

**Уроки по «Пространному христианскому
катехизису Православной Кафолической
Восточной Церкви». Книга 1
протоиерей Георгий Титов**

Введение в православный катехизис

Урок 1-й (вступительный)

Значение религии в жизни человека, усматриваемое из её пригодности нам; неодинаковое проявление её в человеке вследствие неправильного отношения его к ней; обязательность всестороннего религиозного обучения; потребность руководства в деле изучения веры и согласной с нею деятельности; вытекающая отсюда польза и необходимость катехизических уроков

Предмет, который мы хотим изучать, есть «Пространный христианский катехизис православный, католической, восточной церкви». Прежде, нежели мы начнём его изучать, поговорим предварительно о пользе и необходимости катехизических уроков для нас, а именно, покажем те побуждения и вместе основания, в силу которых, наряду с прочими науками, обуславливающими правильное воспитание и образование человечества, должны быть обязательно предлагаемы и катехизические наставления. От начала, как существует человеческий род, повсюду, где он существовал и существует, одну из существенных

сторон жизни человечества составляла и составляет религия. Господь Бог, сотворивши человека по образу Своему и по подобию, тем самым, с первой минуты бытия последнего, призвал его в теснейшее общество с Собою. В раю Сам Бог непосредственно беседовал с первыми людьми, наставлял их и дал им заповедь, сохранением которой они могли выражать со своей стороны повиновение Творцу и свидетельствовать свою любовь к Нему. Когда первые люди согрешили, то они лишились райского блаженства, и грех положил средостение между Богом и человеком; но религиозное общение человека с Богом, или, правильнее, обращение человека к Богу не прекратилось и после греха; ум, сердце и воля человека и после греха постоянно стремятся к Богу, как высочайшей истине, добру и совершенству. В человеке осталась способность, рядом с этим миром, подлежащим наблюдению, постигать нечто высшее и лучшее, чем этот мир;

несовершенство, неполнота, неясность его мысли внушают ему идею о мысли более высокой, более полной, более светлой. Его скоропреходящая и смешанная радости внушают ему идею о полной и пребывающей радости. Следы красот, замечаемых им в природе и человечестве, возводят его к понятию высшей красоты, которой здешние красоты суть только бледное отражение. Словом: в человеке осталась способность понимать бесконечное, идеал, и стремиться к этому идеалу. Или: у нас есть прирожденное чувство религии, по которому мы, так сказать, инстинктивно стремимся к своему Первообразу Богу¹. Что люди на всех ступенях своего развития имеют религию, что религия есть факт общечеловеческий, отличающий человека от всех животных, на это указывали еще древние философы – Платон, Аристотель, Плутарх и др. «Посмотрите, – говорит, напр., последний (Плутарх), – на лицо земли, – вы найдёте города без укреплений, без наук, без чиновничества; увидите людей без постоянных жилищ, не знающих употребления монет, не имеющих понятия об изящных искусствах, но не найдёте ни одного человеческого общества без веры в Божество»². О том же свидетельствуют новейшие открытия ученых путешественников. Новые этнографы открыли существование народов, не знающих употребления металлов (так называемый каменный период), отыскивали народы, которые не знают своей истории, считают своими родоначальниками ворона или собаку, но не нашли ни одного народа, который бы не имел религии. «Наука не знает ни одного народа, который не имел бы религии», говорит один из новейших ученых³. «Конечно, нет у дикарей догматов, нет ересей, но сами понятия о религии существуют. Стоит только сказать, сказать серьезно, что того или другого не позволяет моя религия, и готтентот или новозеландец откажутся от своих желаний. У всех народов, даже не имеющих определенной религиозной доктрины, есть верование в будущую загробную жизнь, есть вера в высшую охранительную силу». Один путешественник, которому удалось пройти все страны, объехать все моря (Ливингстон), также говорит: «С этой верой (в охранительную силу) негр находит защиту от врагов, пускается на гнилой доске в море, уходит в

глубину лесов, вступает в неравный бой с тигром и, возвращаясь, ложится под открытым небом. Когда негр на берегах Миссисипи испускает дух в когтях тигра, он поднимает взор к небу и ищет примирения»⁴.

