. ч. 3, стр. 13–14. Тертуллиан. Аполог. гл. 23: твор. ч. 1, стр. 56. Спб. 1847 г. Св. Киприан. Письм. к Донату: твор. стр. 3. Венеция, 1728 г. Ориген. Прот. Цельса кн. 1 и 7: творен. т. 1, стр. 324–325. 596. Париж, 1733 г.); о заклинателях же, как чине церковном, упоминается уже в третьем (Корнил.

Письм. к Фабию: Евсев. Церк. истор. кн. 6, гл. 43, стр. 389. Спб. 1848 г.), а потом в четвертом веке (собор. антиохийск. прав. 10: книг. правил, стр. 144. Спб. 1848 г.). С возложением ли рук или без него посвящались заклинатели, не известно; но заклинать бесов никто не мог ни в церквах, ни в домах без поставления в сию должность от хореепископа или епископа (собор. антиохийск. прав. 10 и собор. лаодик. прав. 26; книг. правил. стр. 155. Спб. 1843 г.). 4) О чтецах, как церковном чине, в первый раз упоминает Тертуллиан, потом св. Киприан и другие (Тертуллиан. Прещен. прот. еретик, гл. 41: твор. ч. 1, стр. 188. Спб. 1847 Св. Киприан. Письм. к клиру и народу: твор. стр. 106. 107. 108. Венеция, 1728 г. Св. Златоуст. Бесед. на посл. к евреям, стр. 155–156. Спб. 1859 г.). По указанию постановлений апостольских (кн. 6, гл. 22: твор. муж. апостол. времен. т. 1, стр. 413. Амстердам, 1724 г.), чтецы поставлялись с возложением рук; но о руковозложении сем в правилах собора карфагенского не сказано ни слова (IV карфаген. собор. прав. 8). 5) Что же касается до придверников; то из западных писателей трех первых веков упоминает о них только Корнилий (Евсев. Церк. истор. кн. 6, гл. 43, стр. 389. Спб. 1848 г.), а о бытии их на Востоке говорят уже в четвертом веке (св. Епифан. Изложен. Веры: христ. чтен. 1842 г. ч. 1, стр. 318. Собор. лаодикийск. прав. 21: книг. правил. стр. 155. Спб. 1843 г.). Как вводили в должность придверников на Востоке, решительно не известно, за недостатком письменных свидетельств древности; а на Западе они приступали к исполнению своих обязанностей без возложения рук (IV карфаг. собор, прав. 9).

³⁰¹ - Устав римский есть господствующий на Западе; а общего чина крещения у латин нет: почему хотя обряды, сопровождающие таинство сие, во всех западных церквах одни и те же, но порядок их во многих епархиях различный, а с сим, вместе в последовании Крещения инде прибавляется что-нибудь, а инде убавляется. Серединск. богослуж. западн. церкви ст. 4, стр. 2. 55–56. Спб. 1856 г.

³⁰² - Как крестят в латинстве взрослых, об этом смотр. у Серединского (там же, стр. 61–63).

³⁰³ - Чрез однократное погружение крестят у латин в испанском округе, – со времен св. Григория двоеслова. Св. Григор. двоеслов. Письм. 43 к еписк. Леандру: твор. т. 2, стр. 532. Париж, 1705 г.

³⁰⁴ - По чину медиоланскому, крещение совершается чрез погружение одной только головы, а не всего тела младенца. Кабассют. Собран. собор. т. 2, стр. 18. Париж, 1838 г.

³⁰⁵ - В латинстве для крещения хранится обыкновенно вода, освященная в навечерие Пасхи или Пятидесятницы. Впрочем, в случае недостатка, вода освящается и пред самым крещением. Серединск. О богослуж. запад. церкв. ст. 4, стр. 64. Спб. 1856 г.

³⁰⁶ - Помазание сие не есть таинство Миропомазания, но – простой обряд.

³⁰⁷ - Серединск. О богослуж. западн. церкви ст. 4. ; стр. 56–58. Спб. 1856 г. Здесь же (стрр. следд.) смотр. и о том, как крестит священник латинский несколько младенцев вместе, и как он крестит младенца, опасно больного.

³⁰⁸ - Требник, лист. 14–19. Москва, 1855 г.

³⁰⁹ - В древности та или другая поместная церковь имела у себя такие обряды, каких не было в других церквях. Сократ. Истор. церк. кн. 5, гл. 22, стр. 429–433. Спб. 1850 г.

³¹⁰ - Богослов. обличит. т. 1, стр. 214–216. Казань, 1859 г.

³¹¹ - Бл. Августин. Бесед. на текст. из еванг. от Луки, гл. 8, чл. 8: твор. т. 5, ч. 1, стр. 366. Антверпен, 1700 г.

³¹² - Турнел. Полн. курс. богосл. Ламин. т. 21, стр. 318. Либерман. Урок. богослов. т. 4, стр. 215, Майнц, 1839 г. Разительным обличением обычая латин крестить чрез обливание и окропление служат крешальни (βαπτιστήρια), доныне устрояемые у них неподалеку от входа в церкви. Серединск. О богослуж. западн. церкв. ст. 1, стр. 6. Спб. 1849 г.

³¹³ - Вот они: «удобство крестить так, слабость крещаемых детей, стыдливость женщин-восприемниц, студеность воды в странах северных». Кабассют. Собран. собор, т. 3, стр. 331. Париж, 1838 г.

³¹⁴ - Правил. апост. 50: книг. правил стр. 18. Спб. 1843 г. Св. Васил. велик. О Свят. Духе, гл. 15. 27: твор. ч. 3, стр. 284. 333.

Москва, 1846 г. Св. Кирилл. иерусал. Тайновод. слов. 2, чл. 4: твор. стр. 360–361. Москва, 1855 г. Св. Златоуст. Бесед. 40 на перв. посл. к коринфянам: ч. 2, стр. 369–370. Спб. 1858 г.

³¹⁵ - Тертуллиан. Прот. Праксея, гл. 26: твор. ч. 4, стр. 187. Спб. 1850 г. О венц. воинском, гл. 3: твор. стр. 104. Венеция, 1701 г. Св. Киприан. Письм. к Магнусу: твор. стр. 321. Венеция, 1728 г. Бл. Иероним. Разговор прот. люцифериан: твор. т. 4, ч. 2, стр. 294. Париж, 1706 г. Бл. Августин. Слов. о таинств. крещения: твор. т. 6, стр. 1211. Париж, 1841 г. Св. Лев. велик. Письм. 16 ко всем. еписк. сицилийск. гл. 3: твор. т. 1, стр. 334. Лион, 1700 г.

³¹⁶ - Βαπτισμός. Βαπτίζω (отсюда βαπτός, *tinctus*) значит более, нежели слегка обмывать, и менее, нежели затопить, δεινείν. Семьдесят толковников переводили этим словом еврейское *tabal*, которое означает погружение, например: и сниде Нееман, и погрузися (εβαπτίσατο) во Иордане седмижды (4Цар. 5:14). То же значение слова βαπτίζω и в заповеди Спасителя о крещении (Мф. 28:19).

³¹⁷ - Тертуллиан. О крещении, гл. 4:, твор. ч. 2, стр. 7–8. Спб. 1849 г. Св. Киприан. Письм. к Магнусу; твор. стр. 321. Венеция, 1728. г. Евсев. Церк. истор. кн. 6, гл. 43, стр. 390. Спб. 1848 г. Крещенных чрез обливание называли обыкновенно клиниками (κλινικός от κλίνη ложе, одр): потому что их крестили на одрах, как не могших встать, для погружения в купели.

³¹⁸ - Крещенных чрез обливание называли в древности больными и расслабленными. Св. Киприан. Письм. к Магнусу: твор. стр. 322, Венеция, 1728 г.

³¹⁹ - Св. Киприан. там же. По указанному здесь поводу св. Киприан нарочито писал, что крещение не теряет силы своей и в том случае, когда совершают его над больным чрез обливание, только бы принимали его как должно, с верою. Св. Киприан. Письм. к Магнусу: твор. стр. 321. Венеция, 1728 г.

³²⁰ - Неокесар. собор. прав. 12: книг. правил, стр. 135. Спб. 1843 г. Посему-то еще Корнилий, епископ римский, обличая Новата (III в.), по случаю болезни крещенного чрез обливание, говорил, что он получил священство обманом, когда, как клиник,

не мог получить его, и что епископ рукоположил его вопреки общему голосу клира и народа, не желавшего, чтобы священником был человек, крещенный чрез обливание (Корнил. Письм. к Фабию: Евсев. Церк. истор. кн. 6, гл. 43, стр. 389–390. Спб. 1848 г.). По тому же самому и у нас, когда в Пскове, по смежности его с владениями немецкого ордена и с Литвою, побрился (XIV–XV в.) обычай крестить чрез обливание, митрополиты всероссийские: Киприан и Фотий обличали за такое крещение псковское духовенство, как отступившее от обычая Церкви вселенской – крестить чрез погружение. Посл. митр. Киприан. псковск. духов. и Посл. митр. Фот. псковск. посадн. и духовенству: акт. истор. т. 1, стр. 17. 68. Спб. 1841 г.

³²¹ - Пелаг. Письм. к Гавденцию: Бингам. Древност. церковн. т. 4, стр. 340, изд. 1727 г.

³²² - Созомен. Церк. истор. кн. 6, гл. 26, стр. 431, Спб. 1851 г.

³²³ - Втор. вселенск. собор. прав. 7: книг. правил. стр. 40–41. Спб. 1843 г.

³²⁴ - Собор. тридент. Засед. 7, прав. 3 и Засед. 23, прав. 7. Впрочем, с пятнадцатого века у латин стали дозволять и ныне дозволяют иногда совершать Миропомазание священникам; но дозволение это дается у них не при рукоположении во священника, а впоследствии времени, по требованию обстоятельств, и епископы почитаются у них обыкновенными (ordinarii), а священники – внеобычными (extraordinarii) совершителями Миропомазания. Перрон. Богословск. чтен. т. 2, стр. 296. Брюссель, 1848 г.

³²⁵ - Вследствие такого учения, поскольку епископ может посещать паству свою не всегда, многие из латин до глубокой старости остаются не миропомазанными и даже умирают так, а между тем допускаются до св. таин тела и крови Христовой! Прибавлен. к изд. твор. св. отцев, ч. 11, стр. 324. Москва, 1852 г.

³²⁶ - Св. Златоуст. Бесед. 11 на I поел, к Тимофею, стр. 146. Спб. 1859 г. Бл. Иероним. Письм. к Евангелу: твор. т. 4, ч. 2, стр. 803. Париж, 1706 г.

³²⁷ - С подлинника – χριστός ποιητής: что значит приготовление мира; а Вальсамон и Зонар замечают, что в древние времена не только освящение мира, но и самое приготовление его принадлежало одним епископам, из правил же соборных видно, что тогда миро получалось от епископов. Собор. карфагенск. III, I V прав. 36. Собор. толедск. I прав. 20.

³²⁸ - Собор. карфагенск. (318 г.) прав. 6; книг. правил. стр. 175. Спб. 1843 г. Собор. карфагенск. II (390 г.) прав. 3, Собор. карфагенск. III (397 г.) прав. 36. Гелас. епископ, римск., Письм. 9, гл. 6.

³²⁹ - Постановлен. апостольск. кн. 7, гл. 22; твор. муж. апост. врем. т. 1, стр. 371. Амстердам. 1724 г.

³³⁰ - Св. Амврос. медиол. Толков. на посл. к ефесеям: твор. ч. 2, л. 243, изд. 1516 г. Св. Златоуст. Бесед. 12 на 1 посл. к коринфянам: ч. 1, стр. 222, Спб. 1858. г.

³³¹ - Св. Амврос. медиол. О таинств. кн. 3, гл. 2: твор. ч. 1, л. 234 и на обор., изд. 1516 г. Сочинение это не принадлежит св. Амвросию медиоланскому; но оно всеми уважается, а написано в седьмом или восьмом веке. Албертин. О таинств. Евхарист. кн. 2, стр. 509. Далл. О миропомаз. кн. 3, гл. 8.

³³² - Собор. толедск. I. прав. 20.

³³³ - Иннокент. I Письм. к Децентию, еписк. евгубинскому: твор. св. Льва велик. т. 2, стр. 51. Лион, 1700 г.

³³⁴ - Собор. аравзик. I прав. 2. Собор. арелатск. II прав. 27. Вalez. Примеч. на истор. Евсевия кн. 6; гл. 43, стр. 135.

³³⁵ - Бл. Иероним. Разговор. прот. люцифериан: твор. т. 4, ч. 2, стр. 689. Париж, 1705 г.

³³⁶ - Собор. арелатск. II (451 г.) прав. 27. Собор; епаонск. (517 г.) прав. 17. Собор. барсинонск. (540 г.) прав. 2. собор. испалийск. (619 г.) прав. 7.

³³⁷ - Св. Григор. двоеслов. Письм. к Януарию епископу: твор. т. 2, стр. 689. Париж, 1705 г.

³³⁸ - Св. Григор. двоеслов. Письм. к Януарию епископу: твор. т. 2, стр. 705. Париж, 1705 г.

³³⁹ - Фот. Окружн. послание: духовн. бесед. т. 6, стр. 187–188. Спб. 1859 г.

³⁴⁰ - Почему же латины воспретили совершать таинство Миропомазания священникам, этого и сами они не знают: ибо одни из них говорят, что это состоялось у них по праву божественному, а другие – по распоряжению церковному (Тромбел. Разсужд. 10 о совершит. миропомазания вопр. 2, § 6 и след.); что же касается до собора тридентского, то он не сказал о сем ни слова (Перрон. Богословск. чтен. т. 2, стр. 297. Брюссель, 1848 г.

³⁴¹ - Беллармин. Прен. прот. соврем. еретик. т. 3, стр. 195. Прага, 1721 г.

³⁴² - Макарий. Правосл.-догмат. богослов. т. 4, стр. 146–147. Спб. 1852 г.

³⁴³ - Св. Иоанн. златоуст. Бесед. 18 на деян. апостольские: ч. 1, стр. 325. Спб. 1856 г.

³⁴⁴ - Св. Епифан. О ереси 21, гл. 1: твор. т. 1, стр. 55, Кельн, 1682 г.

³⁴⁵ - Постан. апостол. кн. 7, гл. 22: твор. муж. апостол. врем. т. 1, стр. 371. Амстердам, 1724 г. Здесь сказано: «О Крещении же, епископ или пресвитер, мы сказали уже прежде и теперь говорим: сперва ты помажь святым елеем, потом крести водою, а напоследок запечатлей муром». В 43 же и 44 главе той же книги постановлений апостольских (– стр. 384–385) упоминается только о священнике (ο ἱερεὺς), как совершителе и Крещения и Миропомазания.

³⁴⁶ - Св. Киприан. Письм. к Юбаиану: твор. стр. 281. Венеция, 1728 г. Св. Златоуст. Бесед. 18 на деян. апостольские: ч. 1, стр. 326. Спб. 1856 г. Бл. Иероним. Разговор. прот. люцифериан: твор. т. 4, ч. 2, стр. 295. Париж, 1706 г. Бл. Августин. О Троице. кн. 15, гл. 26: твор. т. 8, стр. 707. Антверпен, 1700 г.

³⁴⁷ - Прав. апост. 39: книг. правил, стр. 16. Спб. 1843 г.

³⁴⁸ - Св. Игнат. богонос. Послан. к смирнянам, чл. 8, стр. 178. Казань, 1855 г. Тертуллиан. О крещении гл. 17: твор. ч. 2, стр. 23. Спб. 1849 г. Бл. Иероним. Разговор. прот. люцифериан: твор. т. 4, ч. 2, стр. 295. Париж, 1706 г.

³⁴⁹ - Св. Златоуст. Бесед. 18 на Деян. апостольские: ч. 1, стр. 326. Спб. 1856 г.

³⁵⁰ - Св. Киприан. Письм. к Юбаиану: твор. стр. 281. Венеция, 1728 г.

³⁵¹ - Бл. Августин. О Троице кн. 15, гл. 26: твор. т. 8, стр. 707. Антверпен, 1700 г.

³⁵² - Св. Киприан. Письм. к клиру о некотор. пресвитер. и проч.: твор. стр. 49. Венеция, 1728 г. Целерин. Письм. к Лукиану: там же, стр. 71.

³⁵³ - Св. Амврос. медиоланск. О таинств. кн. 3, гл. 2. твор. ч. 1, л. 234 на обор., изд. 1546 г. Св. Григор. двоеслов. Письм. к Януарию епископу: твор. т. 2, стр. 689. Париж, 1705 г.

³⁵⁴ - Св. Григор. двоеслов. там же.

³⁵⁵ - Св. Григор. двоеслов. Письм. к Януарию епископу: твор. т. 2, стр. 705. Париж 1705 г.

³⁵⁶ - Бл. Иероним. Разговор. прот. люцифериан. Твор. т. 4, ч. 2, стр. 295. Париж, 1706 г.

³⁵⁷ - Бл. Иероним. Письм. к Евангелу: там же, стр. 803.

³⁵⁸ - Бл. Иероним. Разговор. прот. люцифериан: там же, стр. 295.

³⁵⁹ - Собор. карфагенск. III прав. 36.

³⁶⁰ - В древности день Пасхи был одним из тех дней, когда по преимуществу совершалось крещение взрослых, по наставлении их в Вере. Тертуллиан. О крещен. гл. 19: твор. ч. 2, стр. 27. Спб. 1847 г. Св. Григор. богослов. Слов. на св. Крещение: твор. ч. 3, стр. 295. Москва, 1846 г.

³⁶¹ - Собор. толедск. I прав. 20.

³⁶² - Собор. антиссиодорск. прав. 6.

³⁶³ - Собор. карфагенск. IV прав. 36. Снес. Собор. вазенск. I прав. 3.

³⁶⁴ - Собор. бракарск. I прав. 37.

³⁶⁵ - Собор. толедск. прав. 20.

³⁶⁶ - Собор. барсинонск. прав. 2.

³⁶⁷ - Собор. арелатск. II прав. 27.

³⁶⁸ - Собор. аравзиканск. I прав. 2.

³⁶⁹ - Вalez. Примеч. на истор. Евсевия книг. 6, гл. 43, стр. 135.

³⁷⁰ - Собор. испанийск. II (619 г.) прав. 7.

³⁷¹ - Так папа Сильвестр повелел, чтобы священники миропомазывали младенцев тотчас после крещения их. Бонифатий могунтский, именуемый германским апостолом, постановил, чтобы священники никуда не отправлялись и без священного мира, дабы везде, куда бы ни потребовали их для исправления должности своей, в состоянии были совершить нужное. Гаранз. Сущност. декрет. пап. Сильвестра стр. 43. Бонифат. Постановлен. прав. 3.

³⁷² - Антон. Догмат. богосл. стр. 264. Спб. 1849 г.

³⁷³ - Фот. Окружн. послание: дух. бесед. т. 6, стр. 188. Спб. 1859 г.

³⁷⁴ - Св. Григор. богослов. Слов. на св. Крещение: твор. ч. 3, стр. 298, Москва, 1844 г.

³⁷⁵ - Бл. Иероним. Разговор. прот. люцифериан: твор. т. 4, ч. 2, стр. 295. Париж, 1706 г.

³⁷⁶ - Перрон. Богосл. чтен. т. 2, стр. 301.

³⁷⁷ - Семь или двенадцать. Либерман. Урок. богослов. т. 4, ч. 1, стр. 290. Майинц, 1836 г.

³⁷⁸ - Впрочем, большая часть защитников латинских заблуждений согласны с тем, что Миропомазание надлежит совершать прежде семилетнего возраста (Аркуд. О согласии восточн. церкви с западною в совершен. седми таинств, стр. 42. 43. Париж, 1672 г.). В римском архиерейском чиновнике также есть замечание, что в случае нужды миропомазание можно совершать над всяким младенцем. Перрон. Богословск. чтен. т. 2, стр. 301.

³⁷⁹ - Постан. апостол. кн. 7, гл 22: твор. муж. апостол. врем. т. 1, стр. 371. Амстердам, 1724 г. Тертуллиан. О Крещен. гл. 7. 8: твор. ч. 2, стр. 12–13. Спб. 1849 г. Св. Киприан. Письм. к Януарию и проч. нумид. епископам: твор. стр. 269. Венеция, 1728 г. Собор. лаодик. прав. 48: книг. правил, стр. 159. Спб. 1843 г. Св. Кирилл. иерусалимск. Тайновод. Слов. 3, чл. 1: твор.

стр 364. Москва, 1855 г. Св. Амврос. медиол. О таинств, гл. 1: твор. ч 1, л. 234, изд. 1516 г.

³⁸⁰ - Св. Златоуст. Бесед. 12 на 1 посл. к коринфянам: ч. 1, стр. 222. Спб. 1858 г. Иннокент. Письм. к Децентию, гл. 3: твор. св. Льва велик. т. 2, стр. 51. Лион, 1700 г. Геннад. массивийск. О церковн. догмат, гл. 22: прибавлен, к 8 т. твор. бл. Августина стр. 74. Антверпен, 1700 г.

³⁸¹ - Мальдонат. О миропомазан. вопрос. 2, стр. 115. Лион, 1614 г. Беллармин. Прен. прот. соврем. еретик, т. 3, стр. 187. Прага, 1721 г. Шардон. Истор. таинств: Ламин. Полн. курс. богослов. т. 2, стр. 175–177. Перрон. Богословск. чтен. т. 2, стр. 301, Брюссель, 1848 г.

³⁸² - Балуз. Примеч. на Регниопа, кн. 1, гл. 69.

³⁸³ - Либерман. Урок. богослов, т. 4, стр. 220. Майнц, 1836 г. Перрон. Богословск. чтен. т. 2, стр. 301.

³⁸⁴ - См. выше § 132.

³⁸⁵ - Смотр. на стр. 186, примеч. 3 и текст, к которому оно относится.

³⁸⁶ - Макарий. Прав.-догмат. богосл. т. 4, стр. 156–157. Спб. 1852 г.

³⁸⁷ - Катихиз. римск. ч. 2, гл. чл. 17.

³⁸⁸ - Послан. восточн. патриарх. о прав. Вер. л. 33. Москва, 1848 г.

³⁸⁹ - «Законоположительные послания пап и постановления св. отцев говорят, что после Крещения не должно отлагать совершения сего таинства (Миропомазания), дабы лукавый оный хитрец не нашел нас безоружными. А намащенные мастию двоякой росы, одною (Крещением) исцеленные, а другою (Миропомазанием) укрепленные, мы безопаснее выступим на подвиг». Петр. Дамиан. Слов. 1 на освящ. церкви.

³⁹⁰ - По крайней мере одну. Перрон. Богословск. чтен. т. 2, стр. 299. Брюссель, 1848 г.

³⁹¹ - Помазанное миром чело в одних местах обвязывается у латин чистым полотенцем, а в других таким же полотенцем или хлопчатую бумагою оттирает его сопровождающий епископа

священник. Перрон. там же, стр. 302. Серединск. О богослуж. западн. церкв. ст. 4, стр. 70. Спб. 1856 г.

³⁹² - Перрон, там же, стр. 299–300. Римск. катих. стр. 337. В некоторых случаях при миропомазании бывают у латин и восприемники. Перрон. там же, стр. 302.

³⁹³ - Смотр. выше стр. 164, примеч. 1.

³⁹⁴ - Макарь. Прав.-догмат. богослов. т. 4, стр. 146–147. Спб. 1852 г.