Но, несмотря на то, что религия прирождена человеческому духу и есть факт, имеющий универсальное значение в жизни человеческого рода, – проявление её в человеке, как мы сейчас же видели (в примечании), может быть и бывает крайне неодинаково, смотря по тому, при каких условиях развиваются духовны силы человека. Как всё в природе человека, его тело, его ум, чувства, воля, может усовершенствоваться или преждевременно умереть, не развивши своих сил, смотря потому, сколько и как будет обращено внимания на развитие этих сил; так и религия может иметь в нас или достоинства или недостатки, смотря по нашему усердию к ней и по тому направлению, которое вообще даёт нам воспитание⁵. Отсюда неперенный долг каждого учиться религии (конечно истинной) и учиться всеми силами своей души, умом, сердцем и волею. Крайне ошибаются в наше время те, которые в деле религиозного воспитания обращают всё внимание на религию одного лишь сердца. «Человеческая душа, – скажем словами известного Гизо, – не даёт разрывать себя, и не позволяет возводить её только к той или другой из её способностей, какую кому угодно избрать и поднять на степень единственной, осудив все прочие на сон; человек не есть существо только чувствующее и поэтическое, воображением порывающееся за пределы видимого, действительного мира; он в то же время есть существо мыслящее; он желает знать и верить; для него мало, что душа его восторгается и восхищается; ему нужно установить и успокоить её в известных убеждениях, сообразных с её стремлениями. Этого-то человек и ищет в религии; он просит у неё, кроме благородных и чистых радостей, – просит ещё света. Если она не разрешает ему тех нравственных задач, которые обступают его мысль, то она может быть поэзией, но не религией»⁶. Односторонность развития сердца в деле религии может – или привести к мистицизму, когда человек себя одного считает святым или к совершенному равнодушию в вере, когда

вместе с годами, или вследствие каких-либо обстоятельств жизни чувство человека притупляется и вообще охладевает. В этом последнем случае и бывает то, что человек, живший доселе одним чувством, теряет всякое усердие к религии; не имея подготовки получше обсудить о той или другой религиозной истине, так как ум его не был приучен к тому, чтобы рассуждать о предметах религиозных, он теперь, т.е. когда сердце его сделалось почему бы то ни было холоднее, совершенно делается человеком апатичным ко всему религиозному. Мы часто удивляемся, почему иногда хорошее, религиозное дитя, когда приходит в совершенный возраст, изменяется; прежде, напр., оно усердно молилось, постоянно посещало церковь и т. д., а теперь вдруг всё это миновало. Спрашивается: от чего так? А от того главным образом, что оно не имело гармонического развития всех сил души в деле религии, что оно не было приучено к здоровому обсуждению религиозных истин, что оно не изучало их как следует, что оно жило только сердцем, и вот, когда живость детского сердца миновала, когда на месте его стала преобладать рассудочная сторона духа, – сторона не развитая в деле религии, – то и произошла такая печальная перемена⁷.

Имея в виду столь глубокую важность и необходимость всестороннего религиозного развития человека, – развития не только по отношению к сердцу, но и по отношению к уму с волею, – Церковь наша с самых первых времён обращала и обращает особенное внимание на то, чтобы дать своим чадам руководства в деле изучения веры, а равно и сообразной с нею деятельности. С этой целью в Православной Церкви, с самых времен апостольских, всегда были образцы здравых словес, как выражается ап. Павел (2Тим.1:13), которыми бы все верующие имели возможность поверять свои мысли и желания по отношению к вере и деятельности. Сюда относятся прежде всего, так называемые, Символы веры; или краткие изложения того, во что должны веровать христиане. Таковы, напр., Символ известный под именем Апостольского, пользующийся преимущественным распространением на Западе; Символ св. Григория, еп. Неокесарийского, чудотворца; Символ,