³⁹⁵ - Тертуллиан. О крещен, гл. 6. 7: твор. ч. 2, стр. 11–12. Спб. 1849 г. Св. Киприан. Письм. к Юбаиану: твор. стр; 281. Венеция, 1728 г. Геннад. массил. О церковн. догмат. гл. 21: прибавл. к 8 том. твор. бл. Августина стр. 74. Антверпен, 1700 г.

³⁹⁶ - Постап. апостол. кн. 7, гл. 43–44: твор. муж. апостол. врем. т. 1, стр. 384–385. Амстердам, 1724 г.

³⁹⁷ - Св. Кирилл. иерусал. Тайновод. слов. 3, чл. 3–4: твор. стр. 365. Москва, 1855 г. Св. Ефрем. сирийск. Прибавл. к твор. св. отц. на 1849 г. стр. 123. II вселенск. собор. прав. 7 и VI вселенск. собор. прав. 95: книг. правил, стр. 40. 104. Спб. 1843 г.

³⁹⁸ - Ассеман. Собран. литург. т. 3, стр. 83–84. 111–112. Иосиф., армянск. архиеписк. Чин. миропомаз. у армян. Спб. 1799 г.

³⁹⁹ - Не отступили от сего учения и латины. Катихиз. римск. стр. 317.

⁴⁰⁰ - Тертуллиан. О крещен. гл. 7 и 8: твор. ч. 2, стр. 12–13. Спб. 1849 г. Св. Киприан. Письм. к Януарию и Юбаиану. твор. стр. 269 в 281. Венеция, 1728 г. Св. Кирил. иерус. Тайновод. Слов. 3: твор. стр. 366–367. Москва, 1855 г. Св. Амврос. медиол. О таинств. кн. 3, гл. 2: твор. ч. 1, л. 234 на обор., изд. 1516 г.

⁴⁰¹ - Из творений отцов и писателей западной церкви, живших до седьмого века, видно, что в их время при совершении Миропомазания читалась молитва (Тертуллиан. О Крещении гл. 7: твор. ч. 2, стр. 12. Спб. 1849 г. Св. Киприан. Письм. к Юбаиану: твор. стр. 281. Венеция, 1728 г. Бл. Иероним. Разговор. прот. люцифериан: твор. т. 4, ч. 2, стр. 295. Париж, 1706 г.). Но какая именно была молитва сия, отцы и писатели

эти не говорят. В первый раз встречается она в требнике св. Григория двоеслова (Твор. т. 3, стр. 73. Париж, 1705 г.), а потом и у других писателей западных, но в весьма разнообразном виде. Амалар. О служб. церковн. гл. 27. Александр. галенск. Сущн. богослов. ч. 4, вопр. 9, чл. 1.

⁴⁰² - А. Наталис. Истор. церк. т. 5, стр. 324, изд. 1786 г. Беллармин утверждает, что на них ясно намекает св. Амвросий Медиоланский, когда пишет: «Сохрани полученное. Знаменал тебя Бог Отец, утвердил тебя Христос Господь, и дал обручение в сердце твое: Дух (св. Амврос. медиол. О таинств. к новопосвящ. гл. 7: твор. ч. 1, л. 230 и на обор. изд. 1516 г.); но ученый латинянин упустил из виду, что св. Амвросий – а) не мог намекать на означенные слова, вошедшие в употребление на западе в XV веке, ибо жил в IV веке, и что – б) в приведенных словах он упоминает о трех лицах Пресвятой Троицы с усвоением каждому из них особого действия (чего нет в формуле, ныне употребляемой у латин при Миропомазании) и говорит о даровании крещенному обручения Духа Святого (о чем также ни слова нет в той формуле).

⁴⁰³ - Спасение людей условливается прежде всего верою и крещением (Мф. 28:19. Мк. 16:25. Ин. 3:5).

⁴⁰⁴ - Сим, говорят одни, выражается отеческая нежность епископа к миропомазуемым, а по мнению других – внушается им кротость, терпение и покорность воле Божией при перенесении обид и оскорблений, и в особенности готовность терпеть все за веру во Иисуса Христа. Серединск. О богослуж. западн. церкв. ст. 4, стр. 69–70. Спб. 1856 г.

⁴⁰⁵ - Перрон. Богословск. чтен. т. 2, стр. 302. Брюссель, 1848 г

⁴⁰⁶ - Перрон. Богословск. чтен. т. 2, стр. 302. Брюссель, 1848 г.

⁴⁰⁷ - Кстати заметим здесь, что латинские писатели несправедливо поступают, когда с уничижением отзываются о словах, употребляемых при Миропомазании по чину Церкви православной. Несомненно, что – 1) слова: «печать дара Духа Святого» (αφραυς δωρεας πνευματος αγιου), произносимые тогда

Священником православным, имеют за собою авторитет свящ. древности. По письменным памятникам, они встречаются в правилах второго вселенского собора (381 г.) (прав. 7: книг. правил, стр. 40. Спб. 1843 г.); но здесь приведены они не как новые, дотоле неизвестные, но как преданные от св. отцев: ибо, упоминая о них, собор не сказал: «определяем произносить такие слова при помазании (обращающихся в Православие еретиков) св. миром», но: «приемлем (упомянутых пред сим еретиков) запечатлевая, то есть помазуя святым миром во-первых чело, потом очи, и ноздри, и уста, и уши, и запечатлевая их, глаголем: печать дара Духа Святого». 2) Сличая слова эти с местами Свящ. Писания, в которых упоминается о тайне запечатления верующих Духом Святым, находим, что они заимствованы из речи св. апостола: известуяй нас с вами во Христа и помазавый нас Бог: иже и запечатле (αφραύσαμενος) нас и даде (δους) обручение Духа (πνεύματος) в сердца наша (2Кор. 1:21, 22. Слич. Ефес. 1:13,14; 4:30). 3) Нет нужды, что в них не призывается на миропомазуемого Пресвятая Троица. И римские учителя согласятся, конечно, что от словесного выражения тайно-совершительной силы того или другого таинства надобно ожидать только того, чтобы им выражалась сущность таинства; а слова: «печать дара Духа Святого» именно дают знать, что чрез Миропомазание подаются крещенному дары Духа Святого. С другой стороны чрез Миропомазание христиане укрепляются на подвиги благодатной жизни, полученной ими в крещении во имя Отца и Сына и Святого Духа; а это действие, по тайне домостроительства Божия о спасении нашем, принадлежит Святому Духу: след. в настоящем случае благоприлично призывается только Дух Святой, по чиноположению Церкви православной. Известно и то, что Миропомазание, согласно древнему обычаю вселенской Церкви (смотри. выше § 140), надлежит преподавать тотчас после Крещения, след. непосредственно после призвания Пресвятой Троицы: значит, повторение сего призвания при Миропомазании не необходимо. А что касается до той укори́зны латин, что в словах: «печать дара Духа Святого» нет указания на лице, совершающее таинство; то в обличение тщеты ее

довольно припомнить сказанное нами на стр. 164 в примеч. 2 и 3 и текстах, к которым они относятся.

⁴⁰⁸ - Литургия называется у латин миссою, или от миссаг, которое с еврейского или халдейского языка означает приношение, жертва Богу, или же от возглашения: *ite missa est*, соответствующего нашему: «с миром изыдем». Такое название, как полагают, усвоено было литургии сначала народом, а около пятого века вошло в церковное употребление. Бон. О литург. кн. 1, гл. 1, § 5–6.

⁴⁰⁹ - По обычаю латин, явившемуся у них не ранее седьмого века (Бон. О литург. кн. 1, гл. 14, чл. 3), а утвердившемуся в десятом веке (Иннокент. Начертан. церк. истор. отд. 2, стр. 89. Москва, 1842 г.), священники их могут совершать литургию в одно и то же время и в одной и той же церкви на нескольких престолах, не отделенных один от другого стеною, вопреки свящ. древности (св. Игнат. богонос. Послан. к филиладельф. чл. 4, стр. 144. Казань, 1855 г. Евсев. Церк. истор. кн. 10, гл. 4, стр. 566. Спб. 1848 г. Опат. милевит. Соч. кн. 1, стр. 42. Париж, 1631 г.). В таком случае один из них совершает ее вслух, а все прочие тайно, про себя: от чего литургии первого рода называются у латин миссами гласными (*missa cantata*), а второго – тайными (*missa lecta*), которые продолжаются обыкновенно от 15 до 20 минут. По другому обычаю, получившему у латин начало свое в десятом веке (Иннокент. Начерт. церк. истор. отд. 2, стр. 89. Москва, 1842 г.), воспрещенному у них в одиннадцатом (Барон. Летопись под 940 и 1063 гг.), снова вкравшемуся к ним около тринадцатого века и повлекшему за собою со стороны корыстолюбивого духовенства латинского множество злоупотреблений (Бон. О литург. кн. 1, гл. 15, § 6) и снова воспрещенному, священники латинские имеют право служить несколько литургий (три: одну ночью после утрени, другую на заре после первого часа, а третью днем после третьего часа) в один и тот же день (в праздник Рождества Христова) на одном и том же престоле (Серединск. О богослужен. западн. Церкви, ст. 2, стр. 18. Спб. 1849 г.): чего в древние времена Церкви не бывало (Боскиллот. Истор. тракт. о

литург. кн. 2, гл. 4. Паг. Критик. на летоп. Барония, под 313 г. чл. 17. Антверпен, 1705 г.).

⁴¹⁰ - Либерман. Урок. богосл. т. 4, ч. 1, стр. 379. Майнц, 1836 г. Обыкновенно употребляют латины один круглый опреснок, но когда бывают причастники из мирян, то, кроме главного, освящаются у них (для каждого причастника особый) и другие меньшие опресноки. Пугет. Катихиз. чтен. т. 2, стр. 732.

⁴¹¹ - Св. Епифан. О ереси 30, гл. 16: твор. т. 1, стр. 140. Кельн, 1682 г. Палатина в жизнеописании епископа римского Александра 1 (†119 г.) говорит, что епископ сей первый повелел совершать Евхаристию на опресноках; но это – выдумка. Доказано, что от Александра сего не осталось ни одного сочинения. Три послания, усвоенные ему Исидором меркатором, не им писаны.

⁴¹² - А. Наталис. Истор. церк. т. 7, стр. 422. Венеция, 1761 г.

⁴¹³ - Собор. толедск. XVI (693 г.) прав. 6.

⁴¹⁴ - Алкуин. Письм. 59 к брат, лионским.

⁴¹⁵ - Рабан. Мавр. О наставл. клирик. и обряд. церк. кн. 1, гл. 31. 33.

⁴¹⁶ - Бержье Богословск. словарь. т. 1, стр. 353. Тулуза, 1823 г.

⁴¹⁷ - Иннокент. Начерт. церк. истор. отд. 2, стр. 121. Москва, 1842 г.

⁴¹⁸ - Иннокент. там же, стр. 136–137.

⁴¹⁹ - Бингам. Древн. церк. т. 6, стр. 270–271, изд. 1728 г.

⁴²⁰ - Истор. флорент. собор, стр. 160. Москва, 1847 г. После собора флорентинского православные не преставали обличать латин за употребление в Евхаристии опресноков. Против них писали: Евфимий Зигабен, Иеремия константинопольский, и другие, а у нас известны послания митрополитов киевских одиннадцатого века: Льва (Временник. кн. 5, отд. 11, стр. 4–18. Москва, 1850 г.) и Иоанна (Калайдов. Памятн. словесн. XII век. стр. 214), направленные против употребления опресноков.

⁴²¹ - Либерман. Урок. богослов. т. 4, ч. 1, стр. 380. Майнц, 1836 г. Перрон. Богосл. чтен. т. 2, стр. Брюссель, 1848 г.

⁴²² - Прибавл. к изд. твор. св. отцев. ч. 12, стр. 446–492. Москва, 1853 г.

⁴²³ - Почему же, можно спросить здесь, евангелисты не упомянули о перенесении пасхи Спасителем на другой день, а иудеи, оставив столь явный повод к Его обличению, искали лжесвидетельства на Него? «Первое, – скажем с Зигабеном, – случилось потому, что не было надобности говорить об этом. Какую пользу доставило бы христианам такое повествование? Св. евангелисты везде наблюдают то правило, чтобы о ненужном или вовсе не говорить, или упоминать мимоходом, а всю точность и тщательность употребляют на полезное. Последнее же случилось потому, что нет закона, который осуждал бы предваряющего праздник пасхи. Бог, провидя будущее, не постановил на сей раз никакого закона». Евфим. Зигабен. Толк. на четыр. Евангел. т. 1, ч. 2, стр. 1001. 1003.

⁴²⁴ - Великим днем назывался у иудеев не второй или третий, но первый пасхальный день, когда совпадал он с праздником Субботою. Христ. чтен. 1830 г. ч. 38, стр. 57.

⁴²⁵ - Мф. 26:17: τη δε πρωτη των αζυμων. Мк. 14:12: πρωτη ημερα των αζυμων. Лк. 22:7: ηλθε δε η ημερα των αζυμων.

⁴²⁶ - Иосиф. Флав. Иудейск. древн. кн. 3, гл. 10: ч. 1, стр. 142. Спб. 1787 г.

⁴²⁷ - Св. Златоуст. Бесед. 81 на еванг. от Матфея: ч. 3, стр. 389–390. Москва, 1846 г.

⁴²⁸ - Никит. Стифат. Свящ. чтен. т. 3, стр. 311. Снес. Петр. антиохийск. Послан. к архиеп. аквилейскому: христ. чтен. 1841 г. ч. 1, стр. 404. 407–409.

⁴²⁹ - Либерман. Урок. богослов. т. 4, ч. 1, стр. 380. Маинц, 1836 г.

⁴³⁰ - Во всех этих местах хлеб, употребленный для Евхаристии, назван квасным (αρτος), а не пресным (αζυμος). Из того же, что евангелист Лука назвал хлеб, преломленный Спасителем во дни опресночные, словом αρτος (Лк. 24:30, 35), не следует, будто и квасный и пресный хлеб безразлично называется в Свящ. Писании словом αρτος : ибо – а) как в указанных нами, так и в других (наприм. Мф. 16:6–11) местах

Свящ. Писания еловом артос называется только квасный хлеб; б) когда словом артос называется хлеб пресный, то непременно с прибавлением слова αζυρος (Числ. 6:19. Суд. 6:20); а – в) иудеям повелено было употреблять опресноки в одном Иерусалиме, где был храм их (Втор. 16:5 и след.), между тем Спаситель преломил хлеб во дни опресночные в Еммаусе, отстоящей от Иерусалима на шестьдесят стадий (Лк. 24:13): след. хлеб сей был именно квасный.

⁴³¹ - Св. Ирин. Прот. ерес. кн. 4, гл. 18 и кн. 5, гл. 2: твор. стр. 251. 294. Париж, 1710 г. Мильтиад. и Сирик. у Бингам. Христ. древн. т. 6, стр. 268, изд. 1728 г. Иннокент. I Письм. к Децентию, еписк. евгуб.: твор. св. Льва велик, т. 2, стр. 50–51. Лион, 1700 г. Св. Епифан. О ереси 30, гл. 16: твор. т. 1, стр. 140. Кельн, 1682 г. Св. Григор. двоесл. Жизнь, гл. 23: твор. т. 4, стр. 10. Париж, 1705 г. Св. Амврос. медиол. О таинств. кн. 4, гл. 4: твор. ч. 1, л. 236, изд. 1516 г. С того времени, как изучение свящ. памятников христианских проложило надежный путь к дознанию того, как древни те или другие обычаи, существующие в вероисповеданиях христианских, и латинские писатели стали сознаваться, что обычай совершать Евхаристию на опресноках вошел у них в общее употребление в одиннадцатом уже веке, и что старающиеся доказать, будто у них никогда не употреблялся для сего таинства хлеб квасный, следуют в сем случае предрассудку детства. Сирмоид. Исслед. об опресноках. Бон. О литург. кн. 1, гл. 23.

⁴³² - Апост. прав прав. 70; Трульск. собор. прав. 11: кн. правил. стр. 22. 70–71. Спб. 1843 г.

⁴³³ - Св. Златоуст. Бесед. 15 на 1 послан. к коринфянам: ч. 1, стр. 265–270. Спб. 1858 г. «(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, во в безукоризненном поведении и добродетельной жизни». Св.

Златоуст. Слов. 2 прот. иудеев: слов. т. 3. етр. 503–504. Спб. 1850 г.

⁴³⁴ - Перрон. Богосл. чтен. т. 2, стр. 350. Брюссель, 1848 г. В служебниках латинских замечено, что этими словами освящаются Дары; а произносятся они на литургии тайно, – с восьмого века. Серединск. О богослуж. западн. церкв. ст. 4, стр. 96. Спб. 1856 г.

⁴³⁵ - Серединск. там же, стр. 130.

⁴³⁶ - Берж. Словар. Богосл. т. 2, стр. 294. Тулуза, 1823 г.

⁴³⁷ - Истор. флорент. собор. стр. 161. Москва, 1847 г. В это время латины старались разуверить восточных относительно значения молитвы о преложении Даров, следующей в православном служебнике (л. 91 на обор. – 93. Киев, 1851 г.) заслонами, изреченными Спасителем при установлении Евхаристии. Они придумали, что молитвою сею священнослужащий испрашивает сошествия Святого Духа на имеющих причащаться, чтобы преложённые словами Спасителя Дары были для них во оставление грехов, а не в суд или в осуждение (Лихуд. Мечец. духовн. л. 134 на обор.: рукоп. нашей библиотеки). Между тем, по чину литургии православной – а) все, что только говорит священнослужащий, совершая самое таинство, про себя, тайно, говорит собственно от своего лица, как священнослужащий, так что если в молитве той просит он, и молит и милися деет о ниспослании Духа Святого на ны, то ниспослание сие касается собственно его самого, а – б) в молитве той он просит, и молит и милися деет о ниспослании Духа Святого не на себя только, но и на подлежащая Дары, чтобы Господь, сотворил хлеб – честное тело Христа своего, а еже с чаши – честную кровь Христа своего, преложив Духом своим Святым. Что же касается до имеющих причащаться; то, чтобы таинство было для них во трезвение души, во оставление грехов, в приобщение Святого Духа, во исполнение царствия небесного, в дерзновение, еже к Богу, не в суд или во осуждение, об этом священнослужащий молится уже после, по испрошении Святого Духа на подлежащие Дары для преложения их в тело и кровь Христову, а самого Духа Божия не призывает уже при сем. Служебн. лист. 92–93. Киев, 1851 г.

⁴³⁸ - Патр. Иоаким. Слово. поучательное, л. 6. 12–13: рукоп. наш. библиотеки.

⁴³⁹ - Означенное учение найдено было здесь во многих книгах, печатанных в Киеве и других малороссийских типографиях, как то: ви Большом требнике киевском, в Службениках киевских, виленских и стрятинских, в Толковании на евангелие, в Зерцале богословия Кирилла транквиллиона, в Перле многоценном того же писателя, в обоих Малых катихизисах Петра Могилы, польском и белорусском, в книгах: Камень, Мир с Богом, Труба, Ключ разумения, Меч, Мессия, Дидаскалии о седми тайнах, и в других. П. Иоак. Слов. поучат, л. 20–22. М. Евген. Словар. истор. т. 1, стр. 238–239. Спб. 1827 г.

⁴⁴⁰ - Здесь во главе приверженцев означенного учения стоял строитель заиконо-спасского монастыря иеромонах Сильвестр Медведев, ученик Симеона полотского, а за ним следовали: иеромонах Савва Долгий, игумен Иннокентий Монастырский, окольный Феодор Щегловитый и еще несколько духовных и мирян (Щит. Веры, л. 23, 24. 30, 211). Мысли их о сем высказаны в книгах: Выклад о Церкви святей и о церковных речах и о службе Божии и о вечерни (печат. 1670 г. в Уневе), соч. игумена Феодосия Сафоновича, и Манна или Хлеб животный (рукоп. в 29 статьях), соч. Сильвестра Медведева. Смеловск. Журн. министер. народ. просвещ. на 1845 г. отд. V, стр. 43. Февраль. Евген. Словар. историч. т. 1, стр. 237. Спб. 1827 г.

⁴⁴¹ - Так, в Требнике, известном у нас под именем Петра Могилы, по изложению латинского учения о преложении Даров, сказано, будто оно есть «апостольское и отец святых» (ч. 1, л. 238, 239. Киев, 1646 г).

⁴⁴² - В опровержение высказанного на севере России латинского учения о преложении Даров Лихуды написали Акос или врачевание противоположаемое ядовитым угрызением змиевым и проч., в котором наложили православное учение о том, основанное на свидетельствах из преданий апостольских и творений св. отцев и писателей Церкви. Когда же списки с Акоса стали известны в Москве появилось безыменное (вероятно,

Медведева) сочинение под названием: Изъятие сокращенное из неистовобрехания на св. восточную Церковь в лице и имени учителей православных Иоанникия и Софрония Лухудиев, пренеистоваго некоего безименника, плотядна и кровопивца; то Лихуды на этот пасквиль написали Показание истины, или ответ на неистовое брехание и Диалоги грека учителя к некоему иисуиту о разньствах, сущих между восточною Церковию и западным костелом. М. Евген. Словар. историч. т. 1, стр. 238. Спб. 1827 г.

⁴⁴³ - Как тогда мыслили, кроме вышеупомянутых отступников, прочие чада русской Церкви о преложении Даров, видно и из покаянного исповедания Саввы Долгого, который сознался наконец, что – а) он обращается «от ереси новопрозябшия в царствующем граде Москве от неких, латинския писания приучившихся прочитати»; что – б) из числа таковых Сильвестр Медведев о преложении Даров на литургии «блядословяше и писаше по латинскому нововымышленному мудрованию, яко тии и на флоренском соборе блядословиша»; что – в) «таковым зле развращенным писанием он, Сенка, многия православных прельсти и к своей ереси привлече», и что – г) и он, Долгий, «ходил к Сенке по часту, и книгу его Минна и тая подобная писания его видел и от него прельстился, и иныя люди тому научал, и тетради, от него сложенные, ему, Савве, и иным ему подобным, от него же данная, разносил тайно к неким священным и простцем, и научал по его Сенкину оному развращенному писанию премногия люди различных чинов». То же видно и из «слова о благоговейном в храме Божии стоянии»; ибо здесь (лист. 50) говорится: «поклоняющиеся на великом входе хлебу и вину, яко совершенному телу и крови Христове, таковии прельщаются и смертно грешат, и, хлебу отдающе поклон Божий, хлебопоклонницы бывают, в вечную души своея погибель. Подобне убо яко на великом входе поклоняющиеся хлебу и вину смертно грешат, тако и на словесех: приимите, ядите поклоняющиеся хлебу и вину смертно грешат. В обеих временех сих и хлеб и вино еще тоежде, и хлебопоклонения таяжде, и грех смертный хлебопоклонений равен есть и аде и

тамо». Остен. лист. 60–61. О поклон, на литург. телу и крови Господ. отв. на вопр. 6: рукопись.

⁴⁴⁴ - «В прежния времена при отцех наших, пачеже уже и при нашей памяти, не бысть сия было в Церкви великороссийстей нашей, еже словесы Господними претворятися тайне святей Евхаристии, ниже во время словес Христовых возглашения покланятися, но просто стояще моляхуся людие, и звон в кампан в то время не бываше. Свидетеле сего премножайшии человецы, помнящий сие и не вельми еще престаревшиися. Начася же сие бывати от вины сицевы: Юноши нецыи из царствующаго града Москвы восхотеша отъити в польское кралевство ради учения латинскаго. Иже отшедше и учащеся в латинских училищах и, яко ученицы, в след учителей своих ходяще в костелы латинския, видеша тамо в костелех, к сему и в церквех христианских тамошних стран, по обыкновению соседства латинскаго, во время словес Христовых, от иереа глаголемых, творимы поклоны от тамошних человек и звон бывающ, возмнеся им (яко юным сущим и не совершенным в разуме) благочинно и прилично быти сие (юнии бо всегда новое и видети и слышати желают), не ведяще суетнии, яко латинское сие нововводство, а не восточная Церкве предание, ниже древний обычай (не бо самовидцы быша когда стран и обычаев церковных греческих и писанием еллинским и святых отец преданием невежди: юноши бо). И бызше тамо некое время и понавъкше нечто латинским писанием и тамошним нравом, паче же от иезуитов увещани и наказана тому (то бо и тщание иезуиты имут, еже прибавляти юныя ученики всячески в своя нравы и костелов своих в последования), возвратишася в своя дома в царствующий град Москву, поведаша неким знаемым своим священноначальником и благородным мужем достоинства великая в церкви домех имущим, яко белорусцы христиане и латини в возглашении словес Господних: примите, ядите, покланяются телу и крови Христове. И оным, слышащим от них, яко от искренних своих, такожде возмнеся, еже словесы Христовыми совершатися тайне святей Евхаристии, и в то время, яко еще сущу телу и крови Христове, лепо покланятися.

И тако тии юноши вседержновенно начаша во время словес Христовых возглашения кланяться: на ня же зряще тии благород нии и тем последующии, тожде творити. Потом, егда покори Господь Бог великому государю царю великому князю Алексию Михайловичу, всея великия малыя и белыя России самодержцу, польскаго государства некия грады и поддашася под его царскую руку малороссийския страны христиане, иже прежде купноживущии с поляки и литвою, сущими латинския части и мудрования, и обучившиися латинским всяким обычаем, начата в московское государство оттуду приходити иереи, и монаси, и мирстии, и, приходяще в церкви, слышавше возглашающа иереа словеса Христова, не предстоящему в церкви народу глаголемая, но от Христа на тайней вечери апостолом глаголанная: приимите, ядите, ныне же от иереа повествуема, покланяхуся по латинскому, предвообученному им от сожительства многому вглашению и от чтения книг латинских и польских навыковению, мняще быти к ним тая словеса глаголема и тело и кровь Христова им подаема, яже тогда еще не у совершенна. На тыя же новопришельцы зря, и слыша от них приятая ими латинская о том разглагольства, и великороссийский народ от простоты, или, яко рещи, от ревности и благоговения (не ведый о сем истины) нача в то время кланяться, яко сущему телу и крови Христове. И тако мало по малу и zde в велицей России тая поклонения, не от Церкви святыя преданная, ниже от святых отец повеленная, но от чужестраннаго, непотребнаго, но паче повреднаго еретическаго латинскаго нововводнаго обычая и разглагольства вообычаишася. Звон же в то время нача быти от тех же предреченных юнош поведания и от приходящих малороссиан. И сперва глаголашеся благовест к достойну, по обычаю, яко в Киеве и по всей малой России на утрени поемей девятой песни «Величит душа моя Господа с «честнейшую Херувим» вседневно во всякой церкви в кампан звонят. Потом же, проходящу времени, мало по малу начаша человецы, от тех же юнош и малороссиан увещаеми в разглагольствах, мнети и глаголати о звону, сущем на литургии, яко к словесем Христовым и к совершению тайны звонят. И тогда наипаче

начаша людие усерднейше покланятися, мневше телу и крови Христове». П. Иоаким. Слов. поучат. л. 9–11.

⁴⁴⁵ - «Наши киевляне училися и учатся точию по латине и чтут книги токмо латинския, и оттуду тако мудрствуют, а гречески не училися и книг греческих не чтут, и того ради истины о сем не ведают и вельми в сем погрешили: зане сие есть ересь латинская; латины бо тако мудрствуют – Христовыми токмо словесы совершатися телу Христову и крови. Епифан. славеницк.: Остен. л. 38.

⁴⁴⁶ - П. Иоаким. Слов. поучат. л. 3 и на обор. В то же время «кто где-либо был бы, или в церкви, или в дому, или в пути, или в рукоделии, или на торжищи, услышавше звон той (во время возглашения священнослужащим словес Христовых), абие вси воставше, покланяхуся богоподобными поклоненми, мняще и глаголюще телу Христову покланятися, не ведяще известно, яко в литургии в то время еще не пресуществися хлеб в вино в тело и кровь Христову, и яко обычай той есть западнаго костела, отпадшаго от благочестия». П. Иоаким. там же, л. 11 и на обор.

⁴⁴⁷ - Как верил сам Иоаким, видно – а) из того, что он, имея в виду отвратить православных от развеваемого заблуждения латин, запретил покланяться Дарам в то время, когда священнослужащий произносил слова Спасителя, изреченные Им при установлении Евхаристии; б) из того, что в поучательном слове своем раскрывал, что «не словесы токмо Христовыми, яже начало суть и основание (преложения), но Духа Святого действием, в молитве к Богу Отцу, претворяется хлеб и вино в тело и кровь Христову», что «покланяйся в возглашении словес: примите, ядите, хлебу и вину, яко суще телу и крови Христове, честь и поклон Божий отдает твари и смертно тяжко грешит, в погибель души своя», и что «ересь хлебопоклонная первее произниче у латин, отступников от восточного благочестия»; а – в) из того, что сочинения Симеона полотского, в которых найдено было сходное с латинским учение о преложении Даров, он анафематствовал и запретил читать в церквах и народе, «яко подзор ереси имущия». П. Иоаким. Слов. поучат. л. 8 на обор. 4. 18. 22–23.

⁴⁴⁸ - П. Иоаким. Слов. поучат. л. 22, а о переписке по сему смотр. «Щит веры». Востоков. Описан. русск. и словенск. рукопис. румянц. музеума стр. 796. 797. Спб. 1842 г.

⁴⁴⁹ - Филарет. Истор. русск. церк. пер. 4, стр. 187. Харьков, 1853 г. Узнав об участи своей, Медведев бежал, но был пойман, лишен монашества за мятежничество, заключен в троицкий Сергиев монастырь на покаяние, и здесь, раскаявшись в своих заблуждениях, написал (1689 г.) собственноручно «покаянное исповедание о бывшем своем коварном ухищрении на святую восточную Церковь и еже яко зломудрствоваше о пресуществлении пречистых тайн тела и крове Христовы и о прочих», а написал он его «самовольно, правою мыслию и доброхотным сердцем, без всякия лести и лукавства, со всякою истиною, а не от нужды, ниже от страха какова, ниже ласкательно, хотя, по Анании и Сапфире, искусити Дух Господень, ниже мысля тем свободитися здешняго наказания и епитимии, но вседушно каяся о гресе своем сицевом и соблазне величайшем, имже Церковь святую смути и народа премноги сущия соблазны всякаго чина и возраста». Остен. лист. 44 на обор. и 45, а на л. 46–59 – самое исповедание, в следствие которого Медведев разрешен был (1690 г.) от церковного отлучения соборне, без возвращения духовного сана. Акт. историч. т. 5, стр. 337–341. Спб. 1842 г.

⁴⁵⁰ - От Каллиника, константинопольского, и Досифея, иерусалимского. Филарет. там же, стр. 188.

⁴⁵¹ - В их ответе говорится: «О таинстве мнение кафолическия Церкви приемлем и утверждаем и благочестиво-мудрственно умствуем же и учим, верующе несомненно, яко подлежащий на жертвеннице хлеб и вино прелагаются по существу по Господних словесех, нашествием Святого Духа и освящением, в самое оно истинное тело и кровь Господа и Бога, и Спаса нашего Иисуса Христа». Щит. веры, л. 1 на обор.

⁴⁵² - Кроме того, Досифей прислал целую книгу типоизданную греческую, заключающую свидетельства св. отцев, собранные частию им самим, частию Мелетием Сиригом, учителем константинопольской церкви, о том, что «в святейшей тайне Евхаристии пресуществляется хлеб и вино в тело и кровь

Христовы пришествием и действием Святого Духа в призывании от иерея». Щит. веры л. 12.

⁴⁵³ - М. Евген. Словар. история, т. 1, стр. 241. Спб. 1827 г.

⁴⁵⁴ - От времен Иоакима и Адриана имеем: 1) Врачевство, 2) Щит веры в 24 главах, находящийся в патриаршей, ныне синодальной называемой, библиотеке, в Москве, 3) Остен, состроенный из духовещания св. отец, низвергающий, отреяющий и прободающий напирания к нему, и – 4) Мечец духовный к защищению св. Христовы Церкви, на прекословия и упорства западных Церкви, в виде разговора православного грека учителя с иезуитом. В этих сочинениях, между прочим, указано и защищено православное учение о преложении Даров на литургии, против учения о сем латин. М. Евген. Словар. историч. т. 1, стр. 19. 227. 240.

⁴⁵⁵ - Оптат. Прот. донатист. ки. 6: сочин. стр. 111. Париж, 1679 г.

⁴⁵⁶ - Бл. Иероним. Письм. к Евангелу: твор. т. 4, ч. 2, стр. 802. Париж, 1706 г.

⁴⁵⁷ - Бл. Иероним. Толков. на пр. Софонию: твор. т. 3, стр. 1673. Париж, 1704 г.

⁴⁵⁸ - Бд. Августин. О Троице кн. 3: твор. т. 8, стр. 565. Антверпен, 1700 г.

⁴⁵⁹ - Бл. Августин. Письм. к Павлину: твор. т. 2, стр. 386. Антверпен. 1700 г.

⁴⁶⁰ - На них-то и указывают в свою защиту латины: смотр. §160.

⁴⁶¹ - Предание это известно было в древности и западной церкви. Так Ювенк, пресвитер испанский (†336 г.), пишет: «Благоговейно помолившись (Спаситель) возгласил к ученикам, что преподает (им) собственное тело». Ювенк. Истор. евангельск. кн. 4: больш. библ. св. отц. т. 4, стр. 74. Лион, 1677 г.

⁴⁶² - «Христос гласно оная словеса апостолом рече к ведению, яко, еже подаяше им, не просто хлеб и вино, но тело и кровь свою... Иначе, аще не рекл бы Христос апостолом явственно: сие есть тело Мое и: сия есть кровь Моя, ученицы бы не ведали, что им повелевает Христос ясти и пити, и мнели бы

простый хлеб и вино подаемое им ясти и пити. Того ради, по пресуществлении неизреченными и не слышанными бывшими глаголы, подал их Христос, изъяви хлеб оный и вино уже тело и кровь Свою». О поклон. на литург. телу и крови Господни: рукоп. наш. библиот. л. 3. 4.

⁴⁶³ - Ювенк. Истор. еванг. кн. 4: больш. библиот. св. отц. т. 4, стр. 74. Лион, 1677 г. Св. Златоуст. Бесед. 82 на еванг. от Матфея: ч. 3, стр. 409. Москва, 1846 г. Св. Григор. нисск. Слов. на св. пасху: хриест. чтен. 1841 г. ч. 2, стр. 18–19.

⁴⁶⁴ - Нельзя говорить, будто евангелист Марк не точно обозначает порядок вечери Господней. Напротив, евангелие его тем и отличается от прочих, что в нем с точностью замечаются иногда самые частные черты в событиях. Смотр. наприм. Мк. 3:5; 8:33; 9:15; 10:17; 32:11, 16; 14:60 и проч. Воскр. чтен. год. 10, стр. 302; Киев, 1846–1847 г.

⁴⁶⁵ - Св. Иустин. мучен. Аполог. 1: христ. чтен. 1825 г. ч. 17, стр. 99. Тертуллиан. Прот. Маркион. кн. 5, гл. 40: твор. стр. 311. Венеция, 1701 г. Св. Ирин. Прот. ерес. кн. 5, гл. 2: воскр. чтен. год. 21, стр. 21–22. Киев, 1857–1858 г. Св. Васил. велик. Правила, кратко излож., отв. на вопр. 172: твор. ч. 5, стр. 295. Москва, 1847 г. Св. Григор. нисск. Ка тпхизис. гл. 37. Св. Амврос. медиол. О таинств. к нововосвящ. гл. 9 и О таинств. кн. 4, гл. 4: твор. ч. 1. л. 231 и 236, изд. 1516 т. Св. Епифан. Анкорат. гл. 67; твор. т. 2, стр. 60. Кельн, 1682 г. Св. Златоуст. Бесед. о предательстве иуды и проч.: христ. чтен. 1824 г. ч. 14, стр. 24 и твор. его т. 2, стр. 394. Париж, 1718 г. Св. Ин. дамаск. Точн. излож. прав. Вер. кн. 4, гл. 13, стр. 250. Москва, 1844 г. Бл. Феофилакт. болгарск. Толк. на еванг. от Иоанна, стр. 652. Париж, 1631 г.

⁴⁶⁶ - Аркуд. О постоян. соглас. восточн. церкв. с западн. в соверш. 7 таинств, стр. 282–287. Париж, 1672 г. Либерман. Урок. богослов. т. 4, ч. 1, стр. 385. Майнц, 1836 г. Перрон. Богосл. чтен. т. 2, стр. Брюссель, 1848 г.

⁴⁶⁷ - Тертуллиан. Прот. Маркиона, кн. 5, гл. 40: твор. стр. 311. Венеция 1701 г.

⁴⁶⁸ - Тертуллиан. там же, кн. 1, гл. 23: – стр. 237.

⁴⁶⁹ - Св. Ирин. Прот. ерес. кн. 5, гл. 2: воскр. чтен. год. 21, стр. 21–22. Киев, 1857–1858 г.

⁴⁷⁰ - Св. Ирин. там же, кн. 4, гл. 18: твор. стр. 251. Париж, 1710 г.

⁴⁷¹ - Св. Амврос. медиол. О таинств. к новопосвящ. гл. 9 и О таинств. кн. 4, гл. 4: твор. ч. 1, л. 231 и 236, изд. 1516 г.

⁴⁷² - Св. Амврос. медиол. О вере кн. 4, гл. 10. Ламин. Полн. курс. патрол. т. 16, стр. 641. Париж, 1845 г.

⁴⁷³ - Св. Амврос. медиол. О таинств, кн. 4, гл. 6: твор. ч. 1, л. 236 на обор., изд. 1516 г.

⁴⁷⁴ - Св. Златоуст. Бесед. о предат. Иуды: христ. чтен. 1824 г. ч. 14, стр. 24. То же самое читается и в другом, приводимом латинами месте из подобной беседы св. Златоуста (твор. т. 2, стр. 394. Париж, 1718 г.)

⁴⁷⁵ - Св. Златоуст. Бесед. о предат. Иуды и проч. христ. чтен. 1824 г. ч. 14, стр. 24–25. То же самое почти слово в слово читается и в другой беседе св. Златоуста о предательстве Иуды.

⁴⁷⁶ - Св. Златоуст. Бесед. 82 на еванг. Матфея: ч. 3, стр. 423–424. Москва 1846 г.

⁴⁷⁷ - Св. Златоуст. Бес. о назван. кладбища: христ. чтен. 1824 г. ч. 14, стр. 41. В других местах: «Иерей не касается предлежащего (на литургии), пока сам прежде не испросит вам благодати от Господа, и вы ему не ответите: и духови твоему, каковой ответ напоминает вам, что сам присутствующий ничего не совершает, и что предлежащие Дары совершаются не человеческою природою, но совершает оную таинственную жертву присущая и на все нисходящая благодать Духа. Ибо хотя присутствующий и человек, но действует чрез него Бог. Не было бы таинственного тела, если бы не было благодати Духа Святого... Ты видишь его (тело Христово) не в яслях, а на жертвеннике, видишь не жену держащую, а священника предстоящего и Духа, осеменяющего предложенное с великою благодатию... Предстоит священник, низводя не огонь, но Святого Духа... Когда он призывает Святого Духа и совершает страшную жертву, так часто прикасаясь общему всех Владыке:

тогда, скажи мне, где назначим ему место?». Св. Златоуст. Слов. 1 на пятидесятницу (христ. чтен. 1841 г. ч. 2, стр. 200–201), Бесед. О воскр. мертвых (христ. чтен. 1846 г. ч. 2, стр. 91), на 1Кор. бесед. 24 (ч. 2, стр. 39. Спб 1858 г.) и О священстве слов. 3 (христ. чтен. 1831 г. ч. 42, стр. 9) и слов. 6 (христ. чтен. 1832 г. ч. 47, стр. 325). Снес. бесед. 14 на посл. к евреям, стр. 241. Спб. 1859 г.

⁴⁷⁸ - Св. Прокл. констант. О предан. божеств. литургии: христ. чтен. 1839 г. ч. 4, стр. 39.

⁴⁷⁹ - Служебник, лист. 91–92. Киев, 1851 г.

⁴⁸⁰ - Св. Прокл. О предан. божеств. литургии: христ. чтен. 1839 г. ч. 4, стр. 37. 38.

⁴⁸¹ - Пр. Нил. син. Письм. 41: твор. ч. 2, стр. 281–282. Москва, 1858 г.

⁴⁸² - Св. Иустин. муч. Аполлог. 1: христ. чтен. 1825 г. ч. 17, стр. 99–101. Выше (– стр. 98): «По окончании молитв, мы приветствуем друг друга лобзанием. Потом к предстоятелю братий приносятся хлеб и чаша воды и растворенного вина: он, взяв сие, возсылает именем Сына и Духа Святого хвалу и славу Отцу всех, и особенно приносит Ему благодарение за то, что Он удостоил нас сего. Когда он совершит молитвы и благодарения, весь присутствующий народ возглашает аминь. После того, как предстоятель совершит благодарение и весь народ возгласит аминь, так называемые у нас диаконы каждому из присутствующих дают приобщаться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина и воды, да и к небывшим относят».

⁴⁸³ - Св. Васил. велик. Правила, кратко изложенные: твор. ч. 5, стр. 295. Москва, 1847 г.

⁴⁸⁴ - Св. Григор. нисск. Катихиз. гл. 37.

⁴⁸⁵ - Подлинные слова св. Епифания таковы: εἴτε τοῦτο μοῦ εἶσι τοῦδε; а выражается он так вследствие обычая древних – не оглашать тайн веры своей, чтобы не посмеялись над ними язычники по неведению, и не соблазнились ими оглашенные, став пытливыми. Тертуллиан. Аполлог. гл. 7: твор. ч.1, стр. 19–20. Спб. 1847 г. Собор. александр. у св. Афанас. в защит. слов.

прот. ариан: твор. ч. 1, стр. 205. Москва, 1851 г. Св. Васил. велик. О Свят. Духе, гл. 27:; твор. ч. 3, стр. 333. 334. Москва, 1846 г. Св. Кирилл. иерусалим. Огласит. слов. 6: твор. стр. 103. Москва, 1855 г. Св. Григор. богосл. Слово на св. пасху: твор. ч. 4, стр. 169. Москва, 1844 г. Св. Златоуст. Бесед. 29 на кн. Бытия: ч. 1, стр. 139. Спб. 1852 г. Бесед. 40 на перв. посл. к коринфянам: ч. 2, стр. 369. Спб. 1858 г. Бесед. 16 на посл. к евреям, стр. 272–273. Спб. 1859 г.

⁴⁸⁶ - Св. Епифан. Анкорат. гл. 67: твор. т. 2, стр. 60. Кельн, 1682 г.

⁴⁸⁷ - Св. Златоуст. Бесед. 2 на 2 посл. к Тимофею, стр. 25. 26–27. 31. 33. Спб. 1859 г.

⁴⁸⁸ - Св. Иоанн. дамаскин. Точн. излож. прав. Вер. кн. 4, гл. 13, стр. 250–252. Москва, 1844 г.

⁴⁸⁹ - Сл. Феофилакт. Толков. на еванг. от Иоанна, стр. 651–652. Париж, 1631 г.

⁴⁹⁰ - Аркуд. О соглас. западн. и восточн. Церкв. в соверш. 7 таинств, стр. 274–282. Париж, 1672 г.

⁴⁹¹ - В этом случае имеют силу не простые слова: «сотвори хлеб честное тело Христа твоего» и проч.; а то, что священник говорит это с Духом т. е. с благодатию, или с силою священства. Отсюда ясно, что хотя бы десятки тысяч раз произнесли Господни слова и все божественное призывание даже все цари, или подвижники, или все благочестивые, не имеющие священства, или даже все вместе верные, какие только есть на земле, – от этого не произошло бы ничего, если нет священника; и дары, предложенные ими, отнюдь не были бы освящены, и не преложились бы в тело и кровь Христову: потому что не человек, а Бог действует посредством священника, призывающего благодать Духа, и то, что говорит священник, бывает действительно по силе священства. А эта сила есть сила Божия, которую имеет не всякий верный, но только приравший священническое рукоположение. И всякая молитва его имеет совершительную силу божественною благодатию... Посему, мы твердо веруем, что преложение хлеба и вина в тело и кровь Христову содевается священническими молитвами и

совершается знамением креста и призыванием Святого Духа, после того, как Господни слова: примите, ядите, и: пейте от нея вси, а также: сие творите в Мое воспоминание даровали апостолам и преемникам их благодати право совершать это посредством молитв». Бл. Симеон. солунск. Толков. о божеств. храме и проч. гл. 88: писан. св. отцев и учит. церкв. относ. к истолк. правосл. богослуж., т. 3, стр. 42–43. 44. Спб. 1857 г.

⁴⁹² - Служебн. л. 91–92. Киев, 1851 г.

⁴⁹³ - Служебн. л. 147–148. Киев, 1851 г.

⁴⁹⁴ - П. Иоаким. Слов. поучат. л. 8.

⁴⁹⁵ - Св. Златоуст. Бесед. 82 на еванг. Матфея: ч. 3, стр. 409. Москва, 1846 г.

⁴⁹⁶ - Ювенк. Истор. евангел. кн. 4: больш. библиот. св. отцев. т. 4, стр. 74. Лион, 1677 г. Св. Златоуст. Бесед. 82 на еванг. Матфея: ч. 3, стр. 409.

⁴⁹⁷ - Смотри. выше стр. 236, примеч. 1.