приписываемый св. Афанасию Александрийскому, и др.; наконец – Символ Никео-Цареградский, который составляет содержание нашего Катехизиса, а именно первой части его⁸. Конечно, основание нашей веры есть слово Божие, или Священное Писание со Священным Преданием; но в слове Божиим истины нашей веры разбросаны по частям, а в Символах они соединены вместе, в кратких выражениях. Кроме Символов, – этих кратких изложений веры, – в Церкви всегда существовали и существуют изложения веры более подробные, вместе с изложением учения о надежде и любви. Сюда относятся все, так называемые, огласительные поучения древних Отцов Церкви. В более близкое к нам время известны: а) «Православное исповедание веры кафолической и апостольской церкви восточной». Исповедание это составлено около половины XVII века (1640 г.), в Киеве, Киевским митрополитом Петром Могилою, для охранения чистоты православия от исповеданий иноверных. Исповедание это было рассмотрено сперва на соборе Киевском, и вскоре (в 1643 г.) на соборе Ясском, потом рассмотрено и одобрено всеми четырьмя восточными патриархами и единодушно принято всею греческою церковью; наконец и для всей церкви русской одобрено и утверждено патриархами – Иоакимом (в 1685 г.) и Адрианом (в 1696 г.), который даже назвал эту книгу богодухновенною, разумеется не в строгом смысле, и Святейшими Правительствующими Синодом, который предписал преподавать ее в семинариях. б) Другое подробное изложение веры было составлено в последней половине того же XVII века (в 1672 г.), на соборе Иерусалимском, для охранения чистоты православия от заблуждений кальвинских, под названием: «Изложение православной веры восточной церкви». Изложение это в 1723 году было посылаемо восточными патриархами, как истинное изложение православной веры, в ответ христианам великобританским, которые со своей стороны желали тогда соединиться с церковью восточною. Это же изложение веры было сообщено и нашему Св. Синоду, который также одобрил его и издал на русском языке под заглавием: «Послание патриархов восточно-

кафолической церкви о православной вере». Две эти книги – «Православное исповедание» Петра Могилы, и «Изложение веры», восточных патриархов – суть, таким образом, книги *Символические* в нашей церкви, т. е. книги, изложения которых всякий православный должен строго держаться⁹. К символическим же книгам относится и Катехизис, к изучению которого мы теперь приступаем. Катехизис этот составлен покойным митрополитом Московским Филаретом, рассмотрен и одобрен Святейшим Правительствующим Синодом и издан специально для преподавания в училищах и для употребления всех православных христиан, по Высочайшему Его Императорского Величества повелению, как значится на заглавном его листе. Ясно таким образом, что уроки по Православному христианскому Катехизису должны безусловно быть признаны полезными и необходимыми для нас. Начнем же, с Божьей помощью, изучать сей Катехизис, как предмет первой важности для каждого православного христианина, предназначенного к вечно-блаженной жизни с Богом и в Боге.

Урок 2-й

Предварительные понятия: понятие о православном катехизисе; значение слов «православный» и «катехизис»; решение вопроса: что нужно для благоугождения Богу и спасения души, и почему нужно; понятие: о вере, отличие её от знания; и разъяснение, почему в учении благочестия требуется не только знание, но и вера

Изложение каждой науки начинается обыкновенно с определения её. Поэтому и в Катехизисе первый вопрос касается понятия о нём самом: – **«Что есть Православный Катехизис?»** – И вот ответ на этот вопрос:

«Православный Катехизис есть наставление в Православной Вере Христианской, преподаваемое всякому христианину для благоугождения Богу и спасения души». Другими словами: Православный Катехизис есть наставление в истинной религии, потребность которой лежит в самой природе человека, но без надлежащего руководства и вне благодатных христианских средств неосуществима в своём правильном выполнении.