⁴⁹⁸ - Св. Васил. велик. О свят. Дух. гл. 27: твор. ч. 3, стр. 332. Москва, 1846 г. Св. Прокл. констант. О пред. божеств. литургии: христ. чтен. 1839 г. ч. 4, стр. 37. 38. В постановлениях апостольских она следует за благодарением к Отцу небесному о всех Его щедротах и милостях к человеку в таком виде: «Поминающе вся, яже претерпел есть (Иисус Христос) за ны, благодарим тя, Боже вседержителю, не якоже должны бехом, но якоже можем, и соблюдаем заповедь Его: Той бо в ночь, в нюже предан бываше, прием хлеб во святыя своя и пренепорочныя руце и воздвиг очи к тебе, Богу и Отцу своему, преломи и даде учеником, глаголя: сие есть таинство новаго завета, примите от него, идите: сие есть тело Мое, за многи ломимое во оставление грехов. Такожде (прием) и чашу, растворенную водою, освяти и даде им, рек: пейте от нея вси, сия есть кровь Моя, за многи изливаема во оставление грехов: сие творите в Мое воспоминание: елижды бо аще ясте хлеб сей и чашу сию пиете, смерть Мою возвещаете, дондеже прииду. Поминающе убо страсти Его и смерть, и из мертвых востание и на небеса возшествие и будущее того второе пришествие, егда имать явитися со славою и властью судити живым и мертвым и

воздати комуждо по делом его, проносим ти, царю и Богу, по заповеди Его, хлеб сей и чашу сию, благодаряще тебе чрез того, яко сподобил ны стати пред Тобою и служить Тебе. И молимся, Боже вседовольный, яко да благосердно призриши на подлежащия пред тобою дары сия, и благоволения в них в честь Христа твоего и ниспослеши Духа твоего Святаго на жертву сию, свидетеля стражем Господа Иисуса, яко да покажет хлеб сей тело Христа твоего, чашу же сию кровь Христа твоего, якоже быти причащающимся в укрепление благостыни, во оставление грехов, в отгнание диавола и блужения его, в приобщение Святого Духа, в явление достойными Христа твоего, в стяжание жизни вечные, примиренным тебе, Владыко вседержителю». В литургии св. ап. Иакова, по повествовании о домостроительстве спасения нашего и после слов Спасителя, находим такую молитву о преложении Даров: «Помилуй ны, Боже вседержителю, по велицей милости твоей, и низпосли на ны и на подлежащие дары сия Духа твоего всесвятаго, Господа животворящаго, сопрестольнаго, соцарствующаго, единосущнаго, совечнаго тебе Богу Отцу и единокровному Сыну твоему, да, пришед, святым и благим и славным своим присутствием освятит и сотворит убо хлеб сей тело святое Христа твоего, аминь, чашу же сию кровь честную Христа твоего, аминь». В литургии св. еванг. Марка, также по повествовании о домостроительстве спасения нашего и после слов Спасителя, читаем такую молитву: «Молим Тя, человеколюбче, блаже, ниспосли с высоты святых твоих, из готового жилища твоего, от неописанных недр твоих... на ны, и на хлебы сия, и на чаши сия Духа твоего всесвятаго, да тая освятит и совершит, яко Бог всемогущий, и сотворит убо хлеб тело, чашу же кровь новаго завета, самаго Господа и Бога и Спаса и всецаря нашего Иисуса Христа» (Постан. апост. кн. 8, гл. 12; твор. муж. апост. врем. т. 1, стр. 407. Амстердам, 1724 г. Литург. апп. Иаков. и Марка: больш. библиот. св. отцев. т. 2, стр. 6. 13. Лион, 1677 г.). Нет нужды, что здесь, равно как и в литургиях православной Церкви (Служебн. л. 91–92. 147–148. Киев, 1851 г.), молитва о преложении Даров читается не одинаково. Разность в сем случае отнюдь не касается духа и

смысла моления, но состоит только в словах и выражениях, так что мы должны смотреть на нее точно также, как смотрим на различие в словах и выражениях между повествованиями св. апостолов об одном и том же предмете, или между учением их об одной и той же истине христианской. Т. е. разность эта нимало не подвергает сомнению самую действенность молитвы, которою призывается Дух Святой для преложения Даров.

⁴⁹⁹ - П. Иоак. Слов. поучат. л. 8 на обор.

⁵⁰⁰ - Св. Златоуст. «Как венец будем носить крест Христов, ибо чрез него совершается все, что для нас нужно: нужно ли родиться – предлагается нам крест; хотим ли напитаться сею таинственною пищею, нужно ли принять рукоположение, или другое что сделать, – везде предстоит нам сей знак победы». Бл. Августин: «Что такое знамение Христово, если не крест Христов? Если знамение сие не будет употреблено или на челах верующих, или над водою, в которой возрождаются, или над елеем, которым миропомазуются, или над жертвою, которою питаются, то ничто таковое не будет право». Св. Златоуст. Бесед. 54 на еванг. Матфея: ч. 2, стр. 426. Бл. Августин. Бесед. 118 на еванг. Иоанна: твор. т. 3, ч. 2, стр. 584. Антверпен, 1700 г.

⁵⁰¹ - Ангел великого Совета, Ангел завета – Христос Спаситель (Иса. 9:6. Мал. 3:1), который на литургии есть и приносимый и приносимый, и приемляй и раздаваемый. Служебн. л. 79. Киев, 1851 г.

⁵⁰² - Олтарь есть святой дар, говорит Спаситель (Мф. 23:19). Посему все равно, об освящении ли Даров молиться, или же о возложении их на олтарь.

⁵⁰³ - Наш олтарь пренебесный и жертва и иерей есть Христос Спаситель (св. Златоуст. Бесед. 11 на посл. к евреям, стр. 195. Спб. 1859 г.). Посему, выражения: «быть возложенным на сей олтарь», «преложиться в сие освящаемое» и «быть освященным от сего иерея» значат одно и то же.

⁵⁰⁴ - В великий четверток, когда литургия совершается у латин соборне, епископом с священниками, причащается под обоими видами только епископ (Серединск. О богослуж. западн.

церк. ст. 2, стр. 28. Спб. 1849 г.), вопреки 8-му правилу св. апостолов (кн. правил, стр. 10. Спб. 1843 г.); а в великий пяток, когда у них бывает литургия преждеосвященная, под одним видом причащается и сам священнослужитель (Серединск. там же, стр. 28. 36). Под одним же видом опреснока причащаются в латинстве и новопосвященные иподиаконы, диаконы, пресвитеры и аббаты (Серединск. там же, ст. 4, стр. 154–155. 230. Спб. 1856 г.).

⁵⁰⁵ - Собор. тридент. Засед. 21, прав. 1. 2.

⁵⁰⁶ - Св. Епифан. О ереси 47, гл. 1: твор. т. 1, стр. 400. Кельн, 1682 г. Св. Киприан. Письм. к Цецилию: твор. стр. 225. Венеция, 1728 г.

⁵⁰⁷ - Св. Лев. велик. Бесед. при вступл. в четыредесятницу: воскр. чтен. год. 13, стр. 497. Киев, 1849–1850 г. О том же свидетельствует и другой епископ римский, Геласий. Бингам. Древн. церк. т. 6, стр. 434, изд. 1728 г.

⁵⁰⁸ - Бингам, там же, стр. 442–443.

⁵⁰⁹ - Собор. брак. III или IV (675 г.) прав. 1: Ф. Лабб. Собр. собор. т. 6, стр. 562.

⁵¹⁰ - Собор. клер. прав. 28.

⁵¹¹ - Пасхал. II Письм. 32 к Понтию: Ф. Лабб. Собр. собор. т. 10, стр. 656.

⁵¹² - Флери Истор. церк. т. 4, стр. 156–157. Париж, 1844 г.

⁵¹³ - Писатели сего века: Иво, Руперт, Бернард, Гугон Викторин, Петр Ломбард и другие упоминают только о причащении под обоими видами, и говорят, что так причащали всех, а для больных заготавливались в это время гостию, напоенные неосвященным вином, чтобы священник справедливо мог сказать больному: «тело и кровь (?) Господа нашего Иисуса Христа да будет тебе во оставление грехов и в жизнь вечную». Рутеншток. Истор. церк. т. 3, стр. 252. Иво карнот. Постановл. ч. 2, гл. 19, изд. 1561 г.

⁵¹⁴ - В Англии он до того распространился, что епископ Арнульф (XII в.) нашел нужным оправдывать его пред папскою своею. Дахер. Зерцал. т. 3, стр. 471. 472, Париж, 1723 г.

⁵¹⁵ - Хемниц. О причащ. под обоими видами, стр. 241.

⁵¹⁶ - Фома Аквинат и Алберт великий твердо стояли на том, что полное и совершенное таинство может быть только под обоими видами. Ф. Аквин. Сущн. богослов, кн. 3, вопр. 66, чл. 2. Алб. велик. Богосл. мнен. кн. 4, отд 8, чл. 13.

⁵¹⁷ - Флери Истор. церк. т. 6, стр. 35. Париж, 1844 г.

⁵¹⁸ - Собор. константск. Засед. 13: Гардуин. Собор. т. 8, стр. 381. По свидетельству одного писателя западного, жившего не много спустя после собора константского, в это время, причащая мирян под одним видом, давали им, по причащении, простое вино с водою, с одной стороны – в подражание причащению священнослужашего, а с другой – из предосторожности, чтобы во рту причастившегося не осталось какой-нибудь частицы опреснока. Альф. Тостат. О пяти мним. странност. стр. 2, гл. 23.

⁵¹⁹ - Собор. базельск. Засед. 30.

⁵²⁰ - Собор. тридент. Засед. 21, прав. 1. 2.

⁵²¹ - Он дозволил причащаться под обоими видами чехам, а епископу римскому предоставил право всегда разрешать чашу мирянам, если будут уважительные к тому причины (Засед. 12). По сему-то праву папы дозволяли причащаться под обоими видами и нашим униатам.

⁵²² - Смотр. Декрет. Герсона. Констанс, 1417 г. Здесь приведено пятнадцать причин в защиту обычая причащать мирян под одним видом. Римские писатели средних веков говорили даже, что чаша воспрещена у них из опасения, чтобы люди простые не впали в ересь, а Добмайер выдумал, что поводом к сему было то, что крестоносцы нашли будто бы такой обычай в Иерусалиме!

⁵²³ - Бон. О литург. кн. 2, гл. 18, §. 1,

⁵²⁴ - Трубочки эти существуют у латин и ныне, отдельно от чаши: ими причащаются св. крови духовные священнослужашие, впрочем не везде; а для папы существует особая трубочка с грецкою губкою внутри. Серединск. О богослуж. западн. церк. ст. 1, стр. 40. Спб. 1849 г.

⁵²⁵ - Бон. О литург. кн. 2, гл. 18, § 1. Либерман. Урок. богослов. т. 4, ч. 1, стр. 400. 401–402. Майнц, 1836 г. Перрон.

Богословск. чтен. т. 2, стр. 328. Брюссель, 1848 г. В тех же видах указывают латины и на преломление хлеба Спасителем в Еммаусе при двух учениках (Лк. 24:30) и на слова Его о себе: аз есмь хлеб животный, иже сшедый с небесе: аще кто снест от хлеба сего, жив будет во веки, и хлеб, егоже аз дам, плоть моя есть, юже аз дам за живот мира: ядый хлеб сей жив будет во веки (Ин. 6:51,58). Но это указание подобно тому, как если бы кто-нибудь, имея в виду сказанное: послав Иосиф в Египет, призва отца своего Иакова, и все родство свое, семьдесят и пять душ (Деян. 7:14), стал доказывать, что сюда переселились только душа Иосифовых родственников, а тела их остались в Палестине. Нам известно, что в свящ. Писании частию целого не редко означает все целое. Так, когда празднество пасхи иудейской обозначается ядением ея (Ин. 18:28); то под сим разумеется не одно вкушение агнца, но и питье вина. Посему, если под упомянутым преломлением хлеба разумеется Евхаристия, а не обыкновенная вечеря, необходимо предполагать при сем и употребление чаши: иначе следовало бы, будто Спаситель совершил в Еммаусе таинство сие под одним видом. А почему Спаситель, беседуя о себе, как хлебе животном, упоминал при сем только о плоти своей, это известно из евангельского повествования, в котором и намек нет на то, будто Спаситель внушал сим мысль о законности причащения под одним видом (смотри. ниже стр. 278, примеч. 3).

⁵²⁶ - «Господь, чему учил, то сам делал, и что заповедал, то являл на деле. Как пастырь добрый, Он за овец своих душу свою положил, дабы в таинстве Евхаристии, нам оставленном, предлагая тело Свое и кровь в снесь, плотию своею насыщать овец, искупленных им». Св. Григор. двоесл. Бесед. на еванг. Иоанна: христ. чт. 1839. ч. 2, стр. 375.

⁵²⁷ - Что повеление сие должно относить и к чаше евхаристической, показывает выражение св. евангелиста: такожде (ωσαυτως).

⁵²⁸ - То же самое следует и из слов его: иже (ος, quisque) аще яст хлеб сей, или пьет чашу Господню недостойне, повинен будет телу и крови Господни, где или (η, vel) отнюдь не значит, будто можно причащаться под одним каким-нибудь видом: ибо —

а) частицу сию во всей речи своей о Евхаристии св. апостол употребил только однажды, между тем как и (καί, et) употребил он четыре раза, а – б) или употребил он здесь не с тем, чтобы отделить вкушение от питья, которые постоянно соединяет, но чтобы показать, что как вкушение, так и питье равночестны в таинстве.

⁵²⁹ - Латины говорят, что здесь вместо и (καί, et), надобно читать или (ή, vel); но на сей раз они с намерением забывают, что здесь и в Вульгате стоит и (et, καί), и что св. отцы и писатели Церкви никогда не читали здесь или, но всегда и.

⁵³⁰ - Именно: дома, куда позволяла брать св. причастие, во время болезни, в пустынях.

⁵³¹ - Перрон. Богословск. чтен. т. 2, стр. 328–329. Брюссель, 1848 г.

⁵³² - Св. Киприан. Письм. к Цецилию: твор. стр. 225. Венеция, 1728 г.

⁵³³ - Св. Лев. велик. Бесед. при вступлен. в четьиредесятницу: воскр. чтен. год. 13, стр. 497. Киев, 1849–1850 г.

⁵³⁴ - Бингам. Древн. церк. т. 6, стр. 434, изд. 1728 г.

⁵³⁵ - Св. Григор. богослов. Слов. на св. Пасху; твор. ч. 4, стр. 173. Москва, 1844 г.

⁵³⁶ - Св. Васил. велик. Нравств. правил. 21: твор. ч. 3, стр. 391. Москва, 1846 г.

⁵³⁷ - Св. Златоуст. Слов. 3 о священстве: христ. чтен. 1831 г. ч. 42, стр. 12. Снес. св. Ирин. Прот. ерес. кн. 5, гл. 2: воскр. чтен. год. 21, стр. 21–22. Киев, 1857–1858 г.

⁵³⁸ - Бл. Августин. Бесед. 26 на еванг. Иоанна: твор. т. 3, ч. 2, стр. 361–362. Антверпен, 1700 г. В другом месте: «Справедливо говорят, что Крещение есть спасение, а Евхаристия жизнь. Ибо откуда мысль, что никто не может ни войти в царствие Божие, ни наследовать спасение и жизнь вечную, разве только чрез крещение и участие в трапезе Господней, если не из древнего и апостольского предания, содержимого Церковию Христовою? Об этом, как сказал я, свидетельствует и Писание. Ибо, что́ другое исповедуют

называющие крещение спасением, если не сказанное: спасе нас банею пакибытия (Тит. 3:5), и у Петра: егоже (Ноева ковчега) воображение ныне и нас спасает Крещение (1Пет. 3:21)? Что другое исповедуют и называющие таинство трапезы Господней жизнью, если не сказанное: Аз есмь хлеб животный, иже сшедый с небесе, и еще: хлеб, егоже Аз дам, плоть Моя есть, юже Аз дам за живот мира, и еще: аще не снете плоти Сына человеческого, ни пиете крове Его, живота не имате в себе (Ин. 6:51, 53)? Итак, когда есть столько и таких свидетельств божественных о том, что никто не должен надеяться ни на спасение, ни на жизнь вечную без Крещения и Причащения тела и крови Господней; то напрасно обещают их младенцам без крещения и причащения». Бл. Августин. О вмен. и прощ. грех. кн. 1, гл. 24: твор. т. 10, стр. 13. Антверпен, 1700 г.

⁵³⁹ - Св. Иустин. мучен. Апол. 1, гл. 85 и 87; христ. чтен. 1825 г. ч. 17, стр. 98–99. 101.

⁵⁴⁰ - Св. Григор. богосл. Надгр. слов. Горгония: твор. ч. 1, стр. 284. Москва, 1843 г.

⁵⁴¹ - Св. Златоуст. Письм. к Иннок. I: твор. т. 3, стр. 519. Париж, 1718 г.

⁵⁴² - Книг. жит. свят. М. апр. л. 11–12. Москва, 1856 г.

⁵⁴³ - Св. Григор. двоесл. Требник: твор. т. 3, стр. 237. Париж, 1705 г.

⁵⁴⁴ - Св. Григор. двоесл. Собеседов. о жизни итал. отц. и о безсмерт. души кн. 2, гл. 37 и кн. 4, гл. 35, стр. 149. 320. Казань, 1858 г.

⁵⁴⁵ - Св. Григор. двоесл. там же, кн. 3, гл. 36, стр. 244. Снес. Иоанн. диакон. Жизн. св. Григор. велик, чл. 23: твор. св. Григор. т. 4, стр. 34. Париж, 1705 г.

⁵⁴⁶ - Св. Амврос. медиол. Слов. на смерть брата: твор. т. 3, стр. 19. Базель, 1555 г.

⁵⁴⁷ - Рутеншток. Истор. церк. т. 3, стр. 252.

⁵⁴⁸ - Перрон. Богосл. чтен. т. 2, стр. 328–329.

⁵⁴⁹ - Св. Златоуст. Бесед. 18 на посл. 2 к коринфян. стр. 237. Москва, 1851 г.

⁵⁵⁰ - Св. Киприан. Слов. о падших: христ. чтен. 1847 г. ч. 2, стр. 190–191. Бл. Августин. Письм. к Вонифатию: твор. т. 2, стр. 200–201. Антверпен, 1700 г.

⁵⁵¹ - Св. Киприан. там же: – стр. 172. Бл. Августин. там же.

⁵⁵² - Служебн. л. 162 на обор. Киев, 1851 г. «Таже емлет и другия (св. хлеба) и творит такожде на едином коемждо».

⁵⁵³ - Служебн. л. 175 и на обор. Киев, 1851 г.

⁵⁵⁴ - Либерман. Урок. богосл. т. 4, ч. 1, стр. 405–406. Маинц, 1836 г.

⁵⁵⁵ - Положение это выдуманно на Западе в тринадцатом веке Бонавентурою и Фомою Аквинатом (оба †1274. г.), а всеми латинами принято на соборах: константском (засед. 13) и тридентском (засед. 21, прав. 3). Сущность его заключается в следующем: Надобно признавать за истину, что под каждым видом таинства присутствует весь Христос, только не одинаково. Под видом хлеба присутствует Его тело по силе таинства, а кровь *ex reali concomitantia*; равным образом, под видом вина присутствует кровь Его по силе таинства, а тело *ex reali concomitantia*, как душа и божество». Вследствие сего латинский священник, причащаясь св. крови (по чину литургии мозарабской), говорит: «тело и кровь Господа нашего Иисуса Христа да хранит душу мою в жизнь вечную, аминь», а причащаясь св. тела (по чину литургии лионской), произносит: «тело и кровь Господа нашего» и проч. Серединск. О богослуж. западн. церкв. ст. 4, стр. 124. 126, Спб. 1856 г.

⁵⁵⁶ - «Премудрость, – писал и латинянин Триций, – Премудрость, которой всякая мудрость человеческая должна уступить в разглагольствии о неотделимости живой крови от живого тела, особо упомянула о вкушении и особо о питии. В этом случае не следует рассуждать по началам человеческим, а надобно смотреть на волю Христову, которая установила не полу-трапезу, но присовокупила и питье». Иннокентий III, епископ римский (†1216 г.), также говорил, что «хотя и приемлется вместе с телом кровь под видом хлеба, а тело вместе с кровию под видом вина, однако ни кровь не пьется под видом хлеба, ни тело не вкушается под видом вина, ибо как

кровь не вкушается, ни тело не пиется, так и оба они не пьются под видом хлеба и не вкушаются под видом вина». А. Триц. Об исправл. республ. христ. кн. 4, гл. 19. Иннокент. III О тайн. литургии кн. 4, гл 11.

⁵⁵⁷ - Макарь. Прав.—догмат. богосл. т. 4, стр. 163. Спб. 1852 г.

⁵⁵⁸ - Причащение или в доме или в церкви, в олтаре или в храме, в пустыне и проч.

⁵⁵⁹ - Причащение во время явления св. Даров, или после литургии, или же спустя несколько дней, как бывает на литургии преждеосвященной и вообще с запасными Дарами.

⁵⁶⁰ - Причащение обоими видами вместе, как причащаются у нас миряне, или же тем и другим отдельно, как причащаются у нас же священнослужители.

⁵⁶¹ - Принятие св. Агнца на правую руку, поддерживаемую левою, прикосновение к сосуду платом, как бывает у нас между священнослужителями, причащение на одре, как бывает с больными, и проч.

⁵⁶² - Нельзя говорить, что здесь тропический образ речи, как бы сказано было: аще не снете тела Сына человеческого, живота не имате в себе... ядый Мое тело имать живот вечный, и проч., а в защищение сего указывать на то, что в той же главе евангелия от Иоанна несколько раз (ст. 48, 50, 51.) сказано об одном хлебе или плоти. Обетование о Евхаристии Спаситель изрек после того, как чудесно наплатил народ обыкновенным хлебом. Не естественно ли, посему, было Ему говорить в таком случае о животном хлебе, т. е. о теле своем, и его вкушению усвоить плоды бессмертия? Он и говорил так, имея в виду событие, занимавшее Его слушателей, свидетелей чудесного насыщения, пока не произошло между ними ропота и они не стали спрашивать: како может сей нам дати плоть свою ясти? Когда же настало время оставить прикровенный образ выражения, Спаситель начал прямо говорить о будущем таинстве, как оно есть, в обоих видах, и повторил свое, одно и то же, слово о нем в различных выражениях четыре раза. Затем, высказав, что и как нужно было по требованию обстоятельств, Он снова возвратился к прежнему образу

собеседования и тем объединил и закончил свою речь. Нельзя утверждать и того, что в речи сей, где говорится о плоти и крови Исккупителя, надобно разуместь вместо соединительной частицы и (καί, et) разделительную или (η, vel), как бы сказано было: аще не снете или не пиете и проч. На это также нет основания.

⁵⁶³ - Пийте от нея вси, сказал Господь уже по вечери (μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι: Лк. 22:20)? Так. Но следует ли отсюда, будто причащение под видом вина установил Он не как существенную часть таинства? Нет; ибо выражение: по вечери надобно относить к пасхальной собственно Вечери, за которою установлена Евхаристия, а не к евхаристической. Ядущим (εσθιόντων) же им и проч., говорит св. Матфей (Мф. 26:26), давая сим знать, что Спаситель приял хлеб, а потом и чашу и установил таинство нового завета под двумя видами по окончании вечери пасхальной.

⁵⁶⁴ - Так сказал Господь не тогда только, когда причастил апостолов под видом хлеба, но и тогда, когда причастил их под видом вина (1Кор. 11:25). И в литургиях свв. апостолов: Иакова, Марка и Петра слова эти отнесены к тому и другому виду таинства.

⁵⁶⁵ - «Почему не сказал: причастие? Потому, что хотел выразить нечто большее, показать совершенное единение. Ибо приобщаясь мы не только делаемся участниками и сообщниками, но и соединяемся со Христом. Как тело (Христово) соединено со Христом, так и мы чрез этот хлеб соединяемся с Ним». Св. Златоуст. Бесед. 24 на 1 посл. к коринфянам: ч. 2, стр. 29. Спб. 1858 г.

⁵⁶⁶ - Катихиз. римск. Тракт. о Евхарист. чл. 62. 63.

⁵⁶⁷ - Т. е. пока не приобретут они нужных сведений о Евхаристии, – не узнают, что в ней преподаются тело и кровь Спасителя, какие плоды приносит причащение ее, как должно почитать ее и с каким приготовлением приступать к ней. Наблюдение за успехами в сем возлагается у латин на родителей и приходских священников. Катихиз. римск. Тракт. о Евхарист. чл. 36. 63 и в предисловии.

⁵⁶⁸ - Св. Киприан. Слов. о падших: христ. чтен. 1847 г. ч. 2, стр. 172. 190–191. Постан. апост. кн 8, гл. 12. 13: твор. муж. апостол, врем. т. 1, стр. 403. 409. Амстердам, 1724 г. Бл. Августин. Письм. к Бонифатию: твор. т. 2, стр. 200–201. Антверпен, 1700 г. Бесед. 174 на текст. из апостола, чл. 7: твор. т. 5, ч. 1, стр. 580. Антверпен, 1700 г. Вменен. и прощ. грехов кн. 1, гл. 20, чл. 26–27: твор. т. 10, стр. 10. Антверпен, 1700 г. Геннад. масиллийск. О Церковн. догмат, гл. 22; прибавл. к 8 т. твор. бл. Августин. стр. 74. Антверпен, 1700 г. Иннокент. I Письм. к собор. милевитанскому: твор. бл. Августин. т. 2, стр. 487. Антверпен, 1700 г. Евагр. Церковн. истор. кн. 4, гл. 36, стр. 235–236. Спб. 1853 г.

⁵⁶⁹ - Мальдонат. О миропомаз. вопр. 2, стр. 115. Лион, 1614 г.

⁵⁷⁰ - Св. Григор. двоесл. твор. т. 3, стр. 73. Париж, 1705 г.

⁵⁷¹ - Библиот. св. отцев. т. 10, стр. 84. . Париж, 1854 г.

⁵⁷² - Алкуин. О бож. службах: там же, стр. 259. Балуз.

Примеч. на Регин. кн. 1, гл. 69. Париж, 1671 г. Иесс. амбиенск. Письм. о чин. Крещения. Валтер. аврелианск. Ручн. кн. церк. прав. всех. церкв. § 276.

⁵⁷³ - Собор. туропск. III прав. 19.

⁵⁷⁴ - Радольф. Слов. на день пасхи о необход. Евхаристии. Антверпен. 1576 г.

⁵⁷⁵ - Гугон. Викторин. О таинств. кн. 1, гл. 20; Бон. О литург. кн. 2, гл. 19, § 11.

⁵⁷⁶ - Одон. Постановл. соборн. гл. 3; Бон. О литургии. кн. 2, гл. 19, § 11.

⁵⁷⁷ - Бон. О литург. кн. 2, гл. 19, § 11.

⁵⁷⁸ - Свицер. Сокровищ. церк. т. 2, стр. 1138, Амстердам, 1682 г.

⁵⁷⁹ - Цвингл. Изъясн. 18 члена; соч. т. 1, стр. 34, Тигур, 1581 г.

⁵⁸⁰ - Госпиниан. Истор. таинств. кн. 2, гл. 2, стр. 51. Женева, 1681 г.

⁵⁸¹ - Бель Догмат.-нравств. богосл. т. 5, стр. 146. Париж, 1830 г.

⁵⁸² - Св. Киприан. Слов. о падших: христ. чтен. 1847 г. ч. 2, стр. 172. 190–191. Бл. Августин. Письм. к Вонифатию: твор. т. 2, стр. 200–201. Антверпен, 1700 г.

⁵⁸³ - Катихиз. римск. Тракт. о Евхарист. чл. 16. Собор. тридент. Засед. 13, прав. 1.

⁵⁸⁴ - Послан. вост. патр. о прав. Вер. л. 33. Москва, 1848 г.

⁵⁸⁵ - У латин дети не допускаются к Евхаристии до семилетнего возраста. Серединск. О богослуж. западн. Церкви, ст. 2, стр. 42. Спб. 1849 г,

⁵⁸⁶ - Бл. Августин. О вмен. и прощ. грехов. кн. 1, гл. 20; твор. т. 10, стр. 10–11. Антверпен, 1700 г. Снес. Прот. двух писем. Пелагия кн. 1, гл. 22: там же, стр. 284.

⁵⁸⁷ - Бл. Августин. О вмен. и прощ. грех. кн. 1, гл. 24: там же, стр. 13–14.

⁵⁸⁸ - Бл. Августин. Бесед. 174 на тексты из апостола: твор. т. 5, ч. 1, стр. 580. Антверпен, 1700 г.

⁵⁸⁹ - Бл. Августин. О вмен. и прощ. грехов. кн. 1, гл. 24: твор. т. 10, стр. 13. Антверпен, 1700 г. Посему, на соборе тридентском (засед. 21, гл. 4) латины неправду сказали, будто причащать детей древние не почитали необходимым для спасения их.

⁵⁹⁰ - Исповедь совершается у латин за перегородкою, в исповедальнях, явившихся у них не прежде шестнадцатого века, чтобы уменьшить в кающемся стыд, тогда как, чтобы возбудить омерзение ко греху, требуемое истинным покаянием, совесть грешника должна быть вполне обнажена на исповеди... Священники латинские не имеют власти разрешать от всех грехов, так что кающийся, исповедав грехи пред обыкновенным священником латинским, должен обращаться иногда к другим духовникам, имеющим от епископа римского право разрешать грехи тяжчайшие (*casus reservati*). Серединск. О богослуж. западн. церкв. ст. 1, стр. 7. Спб. 1849 г. Требник. латинск. стр. 86. Вильно, 1819 г.

⁵⁹¹ - Собор. тридентск. Засед. 14, гл. 8.

⁵⁹² - «Не сказал: если бы наказывали себя, или мучили себя (εἰ ἀκολαζόμεν ἑαυτοὺς, εἰ ἐτιμороυμεθα), но: если бы только захотели сознать грехи свои, сами себя, и осудить свои беззакония, то избавились бы от наказания (τιμωρία) и здесь (καὶ τῆς ἐνταυθα) и там... Не сказал: подвергаемся наказанию или мучению (κολαζόμεθα) или (τιμороυμεθα) но: наказуемся (παιδευομεθα). Ибо настоящее наказание есть более вразумление нежели осуждение, более врачевание, нежели мучение, более исправление, нежели воздаяние». Св. Златоуст. Бесед. 28 на 1 послан, к коринфянам: ч. 2, стр. 107. 108. Спб. 1858 г.

⁵⁹³ - Речь идет о тех, которые, уверовав во Иисуса Христа, не сподобились крещения, а между тем окончили жизнь свою мученически.

⁵⁹⁴ - Бл. Августин. О град. Бож. кн. 13, гл. 7: твор. т. 7, стр. 250. Антверпен, 1700 г.

⁵⁹⁵ - Бл. Августин. там же, гл. 4: – стр. 249.

⁵⁹⁶ - Бл. Августин. Ручн. книг. к Лаврентию, гл. 66: твор. т. 6, стр. 162. Антверпен, 1701 г.

⁵⁹⁷ - Тертуллиан. О покаян. гл. 9: хвор. ч. 2, стр. 96. Спб. 1849 г.

⁵⁹⁸ - Св. Киприан. Слово о падших: христ. чтен. 1847 г. ч. 2, стр. 195–196.

⁵⁹⁹ - Св. Амврос. медиол. О паден. девы, посвят. себя Богу: воскр. чтен. год. 18, стр. 461. Киев, 1854–1855 г.

⁶⁰⁰ - Бл. Августин. Бесед, 1 о пользе Покаяния, гл. 5: твор. т. 5, ч. 1, стр. 950. Антверпен, 1700 г.

⁶⁰¹ - Тертуллиан. О покаян. гл. 4: твор. ч. 2, стр. 85–86. Спб. 1849 г.

⁶⁰² - Св. Киприан. О падших: христ. чтен. 1847 г. ч. 2, стр. 199, 203. 204.

⁶⁰³ - Св. Амврос. медиол. О покаян. кн. 2, гл. 3, л. 20 на обор. Спб. 1778 г.

⁶⁰⁴ - Бл. Августин. Письм. к Бонифатию: твор. т. 2, стр. 504. Антверпен, 1700 г.

⁶⁰⁵ - Тертуллиан. О покаян. гл. 9; твор. ч. стр. 96–97, Спб. 1849 г.

⁶⁰⁶ - Св. Амврос. медиол. О покаян. кн. 2, гл. 5, л. 23. Спб. 1778 г.

⁶⁰⁷ - Св. Киприан. о падших: христ. чтен. на 1847 г. ч. 2, стр. 201–202.

⁶⁰⁸ - Св. Киприан. Слов. о падших: христ. чтен. 1847 г. ч. 2, стр. 195–196. 199. 290–201.

⁶⁰⁹ - Эту мысль св. Амвросий повторяет в другом месте так: «Бог обещал всем свою милость и священникам своим без всякого исключения дал власть отпущать грехи. Но токмо согрешивший много да умножит также свое покаяние: ибо большие преступления большими и слезами омываются». Св. Амврос. медиол. О покаян. кн. 1, гл. 3, л. 2 на обор. Спб. 1778 г.

⁶¹⁰ - Греки, говорят латины, согласно с нами признают необходимость удовлетворения правде Божией со стороны грешников. Кле Ручн. книг. истор. догмат. христ. т. 2, стр. 266. Литтих, 1850 г.

⁶¹¹ - П. Иерем. Ответ. лютеранам: христ. чтен. 1842 г. ч. 1, стр. 244–245.

⁶¹² - А с разрешения его и прочими епископами и священниками. Пинарт. Нов. тракт, об индульгенц. и юбилее, стр. 10. 190. 192 и проч. Париж, 1852 г.

⁶¹³ - Как прешедших уже в обители небесные, так и живущих еще на земле. Перрон. Богосл. чтен. т. 2, стр. 407. Брюссель, 1848 г.

⁶¹⁴ - Пинарт. там же, стр. 1–10. Индульгенции у латин двух родов: полные или общие и неполные или частные. Индульгенция неполная снимает с грешника только известную часть наказания (напр. на сорок дней, на год, на десять лет и проч.), а полная – все, какое только должен понести он для удовлетворения правде Божией за грехи свои. Иначе разделяют латины индульгенции свои на временные, имеющие силу свою в течение определенного срока (напр. семи лет); всегдашние, даваемые без назначения времени, в продолжении которого должны они иметь свою силу; местные, даваемые известным

местам (церквам, монастырям, олтарям, и проч.); предметные, усвояемые известным вещам, могущим переноситься с одного места на другое (медалям, четкам, крестам и проч.), и личные, даваемые или одному лицу или многим (обществам, братствам и проч.). Выше всех этих индульгенций – индульгенция юбилейная, в важных только случаях с особенною торжественностью даваемая епископом римским всем христианам, находящимся в иерархической от него зависимости. Она – двух родов: обыкновенная и чрезвычайная. Первая выдумана в 1300 г. Вонифатием VIII, который повелел давать ее каждый раз по прошествии ста лет: но Климент VI сократил (1350 г.) этот срок, повелев давать такую индульгенцию чрез каждые пятьдесят лет, а Павел II постановил (1470 г.), чтобы с 1475 года давали ее чрез двадцать пять лет. Всеобщая индульгенция чрезвычайная назначается только в случаях особенной важности, каковы: избрание нового папы, прекращение общественной язвы и проч. В первый раз назначил такую индульгенцию Лев X (в 1518 г.) для поляков, чтобы склонить их к союзу против турков, а по случаю избрания в папу такую же индульгенцию назначил в первый раз Сикст V (в 1588 г.), по примеру которого каждый почти епископ римский, при возведении своем в достоинство сие, назначает индульгенцию чрезвычайную, которая продолжается обыкновенно пятнадцать дней. Пинарт. там же, стр. 15, 16, 301. 303. 304.

⁶¹⁵ - Мосгейм. Истор. церк. т. 2, стр. 137, изд. 1776 г.

⁶¹⁶ - Иннокент. Начерт. церк. истор. отд. I, стр. 429. Москва, 1842 г.

⁶¹⁷ - Белларм. Прен. прот. соврем. еретик. т. 3, стр. 654. Прага, 1721 г.

⁶¹⁸ - Иннокент. Начерт. церк. истор. отд. 2, стр. 143. Москва, 1842 г.

⁶¹⁹ - Первую индульгенцию и притом полную по поводу крестовых походов дал епископ римский Урбан II на соборе клермонском. Кле Ручн. книг. истор. догмат. христ. т. 2, стр. 271–272. Литтих, 1850 г.

⁶²⁰ - Давались индульгенции землям, городам, за дела общественные, каковы: устройство мостов, и проч. Флер. Истор. церк. т. 5, стр. XV. Париж, 1844 г. Миерцвинск. Небывал. разсужд. о происхожд., возрастан. и плодах. индульгенций. Вильно, 1841 г.

⁶²¹ - Бароний откровенно сознается, что еще в одиннадцатом веке небо всегда отверсто было для богатых. Барон. Летопис. церк. под 1055 г.

⁶²² - Т. е. от строгого поста, от телесных изнурений, от самоумерщвления, от продолжительных и частых молитв, от странствования на поклонение св. мощам и других дел благочестия христианского.

⁶²³ - Латеранский (IV) собор (1215 г.) воспретил откупаться от эпитимий каким бы то ни было образом. Берж. Словар. богословск. под словом Penitensiers.

⁶²⁴ - Собор. тридент. Засед. 25, декрет, об индульгенциях.

⁶²⁵ - За чтение напр. молитв, называемых корунками, розариями и проч., которые любопытный может видеть в Новом. тракт. об индульгенциях, соч. Пинарта. Париж, 1852 г.

⁶²⁶ - Муравьев. Римск. письм. ч. 1, стр. 127. Спб. 1847 г. Серединск. О богослуж. западн. церкви ст. 2, стр. 23. 60. 61. 64. 78. Спб. 1849 г. Ст. 4, стр. 194. 201. 212. 258. 278. Спб. 1856 г.

⁶²⁷ - Такого же рода жезлы, с соединенною с ними папскою благодатию разрешения от удовлетворения правде Божией, есть и в других местах, наприм. в кармелитском монастыре, в местечке Бердичеве киевской, и в белыницком костеле могилевской губернии. А. Востоков. Записк. об отнош. римск. церкв. к друг. христ. церквам, ч. 2, стр. 303. Спб. 1857 г.

⁶²⁸ - Муравьев. Римск. письм. ч. 1, стр. 135–136. Спб. 1847 г.

⁶²⁹ - Муравьев. там же, стр. 127–128.

⁶³⁰ - Перрон. Богосл. чтен. т. 2, стр. 401. 402. Брюссель, 1848 г.

⁶³¹ - Св. Амврос. медиоланск. О покаян. кн. 1, гл. 2 и 7, л. 2 и 6 на обор. и 7. Спб. 1778 г. Св. Златоуст. Слов. 3 о священстве, стр. 59–60. Спб. 1836 г. Св. Кирилл. александр. Толкован. на еванг. Иоанна, твор. т. 4, стр. 1101. Париж, 1638 г.

Бл. Августин. О град Бож. кн. 20, гл. 2, чл. 2: твор. т. 7, стр. 443. Антверпен, 1700 г.

⁶³² - VI вселенск. собор. прав. 102: книг. правил, стр. 107. Спб. 1843 г. Снес. I вселенск. собор. прав. 12. Собор. анкирск. прав. 5, Собор. карфагенск. прав. 52, св. Васил. велик. прав. 3: там же, стр. 33–34. 126–127. 187. 290–291. Спб. 1843 г.

⁶³³ - Кле Ручн. кн. истор. догмат. христ. т. 2, стр. 268–270. Литтих, 1850 г.

⁶³⁴ - Св. Златоуст. Слов. 2 о священстве: христ. чтен. 1831 г. ч. 41, стр. 122–123. Снес. Бесед. 4 на 2 послан. к коринфянам, стр. 66. Москва, 1851 г.

⁶³⁵ - Тертуллиан. Послан. к мученикам, гл. 1; твор. ч. 2, стр. 194. Спб, 1847 г. Св. Киприан. Слово о падших; христ. чтен. 1847 г. ч. 2, стр. 179.

⁶³⁶ - Перв. вселенск. собор. прав. 12, Собор. анкир. прав. 5. 21, Собор. лаодик. прав. 9: книг. правил, стр. 33–34. 126–127. 131, 152. Спб. 1843 г.

⁶³⁷ - «Павел утвердил и любовь (к беззаконнику коринфскому), когда увидел исправление, и причину представил, да не многою скорбью пожерт будет таковой, обремененный чрезмерностью наказания». Св. Григор. богослов. Слов. на свят. свет. явлен. Господних: твор. ч. 3, стр. 269. Москва, 1844 г.

⁶³⁸ - Св. Киприан. Слов. о падших: христ. чтен. 1847 г. ч. 2, стр. 194–195.

⁶³⁹ - Перв. вселенск. собор. прав. 12: книг. прав, стр. 33–34. Спб. 1843 г.

⁶⁴⁰ - Собор. анкир. прав. 5. 16: там же, стр. 126–127. 129–130. Снес. св. Григор. нисск. прав. 4. 5: там же, стр. 337–341. Св. Киприан. Письм. к Антониану: твор. стр. 149–150. Венеция, 1728 г. Св. Златоуст. Бесед. 14 на 2 посл. к коринфянам, стр. 323–327. Москва, 1843 г. Св. Григор. богослов. Слов. на свят. свет. явлен. Господних: твор. ч. 3, стр. 270. Москва, 1844 г.

⁶⁴¹ - Собор. анкирск. прав. 5: книг. правил, стр. 126–127. Спб. 1843 г. Перв. вселенск. собор. прав. 12: там же, стр. 33–34.

⁶⁴² - Перв. вселенск. собор. прав. 13: там же, стр. 34. Снес. Дионис. александр. Письм. к Фабию: Евсев. Церк. истор. кн. 6, гл. 44, стр. 393–394. Спб. 1848 г. Св. Киприан. Письм. к клиру: твор. стр 57–58. Венеция, 1728 г. Собор. арелат. I прав. 14. Собор. аврелианск. II прав. 3. 12. Собор. толедск. I прав. 18, и другие.

⁶⁴³ - Св. Григор. нисск. прав. 5: книг. правил. стр. 341. Спб. 1843 г. Собор. аравзик. I прав. 3. Собор. епаонск. прав. 4. Собор. анкир. прав. 6: книг. правил. стр. 127. Спб. 1843 г. прав. 76. 78.

⁶⁴⁴ - Перрон. Богословск. чтен. т. 2, стр. 405. Брюссель, 1848 г.

⁶⁴⁵ - Либерман. Урок. богосл. Т. 5, стр. 196. Маинц, 1836 г.

⁶⁴⁶ - Сокровищница эта (thesaurus Ecclesiasticus или thesaurus meritorum) выдумана на Западе в тринадцатом веке (в 1230 г.) францисканцем Александром Галенским. Впрочем, сей учил о ней, только предполагая бытие ее и назначение, а решительно стали проповедывать о ней писатели того же века Алберт великий и Фома Аквинат. В следующем (XIV) веке буллою Климента VI учение о сокровищнице сей возведено уже на степень догмата. Кле Ручн. книг. истор. догмат. христ. т. 2, стр. 272. Литтих, 1850 г.

⁶⁴⁷ - Таким образом, обычай первенствующей Церкви оказывать снисхождение (indulgentiam dare) кающимся совершенно искажен. Вместо того, чтобы только смягчать эпитимии, сокращать время отлучения от св. тайн, он преобразован в средство заменять собою дела благочестия христианского.

⁶⁴⁸ - Иннокент. III письм. 326.

⁶⁴⁹ - В то самое время, как латины выдумали сокровищницу сверхдолжных дел, два единоверца их, Дуранд и Франциск Майрон, справедливо говорили против нее; но слова их не принесли, в сожалению, никакой пользы. Беллармин. Прен. прот. современ. еретик, т. 3, стр. 649. Прага, 1721 г.

⁶⁵⁰ - Тем богопротивнее говорить, что заслуги святых входят в сокровищницу в качестве *adminiculi* или *simuli*, чтобы от них

была бóльшая честь и слава заслугам Христовым (Перрон. Богосл. чтен. т. 2, стр. 407. Брюссель, 1848 г.). Как будто звезды могут увеличить свет солнечный!

⁶⁵¹ - Собор. карфагенск. прав. 128: книг. правил. стр. 217. Спб. 1843 г.

⁶⁵² - Собор. карфаг. прав. 129: там же, стр. 218.

⁶⁵³ - Собор. карфаг. прав. 130: там же, стр. 219.

⁶⁵⁴ - Св. Киприан. Слов. о падших: христ. чтен. 1847 г. ч. 2, стр. 182.

⁶⁵⁵ - Св. Амврос. медиол. О падения деви, посвят. себя Богу, ст. 8: воскр. чтен. год. 18, стр. 462. Киев, 1854–1855 г.

⁶⁵⁶ - Катихиз. римск. ч. 2, гл. 5, чл. 61.

⁶⁵⁷ - Св. Васил. велик. Бесед. на Пс. 48: твор. ч. 1, стр. 358. 359 и след. Москва, 1845 г. Посему напрасно, чтобы отстоять противную мысль, защитники индульгенций стараются различать в каждом добром деле святых силу заслуги (meriti) и силу удовлетворения (satisfactionis) и затем утверждать, что как заслуги, они служат в пользу только виновнику их (стяжевая ему жизнь вечную), а как удовлетворения – не только ему (удовлетворяя правде Божией за его грехи), но и (если их более, нежели сколько потребно для сего удовлетворения) другим людям (Беллармин. Прен. прот. соврем. еретик. т. 3, стр. 649–652. Прага, 1721 г.). Какую бы силу ни имели добрые дела святых, сами по себе они, как плод их собственного подвижничества, вспомоществуемого благодатию (Гал. 5:22), суть только доказательство их жизни по вере и плоды им вверенного таланта благодати, след. личное достояние самых виновников их (Рим. 2:6, 7; Ефес. 6:8); а что касается других людей, то дела эти служат для них прямою укоризною в неправом образе их жизни (Прем. 5:1–13). Не говорим уже, что при указанном различении силы в делах святых остается не решенным, как могут быть у людей дела удовлетворения правде Божией за других, когда они не в состоянии удовлетворить ей и за самих себя; как могут быть у них хотя бы и такого рода дела сверхдолжные, когда каждый из них, исполнив все повеленное ему, должен почитать себя рабом

неключимым (Лк. 17:10), и как такие дела могут пользоваться грешникам, когда каждый из них, обратившись от всех беззаконий своих, яже сотворил, сам должен сохранить все заповеди Господни, и сотворить суд и правду и милость, чтобы жизнь пожить и не умереть (Иезек. 18, 21).

⁶⁵⁸ - Св. Киприан. Письм. к Корнилию: твор. стр. 206. Венеция, 1728 г. Ориген. Увещан. к мученичеству: твор. т. 1, стр. 293. Париж, 1733 г. Бесед. 26 на кн. Числ и Бесед. 16 на кн. Иисус. Навина: твор. т. 2, стр. 373. 374. . Париж, 1733 г. Св. Васил. велик. Бесед. на 40 мучеников: твор. ч. 4, стр. 307. Москва, 1846 г. Св. Григор. богослов. Слов. в похв. и утеш. матери: твор. ч. 2, стр. 103. Москва, 1843 г. Св. Амврос. медиол. Толков. на еванг. от Луки, кн. 8: твор. ч. 2, л. 145, изд. 1516 г. Св. Златоуст. Слов. 8 прот. иудеев: слов. т. 3, стр. 666. Спб. 1850 г. Бл. Иероним. Письм. о смерт. Блесиллы: твор. т. 4, ч. 2, стр. 59. Париж, 1706 г. Бл. Августин. Слов. 285 и 332: воскр. чтен. год. 9, стр. 67. 68. Киев, 1845 г. О крещен, кн. 7, гл. 1: твор. т. 9, стр. 125. Антверпен. 1700 г. Св. Лев. велик. Слов. 3: твор. т. 1, стр. 54. Лион, 1700 г.

⁶⁵⁹ - Добмайер. Систем. латинск. богослов. т. 7, стр. 372, изд. 1819 г.

⁶⁶⁰ - Такова напр. была Екатерина генуезская.