Вначале, как известно, все верующие во Христа составляли единую, святую, соборную и апостольскую Церковь, имели одну веру, одни св. Таинства, одного главу, Господа Иисуса Христа; а потому тогда все были православные, и у всех было одно учение, одно наставление. Появлялись, правда, еще со времён Апостолов в Церкви Христовой еретики и раскольники, и чем больше и дальше распространялось христианство, тем больше и разнообразнее возникали лжеучения; некоторые из древних еретиков и раскольников составляли из себя значительные по своей численности общества, напр., ариане, донатисты: но все такие общества или были не долговечны, или не представляли стройной внешней организации, как особая, вполне самостоятельная религиозная община; они были, так сказать, государством в государстве, или точнее, были лишь больными членами Церкви, иногда отсекаемыми, иногда терпимыми, а не особым больным *телом*, не *особою церковью* (хотя

наименование «церкви» неправильно присваивается неправославным христианским общинам). Но с IX века отделение в Церкви Христовой получило более острый, решительный, устойчивый и более типичный характер. Прежде всего от истинной Православной церкви уклонилась большая часть западных христиан и составила из себя церковь римско-католическую; от церкви римско-католической, в свою очередь, отпала церковь лютеранская, в XVI веке, с её многочисленными сектами, и явились таким образом три главные христианские исповедания; православное, римско-католическое и протестантское, и у каждого вероисповедания образовался свой особый катехизис. Мы не будем вдаваться в подробную историю и полемику по поводу существования нескольких исповеданий в среде самого христианства, чтобы показать истинность православия и уклонение от неё католичества с протестантством, – вопрос сей составляет предмет особой науки¹⁰; но для нас в данном случае имеет значение сам факт существования нисколько отдельных исповеданий в среде христианства, который, с одной стороны, даёт нам объяснение, почему в определении нашего Катехизиса говорится не просто: «Катехизис», наставление в вере Христианской», а: «Православный Катехизис», и: «наставление в православной вере Христианской»; с другой стороны, существование нескольких отдельных Христианских исповеданий, свидетельствуя собою, что и в среде самого христианства возможно неправомыслие, служит новым доказательством того, как необходимо строго держаться символического учения, которое представляет собою Православный Катехизис, и как вообще человек нуждается в наставлении¹¹.

Что значит слово Катехизис?

«Катехизис», – отвечает нам его составитель, – по переводу с греческого языка (κατηχισμός – «издаю звуки», «говорю кому голосом», «оглашаю», «наставляю изустно»), значит оглашение изустного наставления; а по употреблению от времён Апостольских, сим именем означает первоначальное учение о Православной вере христианской, всякому христианину потребное. См. Лук. 1:4.

Деян. 18:25». И так, название Катехизис усвоено нашему предмету не по словопроизводству (как, напр., арифметика, от ἀριθμός – «число», фармакологии, от φάρμακον – «лекарство»), а по употреблению, потому что в первые времена христианства наставление в христианской вере производилось устно, а не по книге. Сами Апостолы, как известно, проповедовали слово Божие устно, и только со временем изложили своё учение письменно. По примеру Апостолов, и их преемники, Отцы и учителя церкви, поучали истинам евангельским по большей части устно же. От этого то древнего обычая учить христианству устно, живым словом, и произошёл термин «катехизис», который усвоен начальному обучению православной христианской вере¹².

Цель Катехизиса, как видно из определения его, есть та, чтобы сделать учащегося угодным Богу и доставить ему спасение. Отсюда сам собою возникает вопрос, который составляет дальнейшее содержание настоящего урока, а именно: **Что нужно для благоугождения Богу и для спасения души?** Отвечая на этот вопрос, Катехизис учит, что для благоугождения Богу и для спасения души требуется: **«во-первых, познание истинного Бога и правая вера в него, во-вторых – жизнь по вере и добрые дела»**. В подтверждение такого учения приводится свидетельство слова Божия, которое говорит: *без веры*

*невозможно угодити Богу (Евр. 11:6), и с другой стороны: вера без дел мертва есть (Иак. 2:20)*¹³. О необходимости познания истинного Бога и правой веры в Него, а равно о необходимости жизни по вере и добрых дел у нас будет речь ещё впереди; а теперь заметим только, что у кого во-первых, нет никаких определенных понятий и убеждений религиозных, обусловливаемых единственно верою, у того религиозное чувство останется беспредметным и всё поведение его не будет иметь никаких определённых чаяний и правил; а кто, во-вторых, мечтает иметь веру без дел, у того религия по меньшей мере будет представлять бездельную игру воображения.