⁶⁶¹ - Либерман. Урок. богослов. т. 5, стр. 216. Майнц, 1836 г.

⁶⁶² - Смотр. выше § 187.

⁶⁶³ - «Как бы ни преподавались они» (таинства), – оговариваются при сем латины. Как будто можно преподавать таинства еще как-нибудь иначе, а не как таинства!.. «Христос, – говорят еще латины, – даровавший Церкви власть усвоить другим заслуги Его чрез таинства, даровал ей власть делать это чрез ключи». Как будто ключи суть нечто различное от власти вязать и решить (Богослов. обличит. т. 1, стр. 277)! А если различное; то латины с намерением упускают из виду, что в объясняемом тексте (1Кор. 4:1) не упоминается о них.

⁶⁶⁴ - «В этих словах, как весьма общих, содержится учение о служении примирения, которое усвоется и чрез проповедь, и чрез таинства, и вне таинств», – говорят латины; – но это вне и

остается у них недоказанным и не может быть доказано. Смotr. выше § 187.

⁶⁶⁵ - Богослов. облич. т. 1, §§ 84–95. Казань, 1859 г.

⁶⁶⁶ - Перрон. Богослов. чтен. т. 2, стр. 402. Брюссель, 1848 г.

⁶⁶⁷ - Смotr. выше § 189. «Никто из кающихся соответственно греху своему не должен отчаиваться в милосердии Божиим, как бы ни был велик грех его. В самом же покаянии, когда его приносит грешник, виновный в таком грехе, за который следовало бы отсечь его от тела Христова, надобно обращать внимание не столько на продолжительность его, сколько на степень сокрушения грешника; ибо сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничижит (Пс. 50:19). Но так как сокрушение чужого сердца большею частию не известно другому и не открывается другим ни чрез слово, ни чрез другие какие-нибудь знаки, но бывает пред Тем, к кому говорится: воздыхание мое от тебе не утаися (Пс. 37:10); то предстоятели Церкви справедливо назначают время на покаяние, чтобы удовлетворить чрез это Церкви, в которой отпускаются грехи и вне которой не отпускаются они». Бл. Августин. Ручн. книг. к Лаврентию, гл. 4–5: твор. т. 6, стр. 161–162. Антверпен, 1701 г.

⁶⁶⁸ - И очищающею (*purgantem*), говорит Добмайер, а какую именно Церковь разумеет он под сим именем, не известно. Если он хочет сказать о христианах, заключенных им в чистилище; то должен припомнить, что действительность индульгенций по отношению к таковым зависит, как сам он говорит, с одной стороны, от усердия приносящих за них безкровную жертву, а с другой – от обнаруженного на земле усердия их самих, и наконец – от милости (*benepiacito*) Бога и Христа.

⁶⁶⁹ - Добмайер. Систем. богослов, т. 7, стр. 374–375, изд. 1819 г.

⁶⁷⁰ - Флер. Истор. церк. т. 5, стр. xv–xvi. Париж, 1844 г.

⁶⁷¹ - Смotr. выше стр. 325, примеч. 1.

⁶⁷² - Чит. Чет-Минеи.

⁶⁷³ - Пинарт. Нов. тракт. об индульг. и юбил. стр. 28. Париж, 1852 г.

⁶⁷⁴ - Св. Киприан: «Ихже люблю, говорит Господь, обличаю и наказую (Апок. 3:19). Так священнику Божию не должно обольщать никого излишнею снисходительностью, а должно заботиться о спасительных врачевствах. Неразумен тот врач, который боязливую рукою прикасается к опухшим ранам и позволяет распространяться внутри скрытому яду. Нужно рассечь рану и открыть, и, очистив ее от гнилых соков, употребить решительное врачевство. Пусть нетерпеливый больной от боли кричит, вопиет и жалуется, после, по выздоровлении, он будет благодарить». Св. Златоуст: «Скажи, кто оказывает милость находящемуся в горячке или безумии! тот ли, кто полагает его на одр, связывает, удерживает его от вредной для него пищи и питья, или тот, кто позволяет ему напиться вина, оставляет его на воле, дозволяя делать все, что делают здоровые? Но последний, под видом человеколюбия, не растравляет ли болезнь, а напротив первый не врачует ли оную? Также должно рассуждать и о нравственных болезнях. Долг человеколюбия требует не во всем угождать больным и не потворствовать неуместным их желаниям». Св. Киприан. Слов. о падших: христ. чтен. 1847 г. ч. 2, стр. 178–179. Св. Златоуст. Бесед. 14 на 2 послан. к коринфянам, стр. 198–199. Москва, 1851 г.

⁶⁷⁵ - Флер. Истор. церк. т. 5, стр. xv–xvi. Париж, 1844 г.

⁶⁷⁶ - Говорим так в духе латин. Смotr. ниже §205 .

⁶⁷⁷ - Штапф. Нравств. богослов. т. 1, §§ 74–76, изд. 1846 г.

⁶⁷⁸ - «Кто успокаивает грешника льстивою снисходительностью, – писал в свое время св. Киприан, – тот раздувает пламя греха, не подавляет преступления, а питает его. Излишняя снисходительность не дает мира, а уничтожает его, не содействует к общению (с Церковью), а полагает препятствие ко спасению. Это – искушение диавола, стоящее гонения; хитрый враг чрез него усиливается вконец погубить падших тайным отступлением, направляя все к тому, чтобы прекратить сетование, утишить скорбь, изгладить из памяти грех, подавить воздыхания, остановить слезы, не дать умиловить тяжко оскорбленного Господа долгим и полным покаянием, тогда как написано: помяни (убо), откуда спал еси, и

первая дела сотвори (Апок. 2:5)... Кто по неразумию считает себя вправе поспешно отпускать грехи всякому и таким образом дерзает лишать силы заповеди Божии, тот не только не приносит пользы падшим, а вредит им. Это значит призывать гнев Божий; и извращать порядок вместо того, чтобы умолять милосердие Божие, презрев Господа, выставлять свою важность». Св. Киприан. Слов. о падших: христ. чтен. 1847 г. ч. 2, стр. 178. 181. 182. 183.

⁶⁷⁹ - Собор. тридент. Засед. 24, прав. 9. Латины не знают, по божественному ли праву, или же по самочинию воспрещен у них брак для духовенства приходского. Одни из них (напр. Иоанн Мажор, Клихтовей) думают – по божественному, а другие (напр. Ф. Аквинат, Кайетан, Сотус) говорят, что это случилось по воле епископов римских, которые побуждены были к тому политическими причинами (Беллармин. Прен. прот. соврем. еретик, т. 2, стр. 167, чл. 2–3. Прага, 1721 г.). Те же из латин (наприм. Костер и Пиггий), которые усиленно старались отстоять законность безбрачной жизни духовенства приходского, позволяли себе говорить, что священник живущий с блудницею, грешит легче, нежели как грешил бы он, если бы вел жизнь брачную (Турретин. Богослов. обличит. ч. 3, стр. 276. Женева, 1685 г.).

⁶⁸⁰ - Прав. апостол. 5. 26: книг, правил, стр. 10. 13. Спб. 1843 г.

⁶⁸¹ - Так, один из соборов толедских (300 г.) повелевает низводить иподиакона на степень чтеца, если он вступит в брак по смерти жены (собор. толедск. прав. 2); а из других соборов западных, бывших в конце третьего и в начале четвертого, века, видно, что там требовалось, от священнослужителей строгое воздержание, без расторжения брака их, а развод требовался от них только в случае бесчестного поведения их жен (Собор. ельвир. (305 г.) прав. 65.

⁶⁸² - Таковы были: гностики (св. Епифан. О ереси 3: твор. т. 1, стр. 63. Кельн, 1683 г.), Сатурнин, Василид (св. Ирин. Прот. ерес. кн. 1, гл. 24; Твор. стр. 100. Париж, 1710 г. Климент, александр. Стромат. кн. 3: твор. стр. 426 и след. Париж, 1741 г.), энкратиты (св. Ирин. Прот. ерес. кн. 1, гл. 28: стр. 106–107.

Евсев. Церк. истор. кн. 4, гл. 29, стр. 249. Спб. 1848 г.), манихеи (бл. Августин. О нравах. манихеев, гл. 10: твор. т. 1, стр. 538. Антверпен, 1700 г.) и другие (бл. Августин. О ерес. прискиллианитов: твор. т. 8, стр. 17. Антверпен, 1700 г. Сократ. Церк. истор. кн. 2, гл. 43, стр. 243. Спб. 1850 г.). Все эти лжеучители производили брак от диавола.

⁶⁸³ - Апост. прав. 5. 51: книг. правил, стр. 10. 19. Спб. 1843 г.

⁶⁸⁴ - Евсев. Церк. истор. кн. 4, гл. 23, стр. 233. Спб. 1848 г.

⁶⁸⁵ - Анкирск. собор. прав. 10: книг. правил. стр. 128. Спб. 1843 г. На этом соборе позволено было даже рукоположенному во диакона вступить в брак, если он при самом рукоположении объявит епископу, что не может вести безбрачной жизни. Известно также, как Дионисий, епископ коринфский, убеждал кносского епископа Пинита, чтобы не налагал тяжкого ига безбрачия на всех служащих Церкви. Евсев. Церк. истор. кн. 4, гл. 23, стр. 233. Спб. 1848 г.

⁶⁸⁶ - По всей вероятности, западные: ибо пред сим на Западе собор елвирский (305 г.) постановил правило о безбрачии священнослужителей, в том числе и иподиаконов. Собор. елвирск. прав. 33.

⁶⁸⁷ - Перв. всел. собор. прав. 3: книг. правил. стр. Спб. 1843 г. Сократ. Церк. истор. кн. 1, гл. 11, стр. 65–66. Спб. 1850 г. Созом. Церк. истор. кн. 1, гл. 23, стр. 73–74. Спб. 1851 г.

⁶⁸⁸ - Собор. гангрск. прав. 4: книг. правил. стр. 137. Спб. 1843 г. Правило это состоялось против епископа севастиийского Евстафия, который приказывал уклоняться, как от греха, от благословения и общения с священником женатым, хотя бы он вступил в брак по закону, быв еще мирянином. Сократ. Церк. истор. кн. 2, гл. 43, стр. 212. Спб. 1850 г.

⁶⁸⁹ - Собор. гангрск. там же. Св. Григор. богосл. Слов. на св. крещение: твор. ч. 3, стр. 298. Москва, 1844 г.

⁶⁹⁰ - Сириц. Письм. к еписк. Гимерию: твор. св. Льва велик. т. 2, стр. 64–65. Лион, 1700 г. Иннокент. I Письм. к еписк. Екзуперию и Письм. к еписк. Виктрицию: там же, стр. 45. 53. Собор. тавринск. (397 г) прав. 8. Собор карфагенск. V прав. 4 и

81: книг. правил. стр. 174. 200. Спб. 1843 г. Св. Лев. велик. (†461 г.) Письм. к еписк. Рустику: твор. т. 1, стр. 207. Лион, 1706 г.

⁶⁹¹ - Св. Лев. велик. Письм. к еписк. Анастасию: там же, стр. 223. Собор. венец. (465 г.) прав. 2. Собор. аврелиан. III (538 г.) прав. 1.

⁶⁹² - Собор. трулльск. прав. 6 и 13: книг. правил. стр. 68. 71–72. Слб. 1843 г. Из последнего правила видно, что отцы трулльского собора имели в виду именно незаконное требование римской церкви, чтобы удостоиваемые рукоположения во священника или диакона в приходы не сообщались после того с своими женами.

⁶⁹³ - Иоанн VII (†707 г.) и Адриан I (†794 г.) принимали их наравне с правилами прочих вселенских соборов. Так, последний называл 83 правило упомянутого собора утверждением православной Веры (*testificationem orthodoxae fidei*: Калист. О брак. клир. стр. 329. Франкфурт, 1653 г.), а к патриарху Тарасию вообще писал: «святый шестый собор приемлю со всеми его правилами» (А. Натал. Истор. церк. т. 10, стр. 477, изд. 1787 г.). В декрете Грациана (разд. 16, гл. 4. 5 и 7) правила трулльского собора также приводятся, как правила вселенские.

⁶⁹⁴ - Пап. Захар. Письм. 1 к архиеп. маинцск. Бонифатию.

⁶⁹⁵ - Собор. римск. (743 г.) прав. 1. 2. Собор. аугсбургск. (952 г.) прав. 1. 11. 16. 17. 19. Барон. Летоп. церк. под 1119 г.

⁶⁹⁶ - Барон. там же, под 1059 г.

⁶⁹⁷ - А. Наталис. Истор. церк. т. 7, стр. 499. 504, изд. 1787 г.

⁶⁹⁸ - Собор. римск. (888 г.) прав. 10.

⁶⁹⁹ - П. Дамиан. Письм. к Куниберту, еписк. тавринскому.

⁷⁰⁰ - А. Наталис. Истор. церк. т. 7, стр. 500, изд. 1787 г.

⁷⁰¹ - А. Наталис. там же.

⁷⁰² - А. Наталис. там же, т. 13, стр. 45, изд. 1788 г.

⁷⁰³ - Ламберт. шафнабургск. Истор. германск. под 1074 г.

⁷⁰⁴ - Мариан. шотланд. Летоп. под 1075 г. Барон. Летоп. под 1075 г. Валтер. Ручн. книг. церковн. прав. всех. церкв. § 212. Волония, 1842 г.

⁷⁰⁵ - Беллармин. Прен. прот. совр. ерет. т. 2, стр. 172. Прага, 1721 г. Библиот. для чтен. т. 32, ч. 2, отд. III, стр. 185–186. Спб. 1839 г.

⁷⁰⁶ - Так, когда на первом из них объявлено было, чтобы духовенство или оставило жен своих, или отказалось от служения церкви, священники бросились на архиепископа своего Сигфрида и едва не убили его. Барон. Летоп. церк. под 1075 г.

⁷⁰⁷ - А. Наталис. Истор. церк. т. 13, стр. 49, изд. 1788 г.

⁷⁰⁸ - Собор. лондонск. (1102 г.) прав. 4. 5. 6. Собор. латеранск. I (1123 г.) прав. 3. Собор. латеранск. II (1139 г.) прав. 6. Собор. реймск. (1148 г.) прав. 3.

⁷⁰⁹ - Так, когда Петр, кардинал капуанский, лишавший сана женатых священников польских, начал делать это с священниками чешскими, то едва не был убит ими во время литургии. Барон. Летоп. церк. под 1197 г.

⁷¹⁰ - Браков их теперь не расторгли.

⁷¹¹ - Собор. лондонск. (1125 г.) прав. 13. Собор. латеранск. II (1139 г.) прав. 7. Собор. реймск. (1148 г.) прав. 3. Собор. латеранск. III прав. 11.

⁷¹² - Палатин. Жизн. Пия, в конце.

⁷¹³ - Собор. тридент. Засед. 34, прав. 9. поскольку же узаконение и тридентского собора незаконно; то на Западе нашлись потом люди, смело возвысившие голос против него. Так, в прошедшую половину текущего столетия в Фрейбургской академии открыто преподавались уроки о незаконности сей, а в 1828 году подана была и просьба об уничтожении безбрачия духовных (*de abolitione coelibatus Ecclesiastici*). Подобным образом, около тринадцати лет назад, в некоторых местах южной Германии также высказана была открытая жалоба на безбрачие духовенства латинского. Но все это осталось без важных последствий.

⁷¹⁴ - Перрон. Богосл. чтен. т. 2, стр. 445–446. Брюссель, 1848 г.

⁷¹⁵ - Хотя бы в текстах сих и повелевал св. апостол, чтобы Тимофей и Тит, епископы, не возводили на степень священника

и диакона второбрачных, но только имевших одну жену, — однобрачных; из того, что он выражается: быти (εἶναι), да бывають (εστῶσαν) и есть (εστί), а не: были или бывали, прямо следует, что для посвящаемых во священники и диаконы, а тем паче в иподиаконы, безбрачное состояние не необходимо, но что таковые могут вести и брачную жизнь. Если же св. апостол высказал желание, чтобы безбрачные и вдовицы пребыли, якоже и он (1Кор. 7:8), в безбрачном состоянии; то и сим он не внушил мысли о необходимости безбрачия для духовенства приходского: ибо, высказав такое желание, он присовокупил: аще ли не удержатся, да посягают: лучше бо есть жениться, нежели разжизаться (ст. 9), а прежде сего заметил: кийждо свое дарование имать от Бога, ов убо сице, ов же сице (ст. 7).

⁷¹⁶ - Смотр. ниже § 201.

⁷¹⁷ - Оба они и детей имели. Климент. александр. Стромат. кн. 3: твор. стр. 436. Париж, 1641 г. Евсев. Церк. истор. кн. 3, гл. 29 и 31, стр. 162. 165. Спб. 1848 г.

⁷¹⁸ - Св. Ирин. Прот. ерес. кн. 1, гл. 13, чл. 5: твор. стр. 63. Париж, 1710 г.

⁷¹⁹ - Св. Поликарп. смирнск. Послан. к филиппийц., стр. 22: Беверег. Примеч. на 5 прав. св. апостолов.

⁷²⁰ - Понт. Жизн. св. Киприана: твор. св. Кипр. стр. 6. Венеция, 1728 г.

⁷²¹ - Св. Киприан. Письм. к клиру и народу: тайнее, стр. 111.

⁷²² - Калдон. Нисьм. к св. Киприану: там же, стр. 67.

⁷²³ - Латины утверждают, что диаконы и священники, о которых говорят древние, как о женатых, не жили с своими женами после рукоположения (Паг. Критик. на летоп. церк. Барония стр. 232. Антверпен, 1705 г.); но в защиту сей мысли они не приводят и не могут привести твердого основания. Напротив, из повествования напр. св. Иринея о некотором диаконе видно, что он жил с своею женою и после рукоположения, и что сего никто не почитал делом преступным. То же самое видно и из повествования св. Киприана о священнике карфагенском Новате. Св. Ирин. Прот. ерес. кн. 1,

гл. 13: твор. стр. 63. Париж, 1710 г. Св. Киприан. Письм. к Корнилию; твор. стр. 143–144. Венеция, 1728 г.

⁷²⁴ - «Как будет честна женитьба (Евр. 13:4), если она служит нам препятствием к добродетели? Возможно, очень возможно имеющим жен быть добродетельными, если пожелают. Каким образом? Если они, имея жен, будут якоже не имущий, если не будут радоваться стяжаниям, если будут только пользоваться миром, как не пользующиеся (1Кор. 7:29–31). Если же некоторые находили в браке препятствие к добродетели, то пусть они знают, что не брак служит препятствием, а воля, злоупотребляющая браком, подобно как не вино производит пьянство, но злая воля и неумеренное его употребление. Пользуйся браком умеренно, и ты будешь первым в царствии небесном и удостоишься всех благ». Св. Златоуст. Бесед. 7 на Послан. к евреям, стр. 137. Спб. 1859 г.

⁷²⁵ - Церковь православная так и поступает (Требник, л. 268 на обор. и 269. Киев, 1851 г.); а основание для сего и в 1Кор. 7:5 и в прав. 13 собор. трулльского (книг. правил. стр. 71–72. Спб. 1843 г.).

⁷²⁶ - «Многие из монахов, благочестиво отличившись в пустыне постом и воздержанием, подобно возсиявшему светилу соделались славными; но волею или неволею возведенные на степень священства, сблизившись с миром, погубили те добродетели, какие приобрели с великим трудом, усилием и потом; пришедши послужить другим, сами пали, предавшись страсти чревоугодия и сребролюбия, даже впали в блуд, а напоследок мечем отсеки свои члены, умерли сугубою смертью, разумею смерть душевную и телесную». Пр. Нил. синайск. Письм. кн. 4, п. 1: твор. ч. 3, стр. 402. Москва, 1859 г.

⁷²⁷ - «Апостол много рассуждает о сем предмете и в других посланиях, когда рассуждает о подчиненности как слуг господам, так и подначальных начальникам. А чрез сие желает он показать, что Христос ввел свои законы не для ниспровержения общего гражданского устройства, но для исправления и улучшения оногo... И желая внушить, что заповедь его простирается не на одних мирских людей, но на всех, и на священников и на монахов, (он) объявляет о том

наперед, говоря так: всяка душа властем предержащим да повинуется. Хотя б ты был апостол, хотя бы евангелист, хотя бы пророк, хотя бы другой кто, повинуйся. Подчинение власти не подрывает благочестия». Св. Иоан. Златоуст. Бесед. 23 на Послан. к римлянам, стр. 552. 553. Москва, 1855 г.

⁷²⁸ - Богосл. облич. т. 1, § 84–85. Казань, 1859 г.

⁷²⁹ - Бл. Иероним. Прот. Иовиниана, кн. 1: твор. т. 4, ч. 2, стр. 167. Париж, 1706 г.

⁷³⁰ - Евсев. Церк. истор. кн. 3, гл. 30, стр. 163. Спб. 1848 г.

⁷³¹ - Евсев. там же, стр. 164.

⁷³² - Св. Игнат. богонос. Послан. к филадельф. стр. 147. Казань, 1855 г. Св. Амврос. медиол. твор. 2, л. 225 на обор., изд. 1516 г.

⁷³³ - Климент александрийский. «Воздержен тот, кто сдерживает стремления, противные здравому смыслу, или владеет собою (κατέχων αὐτόν)... Всяк подвизаясь, от всех воздержится (1Кор. 9:25), не удаляясь от всего, но умеренно пользуясь, чем разсудит». Св. Златоуст. «Воздержным называем мы того, кто, будучи удручаем какою-нибудь похотию, побеждает ее». Климент. александр. Стромат. кн. 2 и 3: твор. стр. 395. 469. Париж, 1641 г. Св. Златоуст. Письм. к Олимпиаде 2: воскр. чтен. год, 12, стр. 13. Киев, 1848–1849 г.

⁷³⁴ - «(Когда говорит апостол: подобает епископу быть воздержительну, то) разумеет здесь не постящегося только, но воздерживающегося от всякой страсти, обнаруживаемой языком, и рукою, и бесстыдным взором: ибо в том и состоит воздержание, чтобы не предаваться никакой страсти». Св. Златоуст. Бесед. 2 на посл. к Титу, стр. 24–25. Спб. 1859 г.

⁷³⁵ - Собор. анкирск. прав. 10. Собор. неокесар. прав. 1. I всел. собор. прав. 3. Собор. трулльск. прав. 6 и 48. Беллармин. Прен. прот. соврем. еретик. т. 2, стр. 169, чл. 12, 13. Прага, 1721 г.

⁷³⁶ - Собор. анкирск. прав. 10: книг. правил. стр. 128. Спб. 1843 г.

⁷³⁷ - Собор. неокесар. прав. 1: там же, стр. 133.

⁷³⁸ - Апост. прав. 26: там же, стр. 13.

- ⁷³⁹ - Собор. трулльск. прав. 6: там же, стр. 68.
- ⁷⁴⁰ - Собор. трулльск. прав. 48: там же, стр. 88.
- ⁷⁴¹ - Собор. никейск. I прав. 3: там же, стр. 30.
- ⁷⁴² - Собор. тридент. Засед. 14, прав. 1.
- ⁷⁴³ - Катихиз. римск. стр. 496. Освящение елея для таинства Елеосвящения совершается епископами латинскими в великий четверток посредством заклинания и молитвы. Серединск. О богослуж. западн. церкв. ст. 4, стр. 142. Спб. 1856 г.
- ⁷⁴⁴ - Ориген. Бесед. 2 на книг. Левит: твор. т. 2, стр. 191. Париж, 1733 г. Св. Златоуст. Слов. 3 о священстве: христ. чтен. 1831 г. ч. 42, стр. 14.
- ⁷⁴⁵ - Собор. тридент. Засед. 1, прав. 4.
- ⁷⁴⁶ - В древности, как и ныне бывает в православной Церкви, больные исповедывались пред Елеосвящением. Св. Григор. двоеслов. твор. т. 3, ч. 1, стр. 536. 540: Париж, 1705 г.
- ⁷⁴⁷ - Ориген. Бесед. 2 на книг. Левит: твор. т. 2, стр. 191. Париж, 1733 г.
- ⁷⁴⁸ - Св. Златоуст. Слов. 3 о священстве: христ. чтен. 1831 г. ч. 42, стр. 14. Ныне учителя латинские соглашаются с тем, что и священники могут освящать елеи для таинственного помазания больных. Перрон. Богосл. чтен. т. 2, стр. 418. Брюссель, 1848 г.
- ⁷⁴⁹ - Аркуд. О соглас. восточн. церкв. с западн. в соверш. семи таинств, стр. 464 и след. Париж, 1672 г. По тому же самому священник латинский, пришедши освятить больного Елеем, начинает с того, что возбуждает в нем надежду жизни вечной, потом, священнодействуя, молится об истреблении в нем всякой дьявольской силы, а уходя, оставляет при нем святую воду и крест, для укрепления его в предсмертных мучениях. Серединск. О богослуж. западн. церкв. ст. 4, стр. 141–142. Спб. 1856 г.
- ⁷⁵⁰ - Вольф. Символич. соч. латин, стр. 64. Геттинген, 1835 г.
- ⁷⁵¹ - Мабильон. Летопис. ордена бенедиктинск. предуведомл. на век. 1, чл. 98.
- ⁷⁵² - Шардон. Истор. Елеосвящения: Ламин. Полн. курс. богослов. т. 20, стр. 762.

⁷⁵³ - Аркуд. О соглас. восточн. Церкв. с западн. в соверш. 7 таин. стр. 465. Париж, 1672 г.

⁷⁵⁴ - Фейер. в богослов. догматическ., ссылаясь на собор. тридентский; а другие из латин, хотя одинаково учат о благодати Елеосвящения, но слова: молитва веры спасет болящего изъясняют об исцелении только тела, а слова: воздвигнет его Господь, и еще грехи сотворил есть, отпустятся ему об уврачевании души и об уничтожении останков, грехов. Арнуд. О соглас. восточн. церкв. с западн. в соверш. 7 таин. стр. 464, Париж, 1672 г.

⁷⁵⁵ - Смолтр. письма латинских писателей, напр., Цицерона.

⁷⁵⁶ - Ασθενεία – значит немощь тела, какоπαθεία – скорбь души.

⁷⁵⁷ - Мертвые воскрешайте, – νεκρούς εγείρετε (Мф. 10:8); мертвии встают, – νεκροί εγείρονται (Мф. 11:5); Бог мертвые возставляет, – Θεός νεκρούς εγείρει (Деян. 26:8); Христос воста, – ηγερθη, – за оправдание наше (Рим. 4:25); аще Христос не воста, – εγυηερται (1Кор. 15:13,14,15,16,17); πως εγείρονται οι νεκροί, – како востанут мертвии (1Кор. 15:35)? σπείρεται εν φθора, σπείρεται εν αφθαρσία (ст. 42); σπείρεται εν ατιμία, σπείρεται εν δοξη. σπείρεται εν ασθενεία (в немощи), σπείρεται εν δυναμει (ст. 43), и проч. и проч.

⁷⁵⁸ - Вера твоя спасе тя, – η πίστις σου σεσωκε σε (Лк. 7:50); благодатию есте спасени, – τη χαρίτι εστε σεσωσμενοι (Еф. 2:8); иже всем человеком хочет спастися, – ος παντας ανθρωπους θελεε σωθηναι (1Тим. 2:4. слич. 4:16).

⁷⁵⁹ - Вера твоя спасе тя, – η πίστις σου σεσωκε σε (Мф. 9:22. слич. Мк. 10:52. Лк. 17:19); Господи спаси ны; погибаем, – Κυριε, σωσον απολλυμεθα (Мф. 8:25. слич. 14:30; 27:40, 42, 49).

⁷⁶⁰ - Постан. апост. кн. 8, гл. 29: твор. муж. апост. врем. т. 1, стр. 416. Амстердам 1724 г.

⁷⁶¹ - Св. Кирилл., александр. О поклонен. в духе и истине: твор. т. 1, стр. 211. Париж, 1638 г.

⁷⁶² - Св. Григор. двоеслов. Требник: твор. т. 3, ч. 1, стр. 235–237, Париж, 1705 г.

⁷⁶³ - Бл. Августин, твор. т. 5, ч. 2, стр. 309. Антверпен, 1700 г. «(Латины) говорят, что не должно совершать Елеосвящения над болящим, а только над умирающими, так как оно отпускает грехи, дабы кто-нибудь, оживши, снова не начал грешить. О безумие! Брат Божий говорит: молитва веры спасет болящего и воздвигнет его Господь, а латины говорят, – что он умрет. Смотри, ведь зависящее (слово) всегда относится к речению последующему; – аще грехи сотворил есть, отпустятся ему, – очевидно, чтобы исцелился и восстал. Это показывает и Спаситель, сказавший расслабленному: отпускаются тебе греси твои. Востани и ходи. И: се здоров еси: кому не согрешай, да не горше ти что будет (Ин. 5:14). А они умствуют вопреки Спасителю и Его апостолам, и говорят, что (елей) нужно преподавать не тем, которые могут восстать, а умирающим. Священное Евангелие говорит: мазаху маслом многи недужныя, и исцелеваху (Мк. 6:13); а, они говорят, что его нужно преподавать не для того, чтобы (больные) исцелились, но чтобы были неизлечимыми и умирали». Бл. Симеон. солунск. Разговор. о св. священнод. и таинств. церковных, гл. 250: писан. св. отцов и учит. церковн., относящ. к истолкован. правосл. богослужения, ч. 2) стр. 365–366. Спб. 1856 г.

⁷⁶⁴ - Собор. тридент. Засед. 14, прав. 2.

⁷⁶⁵ - В таком значении употребляются упомянутые слова в Мф. 10:8. Ин. 4: 46. Деян. 9:37.

⁷⁶⁶ - Вольф . Символич. книг. латин, стр. 64. Гетниген, 1835 г.

⁷⁶⁷ - Смотр. на стр. 374 прим. 1 и текст, к которой. оно относится.

⁷⁶⁸ - Смотр. выше § 208.

⁷⁶⁹ - Шардон. Истор. Елеосвящения. Ламин. Полн. курс. богослов, т. 20, стр. 761–763. Валтер. Ручн. книг. церк. прав. всех. церкв. § 319.

⁷⁷⁰ - Смотр. выше § 208.

⁷⁷¹ - Перрон. Богословск. чтен. т. 2, стр. 420. Брюссель, 1848 г.

⁷⁷² - По одним из латин это locus, а по другим status (Либерман. Урок. богосл. т. 5, стр. 430. Майнц, 1836 г. Перрон. Богосл. чтен. т. 1, стр. 331. Брюссель, 1848 г.); но Церковь православная ни места, ни состояния, третьего или среднего между небом и адом или геенною, в котором грешники удовлетворяли бы правде Божией терпением мучений, не допускает. Прав. исповед. ч. 1, отв. на вопр. 64. 67. 68.

⁷⁷³ - Либерман. и Перрон, там же. На души, находящиеся в чистилище, общество так называемых погребателей (bessamorti) еженедельно собирает в Италии пожертвования. Серединск. О богослужен. западн. церкви ст. 3, стр. 24. Спб. 1849 г.

⁷⁷⁴ - Ориген. Бесед. 28 на книг. Исход, чл. 2. 3: твор. т. 2, стр. 384–385. Париж, 1733 г. Ориген думал, что после настоящей жизни есть только наказания очистительные, и что посему не только нечестивые люди, но и диавол и аггелы его спасутся, после того как очищены будут ими. Ориген. Бесед. 6 на книг. Исход: твор. т. 2, стр. 148. Париж, 1733 г. Бесед. 16 на пр. Иеремию, гл. 6 и Бесед. 15 и 24 на еванг. Луки: твор. т. 3, стр. 232. 948. 961. Париж, 1740 г.

⁷⁷⁵ - Прав. исповед. отв. на вопр. 66, стр. 54.

⁷⁷⁶ - «Временным наказаниям подвергаются одни в настоящей только жизни, а другие по смерти, иные же и теперь и тогда, но до наступления страшного суда». Бл. Августин. О град. Божиим, кн. 1, гл. 13: твор. т. 7, стр. 479. Антверпен, 1700 г.

⁷⁷⁷ - Вот его слова: «Под огнем, о котором говорит апостол, надобно разуметь такой огонь, чрез который пройдут оба, то есть и назидующий на сем основании (на Христе) злато, серебро и камение честное, и назидующий дрова, сено и тростие (1Кор. 3:12). Ибо, сказав это, апостол присовокупил: кождо дело, якоже есть, огонь искусит. И егоже аще дело пребудет, еже назда, мзду приимет, и егоже дело сгорит, отщетится, сам же спасется, такоже якоже огнем (1Кор. 3:13–15). Следовательно, огонь искусит дело не одного какого-нибудь из сих наздателей, но обоих. Огонь же сей есть испытание скорби, о котором ясно написано: сосуды скудельничи искушает печь: и искушение

человеческо в помышлении его (Сир. 27:5). Сей огонь, по слову апостола, имеет место в настоящей жизни; ибо коснется обоих верующих, и того, который мыслит, яже суть Божия, како угодити Господеву (1Кор. 7:32), то есть назидает на основании – Христе золото, серебро, камение честное, и того, который мыслит, яже суть мира, како угодити жене (1Кор. 7:33), то есть назидает на том же основании дрова, сено, тростие... Не невероятно, что нечто подобное будет и после настоящей жизни; но будет ли это действительно, заподлинно неизвестно» (бл. Августин. Ручн. книг. к Лаврентию: твор. т. 6, стр. 163. Антверпен, 1701 г.).

«Говорят, что по смерти сего тела в продолжение того времени, когда по воскресении тел наступит последний день осуждения и воздаяния, души усопших претерпевают огонь, которого не должны чувствовать те, кои не имели таких нравов и страстей в сей жизни, чтобы их дрова, сено и тростие истреблены были, другие же, которые вынесли с собою из нее наздания сего рода, должны чувствовать его или только там, или и здесь и там, или только здесь, чтобы там мирское, хотя простительное, не нашло сожигающего огня преходящей скорби. Сего я не отвергаю; ибо, может быть, и правду говорят таковые» (бл. Августин. О град. Бож. кн. 21, гл. 26: твор. 7, стр. 490. Антверпен, 1700 г.). Кроме сего, бл. Августин учил, что за пределами настоящей жизни невозможно исправиться в жизни, и что после нее нет никакого среднего места ни для кого. Бл. Августин. Письм. к Македонию: твор. т. 2, стр. 406–411. Антверпен, 1700 г. О вменен. и прощ. грехов: твор. т. 10, стр. 20. Антверпен, 1700 г.

⁷⁷⁸ - Кесар. арелатск. Бесед. на гл. 3 перв. послан. к коринф : твор. бл. Августина т. 5, ч. 2, стр. 129–131. Антверпен, 1700 г.

⁷⁷⁹ - Св. Григор. двоеслов. Собеседов. о жизни италийск. отцев. и о бессмерт. души стр. 339–340). Казань, 1858 г.

⁷⁸⁰ - Иннокент. Начерт. церк. истор. отд. 2, стр. 87. Москва, 1842 г.

⁷⁸¹ - Таков, напр. рассказ (девятого века) о пилигриме, на пути из Иерусалима видевшем на море между Фессалоникою и Сицилиею пламя, выходящее из земли, и слышавшем притом вопли усопших из чистилища (Пейдеккер. Церк. лексик. под

словом: Fedfeuer). Таковы же рассказы, помещенные в Religiosa grammatica , в статье о чистилище.

⁷⁸² - Беллармин. Прен. прот. соврем. еретик. т. 2, стр. 366. Прага, 1721 г.

⁷⁸³ - Григор. де-валенц. Примеч. на соч. Ф. Аквината, т. 4, дисп. 2, вопр. 1, чл. 1, в конце.

⁷⁸⁴ - В лоне отцев, говорили учителя римские, находились все ветхозаветные праведники до вознесения Спасителя на небо, так что и Пресвятая Дева Богородица, если бы умерла прежде Иисуса Христа, не узрела бы Бога, но дожидалась бы в лоне отцев, когда Иисус Христос отверзет дверь царствия небесного, заключенную грехом. Со времени вознесения Спасителя праведники сии, говорят латины, выведены Им из лона отцев и вселены в обители небесные: оттого ныне оно пусто, или даже вовсе не существует... Находясь в нем, праведники, укрепляемые блаженною надеждою на свое освобождение, не чувствовали никакой скорби, обитали спокойно. Катихиз. римск. част. 1, стр. 49. Бекан. Схоласт. богосл. т. 1, тракт. о блаженстве, гл. 1. 9. 12, и о первородн. грехе, гл. 9. 10. Григор. де-валенц. Примеч. на соч. Ф. Аквината, т. 4, дисп. 2, вопр. 1, чл. 1. Беллармин. Прен. прот. соврем. еретик, т. 2, стр. 366. Прага, 1721 г.

⁷⁸⁵ - Лоно детей выше чистилища, так что огонь последнего не доходит до него (Беллармин. там же, стр. 366, чл. 14). Дети, находящиеся в нем, навсегда будут удалены от лицемерия Божия, впрочем – говорят одни из латан – не будут чувствовать скорби от того, что лишены царствия небесного (Бекан. Схоласт. богосл. т. 1, тракт. о первородн. грех. гл. 9), а по словам других латин – будут испытывать внутреннюю некую скорбь от того (Григор. де-валенц. Примеч. на соч. Ф. Аквината, т. 2, дисп. 6, вопр. 17, чл. 4).

⁷⁸⁶ - Беллармин. Прен. прот. соврем. еретик, т. 2, стр. 325. 366. Прага, 1721 г. Григор. де-валенц. Примеч. на соч. Ф. Аквината, т. 4 дисп. 2, вопр. 1. Чистилище заключено для умирающих во грехе смертном. Костер. Ручн. кн. о чистилище.

⁷⁸⁷ - Беллармин. там же, стр. 366, чл. 9. Вечным наказанием одного осуждения мучатся дети, умершие некрещенными; временное наказание одного осуждения было долею ветхозаветных праведников; вечное наказание осуждения и чувства есть наказание для находящихся в аде; временное же наказание осуждения и чувства предназначено для находящихся в чистилище. Беллармин. там же.

⁷⁸⁸ - Фома Аквинат. Сущност. христ. Вер. кн. 4, разд. 30, вопр. 1, чл. 2; а по мнению Бонавертуры, наказания сии не тягчае всякого наказания, но величайшее наказание чистилища тягчае величайшего наказания настоящей жизни, хотя иное наказание его легче какого-нибудь наказания, бывающего в сей жизни.

⁷⁸⁹ - Истор. флорент. собор. стр. 56. Москва, 1847 г.

⁷⁹⁰ - Собор. тридент. Засед. 25.

⁷⁹¹ - Перрон. Богословск. чтен. т. 2, стр. 532. Брюссель, 1848 г.

⁷⁹² - Либерман. Урок. богослов. т. 5, стр. 433–435. Маинц, 1836 г. Есть и другие места Свящ. Писания, в которых писатели латинские усиливаются указать учение о чистилище (Тов. 4:17. 1Цар. 31:13. 2Царств. 1:12, 3:35. Пс. 37:2, 65:12. Иса. 4:4, 9:18. Мих. 7:8–9; Зах. 9:11. Мал. 3:3. 1Кор. 15:29. Мф. 5:22, 25, 26. Лк. 12:58, 59. 16:9. 23:42. Деян. 2:24. Флп. 2:10; Либерман. там же. Беллармин. Прен. прот. соврем. еретик. т. 2, стр. 329–331. 337–341); но другие из латинских же писателей сознаются и доказывают, что и в этих местах нет сего учения (А. Наталис. Истор. церк. т. 8, стр 510–522, изд. 1787 г.). Указывают они и на Мф. 12:31–32; но здесь говорится собственно о том, что в воскресение мертвых некоторым людям оказано будет милосердие в том, что они не будут посланы в огонь вечный. Бл. Августин. О град. Бож. кн. 21, гл. 24: твор. т. 7, стр. 485. 486. Антверпен, 1700 г.

⁷⁹³ - Истину сего невольно сознают латины. Посему, чтобы сообщить означенному рассуждению благовидность, утверждают, что павшим на брани воинам отпущена была вина, а не наказание. Но утверждать это значит исказить событие;

ибо Иуда послал принести жертву за грех и притом умерших: след. он уверен был именно в том, что им не была отпущена вина, а где в священном Писании грех означает одно временное наказание, которое должны понести люди для удовлетворения правде Божией, мы не знаем.

⁷⁹⁴ - Ημερα. Пред словом сим в подлиннике, стоит член η, который указывает на определенный день (2Тим. 1:12,18; 4:8), а во многих списках читается здесь: день Господень (ημερα Κυριου); день же Господень есть день пришествия Спасителя на страшный суд (2Петр. 3:10. 1Сол. 5:2,3. 2Кор. 1:14), имеющий открыться огнем (Дан. 7:10).

⁷⁹⁵ - Тертуллиан. Прот. Маркиона, гл. 6: твор. стр. 320. Венеция, 1701 г. Ориген. Бесед. 6 на кн. Исход. на. 14: твор. т. 2, стр. 148. Париж, 1733 г. Св. Иак. низиб. Письм. о вере: христ. чтен. 1839 г. ч. 4, стр. 291–293. Св. Васил. велик. Толков. на пр. Исаию: твор. ч. 2, стр. 29. 203. Москва, 1845 г. Св. Григор. богосл. Слов. 2: твор. ч. 1, стр. 14. Москва, 1851 г. Св. Амврос. медиол. Толков. на 1 посл. к коринфянам: твор. ч. 2, л. 196, изд. 1516 г. Св. Златоуст. (Слов. увещат. к Феодор. падшему: христ. чтен. 1844 г. ч. 1, стр. 414–415. Бесед. 9 на 1 посл. к коринфянам: ч. 1, стр. 156–160. Спб. 1858 г. Бл. Иероним. Прот. Иовиниана: твор. т. 4, ч. 2, стр. 214–216. Париж, 1706 г. Бл. Феодорит. Изъясн. псалм. 7: твор. 2, стр. 43–44. Москва, 1856 г. Толков. на 1 посл. к коринфянам: твор. т. 3, стр. 133. Париж, 1642 г. Св. Кирилл, александр. Слов. на исход. души: христ. чтен. 1841 г. ч. 1, стр. 213–214.

⁷⁹⁶ - По первому из указанных толкований должно положить, что у св. апостола а) золото, серебро и камень честное означают чистое, светлое и драгоценное (одним словом – правое), а дрова, сено и тростие – бесплодное, малоценное и шаткое (короче – неправое) учение Веры; б) слова: день явит указывают на такое время, которое подобно огню, обнаруживающему удобосгораемость и неудобосгораемость предметов, покажет, право или неправо учение того или другого человека; в) слова: огонь искусит дают знать о Духе Святом (Деян. 2:34), при содействии которого Церковь распознает истинное учение от ложного; г) слова: якоже огнем указывают на

скорбь, причиняемую лжеучителям обличениями Церкви, которые, подобно огню, жгут их (Пс. 65:10), а – д) под словом спасется должно подразумевать «если покается», подобно как и под словами: предати такового сатане во измождение плоти, да дух спасется в день Господа нашего Иисуса Христа (1Кор. 5:5) разумеется также «если покается». Второе из указанных толкований требует разуместь – а) под златом, серебром и камением честным – добрые дела христиан, совершаемые мыслию, словом и делом; б) под дровами, сеном и тростием – грехи их, содеваемые также мыслию, словом и делом; в) под днем, иже явит, – последний день мира, имеющий открыться огнем (Дан. 7:10); г) под огнем, искушающим дело каждого, каково оно, – правосудие Божие (Пс. 67:3), а – д) слова: спасется, такожде якоже огнем значат – не: «получит спасение огнем»; но: «останется цел» (Деян. 2:40), не уничтожится, продолжит бытие. Посему, в объясняемой речи св. апостола, по первому толкованию св. отцев и писателей Церкви, содержится следующее учение: «Если кто из учителей, утверждаясь на вере во Иисуса Христа (1Кор. 3:10,11. Снес. Мф. 16:16–18), будет преподавать православное учение или неправославное; то пусть знает, что достоинство учения какого бы то ни было учителя откроется со временем. Ревность Духа Святого и обсуждение верных сынов Церкви покажут, право ли оно, или неправо, и если окажется оно правым, то преподающий его получит воздаяние от Бога и похвалу от Церкви, а если неправым, то будет отринуто, но преподающий его пребудет членом Церкви, если только, после строгого и тяжкого обличения с ее стороны, раскается в своей неправде». По другому же толкованию св. отцев и писателей Церкви, св. апостол научает в объясняемой речи следующему: «Если кто из христиан, при вере во Иисуса Христа, будет умом, словом и делом творить дела добродетели или греха, то пусть знает, что достоинство дел каждого обнаружится в последний день суда, имеющий открыться огнем правосудия божественного и показать, каково дело каждого, доброе или худое: и если чье дело, по окончании обнаружения сего судом Божиим, останется не осужденным, то таковой получит царствие небесное, а если

достойным осуждения, то он предан будет огню вечного мучения».

⁷⁹⁷ - Беллармин. Прен. прот. совр. еретик. т. 2, стр. 357–358. Прага 1721 г.

⁷⁹⁸ - Бл. Августин. Ручн. книг. к Лаврентию: твор. 6, стр. 163. Антверпен, 1701 г.

⁷⁹⁹ - Беллармин. Прен. прот. совр. еретик, т. 2, стр. 336. Прага, 1721 г.

⁸⁰⁰ - «Во время жизни на земле люди могут сделаться праведными, но после смерти они не могут уже делать добрых дел... Живые из боязни смерти могут делать добрые дела; но усопшие не в состоянии присовокупить что-нибудь к тому, что однажды вынесут с собою из жизни... И любовь, и ненависть, и соревнование, вообще все, что только могли они стяжать во времени, оканчивается с приходом смерти, так что нет возможности ни делать что-нибудь правое, ни грешить, ни делать добро, ни совершать зло». Бл. Иероним. Толков. на Екклесиаст: твор. т. 2, стр. 763. 764. Париж, 1699 г.

⁸⁰¹ - «Теперь делай, что только можешь, и подвизайся; ибо когда снидешь во ад, не можешь покаяться. Подобное сему предписывает и Спаситель: делайте, дондеже день есть: приидет ночь, егда никтоже может делати» (Ин. 9:4). Бл. Иероним. там же, – стр. 767.

⁸⁰² - «Соблюдай заповеди, прежде тебе данные, да излиют на тебя дождь свой облака; ибо где бы ты ни приготовил себе место и будущее жилище, на юге ли или на севере, там и останешься, когда умрешь». Бл. Иероним. там же, – стр. 778.

⁸⁰³ - «Не сказал (Спаситель): когда Я не могу делать, но: когда никтоже может делати, то есть, когда не будет уже ни веры, ни трудов, ни покаяния». Св. Златоуст. Бесед. 56 на еванг. Иоанна: ч. 2, стр. 271. Спб. 1855 г.

⁸⁰⁴ - Беллармин. Прен. прот. соврем. ерет. т. 2, стр. 342–345. Прага, 1721 г. Коллет. Тракт. о чистилище: Ламин. Полн. курс. богослов. т. 18, стр. 281–285. Зелон. Соглас. свящ. Писан. отцев. и собор. перв. 5 век. с учен. римск. церкв. стр. 175–194, Париж, 1842 г.

⁸⁰⁵ - Август. кразер. О апостол. и древн. литург. восточн. Церкв. стр. 37, изд. 1768 г. Она издана была епископом Ланданом в Антверпене, в 1585 году, под заглавием: *Divinum sacrificium s. apostoli Petri*; а видеть ее можно в больш. библиот. св. отцев: т. 2, стр. 41. Лион, 1677 г.

⁸⁰⁶ - Она употреблялась в Медиолане. Св. Амвросию приписывает ее Валафрид Страбон (О предмет. церковн. гл. 22: больш. библиот. отц. т. 15); но другие усвояют ее св. ап. Варнаве (Иосиф. Вицеком. О обряд. литург. кн. 1, гл. 22). Ее издавали несколько раз (в 1560, 1594, 1640 и 1712 гг.).

⁸⁰⁷ - Употребляясь в Галлии, известна была в нескольких экземплярах, сходных между собою по составу, но разнившихся некоторыми молитвами. Составление ее приписывают Иларию пиктавийскому, Виконию, епископу кастелланскому, Музею, священнику масилийскому, и Сидонию. Три экземпляра ее изданы, были в Париже, 1685 г.

⁸⁰⁸ - Мозарабами (от *mixt-arabes*, смешанные с арабами) называли испанцев. Составление испанской литургии приписывается Исидору испанийскому. Барон. Летоп. церк. под 1063 г.

⁸⁰⁹ - Постан. апост. кн. 8, гл. 41: твор. муж. апост. врем. т. 1, стр. 423. Амстердам, 1724 г.

⁸¹⁰ - «О покое и оставлении души раба твоего, имярек, на месте светле, отонудуже отбеже печаль, воздыхание, упокой Боже наш, и покой их, идеже присещает свет лица твоего... Боже духов, и всякия плоти, смерть поправый, и диавола упраздливый, и живот миру твоему даровавый: сам Господи, покой души усопших раб твоих, имярек, в месте светле, в месте злачне, в месте покое, отнюдуже отбеже болезнь, печаль и воздыхание». Служебн. л. 150 и 73 на обор. Киев. 1851 г.

⁸¹¹ - Серединск. О богослуж. западн. церкв. ст. 2, стр. 82–83. Спб. 1849 г.

⁸¹² - Св. Киприан. Письм. к клиру и народу фурнитанскому: твор. стр. 246–247. Венеция, 1728 г.

⁸¹³ - Карфаг. собор. прав. 50: книг. правил. стр. 186–187. Спб. 1843 г.

- 814 - Собор. карфаг. IV (399 г.) прав. 79.
- 815 - Собор. вазенск. (442) прав. 2.
- 816 - Собор. бракар. II (563 г.) прав. 16. 17. 21.
- 817 - Собор. кабиллон. II (813 г.) прав. 39.
- 818 - Собор. флорент. (1437–1438 г.) Засед. последн.
- 819 - Истор. флорент. собор. стр. 171–173. 184 и следд.

Сами же по себе святители восточные не признавали чистилища и надлежащим образом доказали латинам, почему не признают его. Там же, стр. 55–64.

- 820 - Смотр. выше § 117, III.
- 821 - Собор. латер. IV (1215 г.) прав. 66.
- 822 - Собор. тридентск. Засед. 6, прав. 30.
- 823 - Либерман. Урок. богосл. т. 5, стр. 435. Майнц, 1836 г.
- 824 - Тертулл. О единобрач. гл. 10: твор. стр. 393. Венеция, 1701 г.
- 825 - Тертулл. О венц. воинск. гл. 3: там же, стр. 104.
- 826 - Тертулл. там же, гл. 4: – стр. 104.
- 827 - Св. Киприан. Письм. к клир, и народ: фурнитанскому: твор. стр. 246–247. Венеция 1728 г.
- 828 - Арнов. Прот. язычник., кп. 4, гл. 18: библиот. древн. отцев. и писат. церк. т. 4, стр. 185. Венеция, 1768 г.
- 829 - Евсев. О жизни бл. царя Констант., кн. 4, гл. 71, стр. 282. Спб. 1850 г
- 830 - Бл. Феодорит. Церк. истор. кн. 5, гл. 36, стр. 369. Спб. 1852 г.
- 831 - Св. Епифан. О ерес. 55, гл. 8: твор. т. 1, стр. 912. Кельн, 1682 г.
- 832 - Св. Епифан. Излож. кафол. веры: христ. чтен. 1842 г. ч. 1, стр. 321.
- 833 - Св. Амврос. медиол. Письм. к Фаустину: воскресн. чт. год. 10, стр. 229. Киев, 1846–1847 г.
- 834 - Св. Амврос. медиол. О смерти брата: твор. ч. 3, л. 169 на обор. изд. 1516 г.

⁸³⁵ - Св. Амврос. медиол. Слов. на смерт. Валентиниана: твор. ч. 3, л. 45 на обор., изд. 1516 г.

⁸³⁶ - Павлин. польск. Письм. к Паммахию.

⁸³⁷ - Св. Афанас. велик. Слов. о усопших: св. Иоан. дамаск. Слов. о усопш. в вере (христ. чт. 1827 г. ч. 26, стр. 326. 327.).

⁸³⁸ - «Поминайте меня бедного в благоприятных ваших святых молитвах и во всех прошениях; ибо в суете в грехах провел я жизнь мою». Св. Ефрем. сир. Завещание: христ. чтен. 1827 г. ч. 27, стр. 279.

⁸³⁹ - «Вверим Богу и наши души и души тех, которые предварили нас в месте упокоения; потому что были на общем пути как бы готовее нас... Ты же, Владыко и Творец всяческих, а по преимуществу сего создания (Кесария)! Боже людей твоих, Отец и правитель, Господь жизни и смерти! Хранитель и благодетель душ наших, все благовременно творящий и предуготовляющий художническим Словом, как сам ведаешь, во глубине премудрости и мироправления! Приими ныне Кесария в начаток нашего отшествия. Хотя он последний из нас; однакоже, первым предаем его судьбам твоим, которыми все держится». Св. Григор. богосл. Слов. надгр. брат. Кесарию: твор. ч. 1, стр. 266. 267. Москва, 1851 г.

⁸⁴⁰ - «В маккавейских книгах читаем, что за усопших принесена была жертва. Но если бы и решительно нигде не читали мы сего в древних Писаниях, немаловажен авторитет вселенской Церкви, видимый в обычае, по которому в молитвах священника, возносимых ко Господу Богу при олтаре его, бывает в своем месте и поминовение усопших». Бл. Августин. О помин. усопш. гл. 1: твор. т. 6, стр. 377. Антверпен, 1701 г.

⁸⁴¹ - «Тем из умерших полезно, когда погребают их в церкви, которые не отягчены важными грехами: потому что родственники их каждодневно собираются в эти священные места, и, взирая на гробницы их, воспоминают об них и проливают молитвы за них ко Господу». Св. Григор. двоесл. Собесед. о жизн. итал. отцев. и о безсмерт. души кн. 4, гл. 50, стр. 357–358. Казань, 1858 г.

⁸⁴² - Св. Дионис. ареопаг. О церк. иерарх. гл. 7, стр. 226. Спб. 1855 г.

⁸⁴³ - Св. Епифан. О ерес. 55, гл. 7: твор, т. 1, стр. 911, Кельн, 1682 г.

⁸⁴⁴ - Св. Кирилл. иерусал. Тайнов. слов. 5: твор. стр. 374–375. Москва, 1855 г.

⁸⁴⁵ - Св. Златоуст. Бесед. 41 на перв. Послан. к коринфянам: ч. 2, стр. 397–398. Спб. 1858 г.

⁸⁴⁶ - Св. Златоуст. Бесед. 3 на посл. к филиппис. стр. Москва, 1844 г. В прочих местах, приводимых латинами в защиту учения о чистилище из творений св. Златоуста, читаем: «Кому–ж, скажешь ты (речь обращена к родителям, сетующим о смерти сына), оставить одежды, дома, рабов и поля? – Ему же, и притом с большею безопасностью, нежели при жизни его; для сего нет никаких препятствий. Ибо если варвары сожигают вместе с умершими их имущества, то тем паче ты должен отослать вместе с умершим принадлежащее ему имущество – только не для того, чтобы оно сделалось прахом, как у тех, но дабы умершего облекло в большую славу; если он отошел отселе грешным, разрешило его от грехов, если праведным, увеличило его награду и воздаяние... Не напрасно бывают приношения за умерших, не напрасно молитвы, не напрасно милостыни. Все это установил (Дух Святой), желая, чтобы мы приносили друг другу взаимную пользу. Ибо видишь, гот получает пользу чрез тебя, а ты получаешь пользу ради него. Ты истратил имущество, решившись сделать (другому) доброе дело, – и ты для него сделался виновником спасения, а он для тебя виновником милостыни. Не сомневайся, что это принесет благий плод. Не напрасно диакон возглашает: о иже о Христе усопших и: о иже памяти о них совершающих. Не диакон изрекает эти слова, но Дух Святой: разумею дарование (Его). А ты что говоришь? Жертва в руках (священнослужителей), и все предлежит уготованное; предстоят ангелы, архангелы; присутствует Сын Божий; все стоят с таким трепетом; те предстоят, возглашая среди общего молчания; и ты думаешь, что это бывает напрасно? В таком случае и все прочее напрасно; и приношения за Церковь, и за священный чин, и за

всех (христиан). Но, да не будет; все это совершается с верою. Для чего, думаешь ты, бывают приношения за мучеников и они призываются в этот час? Хотя они – мученики, хотя это – (приношения) за мучеников, но великая честь быть воспомнянутым в присутствии Господа, во время совершения такой смерти, страшной жертвы, неизреченных таинств. Как пред лицом сидящего царя всякий может испрашивать, чего хочет; когда же он встанет (с своего места), тогда, что бы ни говорил, будет говорить напрасно: так и здесь, пока предлежат таинства, то для всех величайшая честь – удостоиться поминовения. Ибо, смотри, здесь возвещается то страшное таинство, что Бог предал себя (в жертву) за вселенную. Вместе с этим тайнодействием благовремению воспоминаются и согрешившие. Подобно тому, как в то время, когда празднуются победы царей, прославляются и те, которые в то время находятся в узах; а когда пройдет это время, не успевший получить уже не получает ничего: точно так и здесь; это – время победного торжества. Ибо елижды бо аще, говорит (апостол), ясте хлеб сей, смерть Господню возвещаете (1Кор. 11:26). Не будем же приступать легкомысленно и думать, будто это совершается так, без цели. А вместе будем помянуть и мучеников, и притом с верою, что Господь не умер; а что Он был мертвым, то это – знак умерщвления смерти. Зная это, будем помнить, какие утешения мы можем доставить умершим, – вместо слез, вместо рыданий, вместо надгробных памятников, милостыни, молитвы, приношения, – дабы и им и нам сподобиться обетованных благ». Св. Златоуст. Бесед. 31 на еванг. Матфея: ч. 2, стр. 42–43. Москва, 1846 г. Бесед. 21 на Деян. апостольские: ч. 1, стр. 390–392. Спб. 1856 г.

⁸⁴⁷ - Св. Амврос. медиол. Слов. на смерт. Феодос. великого: твор. ч. 3, л. 49, изд. 1516 г.

⁸⁴⁸ - Бл. Иероним. Письм. к Паммахию: твор. т. 4, ч. 2, стр. 584. Париж, 1706 г.

⁸⁴⁹ - Павлин. польск. Письм. к Дельфину: библиот. св отцев. т 6, стр. 200. Лион, 1677. г.

⁸⁵⁰ - Бл. Августин. О помин. усопш. гл. 4. 5: твор. т. 6, стр. 379. Антверпен, 1701 г.

⁸⁵¹ - Бл. Августин. Бесед. 32 на слова апостола: воскр. чтен. год. 11, стр. 446. Киев, 1848–1849 г. В прочих местах: «Не должно сомневаться, что душа усопших, живших на земле благочестиво, чувствуют некоторую отраду, когда или приносится за них жертва Ходатая, или бывают милостыни в церкви. Но благотворения, бывающие за усопших, полезны только для тех, которые во время земной жизни заслужили, чтобы они могли быть им полезны по смерти. Посему, совершаемое в церкви по усопшим не противоречит слову апостольскому: вси бо предстанем судищу Христову (Рим. 14:10), да приимет кийждо яже с телом содела, или блага, или зла (2Кор. 5:10). Ибо каждый, живя в теле, заслужил и то, чтобы это было полезно ему. Не всем, говорю, полезно это. А что оно полезно не всем, причиною того служит различие жизни, какую кто проводил в теле. Именно, когда приносятся жертвы олтаря или милостыни за всех усопших в вере, тогда для весьма добрых они бывают благотворениями, в отношении к не весьма злым –умилостивлениями, а для весьма злых нет никакого от них вспомоществования... Внуши, Боже мой, Боже мой, внуши рабам твоим, братьям моим, сынам твоим, владыкам Моим, которым служу и словом и сердцем и писаниями, да, елижды аще чтут сие, воспоминают пред олтарем твоим о Монице, рабе твоей, и Патриции, супруге ее, чрез которых ввел Ты меня в жизнь сию непостижимым для меня образом. Да воспоминают в духе веры о родителях моих в сем преходящем свете и братьях моих, сущих о тебе, отце, у матери кафолической, и о согражданах моих в вечном Иерусалиме, да во исполнение требуемого ею от меня окажется ей (матера бл. Августина) молитвами многих бóльшая помощь, нежели какая происходит от молитв моих». Бл. Августин. Ручн. книг. к Лаврентию: твор. т. 6, стр. 174. Антверпен, 1701 г. Обозрен. своей жизни гл. 13, чл. 37: твор. т. 1, стр. 124. Антверпен, 1700 г.

⁸⁵² - Св. Афанас. вел. Толк. на св. Луки: твор. ч. 4, стр. 505. Москва, 1854 г.

⁸⁵³ - Св. Григор. двоесл. Собесед. о жизн. итал. отц. и о безсмерт. душ. кн. 4, гл. 55, стр. 362. Казань, 1858 г.

⁸⁵⁴ - Исидор. испал. О божеств. служб. кн. 1, гл. 18.

⁸⁵⁵ - Климент. александр. Стромат. книг. 7, стр. 719. Париж, 1641 г.

⁸⁵⁶ - «Господь крестит Духом Святым и огнем (Мф. 3:11): под именем огня разумея оживляющую и укрепляющую силу благодати и истребление грехов». Пр. Нил. Письм. аристократу евнуху: христ. чтен. 1811 г. ч. 1, стр. 25.

⁸⁵⁷ - Св. Ефрем. сир. Слов. в низлож. гордыни: твор. ч. 1, стр. 47–48. Москва, 1848 г.

⁸⁵⁸ - Илар. пиктав. Толков. на псал. 118: твор. стр. 254. Кельн, 1617 г.

⁸⁵⁹ - Лактанц. Божеств. наставл. кн. 7, гл. 21: твор. ч. 2, стр. 139. 140. Спб. 1848 г.

⁸⁶⁰ - Св. Григор. богослов. Слов. на св. светы явлен. Господних: твор. ч. 3, стр. 270. Москва, 1844 г.

⁸⁶¹ - Св. Григор. богослов. Слов. на св. Крещение, твор. ч. 3, стр. 310–311. Москва, 1844 г.

⁸⁶² - На пятом вселенском соборе. Воскр. чтен. год. 5, стр. 104. Киев, 1841 г.

⁸⁶³ - Здесь св. отец имеет в виду, вероятно, место: 1Цар. 14:25, где с еврейского читается: и вся земля вниде в дубраву, а у LXX переведено: и вся земля обедаше.

⁸⁶⁴ - Св. Васил. велик. Толков. на пр. Исаию твор. ч. 2, стр. 325–327. Москва, 1845 г.

⁸⁶⁵ - Св. Васил. велик. там же, – стр. 256–257.

⁸⁶⁶ - Смотр. выше § 215, III.

⁸⁶⁷ - Св. Златоуст. Бесед. 43 на книг. Бытия: ч. 3, стр. 31–32. Спб. 1853 г. Снес. Св. Ефрем. сирийск. О покаянии: твор. ч. 1, стр. 262–263. Москва, 1848 г.

⁸⁶⁸ - Св. Киприан. Письм. к Димитриану: христ. чтен. 1830 г. , ч. 39, стр. 273.

⁸⁶⁹ - Св. Златоуст. Бесед. о Лазаре 2: бесед. к антиох. народ, т. 1, стр. 63. Спб. 1848 г.

⁸⁷⁰ - Св. Амврос. медиол. О благ. смерт. гл. 2: твор. 1, л. 155, изд. 1516 г.

⁸⁷¹ - Св. Златоуст. Бесед. о Лазаре 3, чл. 4: бесед. к антиох. народ, т. 1, стр. 88. Спб. 1848 г.

⁸⁷² - Бл. Августин. Бесед. 32 или 172 на слова апостола: воскр. чтен. год. 11, стр. 466. Киев, 1847–1848 г.

⁸⁷³ - Бл. Феофилакт. болгарск. Толков. на еванг. Матфея, стр. 434. Казань, 1855 г.

⁸⁷⁴ - Св. Златоуст. Бесед. 36 на еванг. Матфея: ч. 2, стр. 139. Москва, 1846 г. Снес. св. Васил. велик. Нравств. прав. 1: твор. ч. 3, стр. 359. 360. Москва, 1846 г.

⁸⁷⁵ - Св. Климент. римск. 2 посл. к коринф. гл. 3: христ. чтен. 1842 г. ч. 2, стр. 51.

⁸⁷⁶ - Св. Григор. богосл. Слов. 15: твор. ч. 2, стр. 54. Москва, 1851 г.

⁸⁷⁷ - Св. Григор. богосл. Стих. о сам. себе: твор. ч. 4, стр. 289. Москва, 1844 г.

⁸⁷⁸ - Бл. Феофилакт. болгарск. Толков. на еванг. Матфея, стр. 381. Казань, 1855 г. Снес. стр. 394, прим. 1–3, стр. 395, прим. 1.

⁸⁷⁹ - Коллет. Тракт. о чистилище: Ламин. Полн. курс, богослов. т. 18, стр. 286.

⁸⁸⁰ - Доказательством сего в отношении к первым служит зауспокойная молитва их кадишь (kadish), книга Мазор и многие раввины, а в отношении к последним – молитва их эль-катме (el-katme).

⁸⁸¹ - Климент. александ. Стромат. кн. 5: твор. стр. 549. Париж, 1641 г.

⁸⁸² - Бл. Иероним. Прот. Руфина, кн. 3: твор. т. 4, ч. 2, стр. 470. Париж, 1706 г.

⁸⁸³ - Virgil. Eneid. кн. 6, ст. 441.

⁸⁸⁴ - Virgil. Eneid. кн. 6, ст. 740 и след. Лактанц. Божеств. наставл. кн. 7, гл. 20: твор. ч. 2, стр. 139. Спб. 1848 г.

⁸⁸⁵ - Евсев. Еванг. приготвл. кн. 2, гл. 37 и след.

⁸⁸⁶ - Бл. Августин. О град. Бож. кн. 21, гл. 13: твор. т. 7, стр. 478–479. Антверпен, 1700 г.

⁸⁸⁷ - Евсев. Еванг. приготвл. кн. 2, гл. 37.

⁸⁸⁸ - Гафнер. Путешеств. ч. 2, стр. 29: Шпренгел. Библиот. стр. 39.

⁸⁸⁹ - Греческая Церковь, говорят латины, согласна с нами в учении о чистилище (А. Наталис. Истор. церк. т. 8, стр. 531–535, изд. 1787 г.); но в местах, указываемых ими в оправдание сего из творений писателей ее, говорится только о вселенском обычае поминать усопших, творить в пользу их милостыни и совершать о них бескровную жертву, а чистилище римское, как третье место или состояние душ, удовлетворяющих правде Божией терпением наказаний в загробной жизни, потому что не терпели их за грехи свои на земле, прямо отвергается. Только Мануил Калека говорит о чистилище сем согласно с латинами; но он, известно, отступил от Православия: почему и указание на него не доказывает того, что хотят доказать им латины.

⁸⁹⁰ - Христ. чтен. 1847 г. ч. 1, стр. 264–265.

⁸⁹¹ - Ecclesia catholica, по гречески καθολική, а καθολικός (от ката и оλος) значит всеобщий, всецелый, повсюдный, повсеместный. Так называлась св. Церковь в древности первоначально, в отличие от обществ еретических и раскольнических, учение и обычаи которых принимались только некоторыми лицами, но не всеми повсюду христианами (των καθ' ολου χριστιανων): а с того времени, как Церковь стала ограждать себя от ересей и расколов соборами вселенскими, название сие сделалось равнозначущим слову православный (ορθόδοξος). Пациан. Письм. 1 к Симпрониану: библиот. древн. отп. и писат. церк. т. 7, стр. 257–258. Венеция, 1770 г. Оптат. милев. О раскол. донатист. кн. 1, гл. 1: Ламин. Полн. курс. патрол. т. 11, стр. 941–946. Париж, 1845 г. Викент. лиринск. Предостер. от еретик, гл. 2. 20: там же, т. 1, стр. 720. 745. Париж, 1839 г.

⁸⁹² - Один протестантский пастор совершенно справедливо влагает в уста восточной Церкви такую речь к римской: «Я, истинная Церковь, могу справедливо называться материю твоею; от меня ты получила Свящ. Писание нового завета, для которого Господь избрал именно язык, господствующий в моих пределах, – тот язык, на котором изложен и перевод LXX толковников; этим переводом пользовались и св. апостолы

предпочтительно пред еврейским текстом. От меня ты заимствовала почти все названия священных предметов. Когда вы называете себя христианами, католиками, когда вы говорите, что получили св. крещение (bapteme), что веруете во Христа, читаете евангелие, участвуете в Евхаристии; то все это вы говорите по-гречески, все это слова греческие. Это доказывает, что познание небесных истин вы получили не иначе, – как чрез меня». Смотри. Духовн. бесед. т. 7, стр. 409. Спб. 1859 г.

⁸⁹³ - Послан. восточн. патриарх. о прав. Вере, л. 10, Москва, 1848 г.

⁸⁹⁴ - Чин, како приим. к прав. Вере приход., иже николиже быша правовернии, и проч. стр. 5 и след. Спб. 1858 г. Послан. восточн. патриарх. о прав. Вере, л. 13. Москва, 1848 г.

⁸⁹⁵ - Муравьев. Правд. все л. Церкв. стр. 401. Спб. 1841 г.

⁸⁹⁶ - Муравьев, там же.

⁸⁹⁷ - Послан. восточн. патриарх. о прав. Вере, л. 13 на обор. Москва, 1848 г.

⁸⁹⁸ - Собор. московск. 1667 года: Дополн. к акт. историч. т. 5, стр. 495–500. Спб. 1853 г. Чин, како приим. к прав. Вер. приход., иже николиже быша правовернии, и проч. стр. 16 и след. Спб. 1858 г.

⁸⁹⁹ - Чинопослед. соедин. из иновер. к прав.-кафолич. восточн. Церкв. л. 48 и 43 (на обор.). 44. 47. Москва, 1776 г.