Далее в Катехизисе следует вопрос: **«Что есть вера?»** – и ответ на сей вопрос берётся из слов апостола Павла в

послании к евреям: *вера есть уповаемых извещение, вещей обличение невидимых* (Евр 11:1). По-русски: «вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом». Или, как поясняет это место Катехизис: **«То есть, уверенность в невидимом, как бы в видимом, в желаемом и ожидаемом, как бы в настоящем»**. Вообще, вера есть один из источников наших познаний или убеждений, как мы и заметили пред сим, что ею определяются такие или иные понятия и убеждения религиозные. Чтобы яснее составить себе понятия о вере, вникнем в те два пути, которыми добываются все наши познания и покажем различие одного из них от другого. Пути эти – *знание* и *вера*, и о их различии и говорится далее в Катехизисе.

Человек, как существо ограниченное, занимает в мире сравнительно весьма небольшое *пространство*; затем, он живёт *во времени*, т.е. одно составляет для него прошедшее, другое – будущее. Занимая ограниченное пространство в мире, человек, естественно, не может видеть всего сам, своими собственными глазами, а живя во времени, он многое из прошлого забывает или упускает из виду, а будущее совсем для него неизвестно. Вследствие такой ограниченности человека, все его сведения приобретаются им двояким путём: то, что у него находится пред глазами, он может рассматривать непосредственно, и смотря по степени очевидности, составлять о нём то или другое понятие, а о предметах, выходящих из горизонта его непосредственного наблюдения, он может приобретать сведения только чрез посредство других. Сведения первого рода, добываемые самим человеком непосредственно, называются знанием, в собственном смысле этого слова, а сведения, приобретаемые чрез посредство других, можно назвать верою. Таким образом, вера есть тоже наше познание (1Кор. 13:12), или лучше, есть также источник нашего познания, приобретаемого только не непосредственно, как в знании а посредственно, чрез свидетельство других¹⁴. Предпославши такое разграничение сведений, из которых одни приобретаются нами непосредственно и составляют наше знание, а другие посредственно, чрез других, и суть предметы нашей веры, не

трудно уяснить себе **различие между знанием и верою**. Вот как определяется это различие Катехизисом: «**Знание**, говорит он, **имеет своим предметом видимое и постигаемое**», – то, что находится пред нашими глазами; «**а вера невидимое и даже непостижимое**», – то, чего я сам не могу рассмотреть; далее, – «**знание основывается на опыте или исследовании предмета**»: то, что находится пред моими глазами, я сам могу проверить, испытать, исследовать; «**а вера основывается на доверии к свидетельству истины**»: мне говорят, напр., что в Париже столько-то жителей и я доверяю этому свидетельству, не будучи в состоянии сам пересчитать их. Наконец, – «**знание принадлежит собственно уму, хотя может действовать и на сердце: вера принадлежит преимущественно сердцу, хотя начинается в мыслях**». Разбирая, напр., вот эту чернильницу, как подлежащую моему непосредственному наблюдению, я прежде всего определяю умом её величину, форму, цвет и т. д.; иначе сказать, составляю о ней своё *понятие*, хотя в то же время её, напр., особенное изящество может действовать и на моё сердце: находя её прекрасным изделием, я невольно восклицаю: «ах, какая прекрасная

чернильница!» – восклицание это есть уже отклик моего сердца. Вера же (в особенности как совокупность религиозных истин), хотя начинается в мыслях, – для того, чтобы, напр., иметь веру в будущую загробную жизнь, нужно прежде всего иметь понятие о ней; но, начинаясь в мыслях, она преимущественно действует на сердце, потому что все предметы нашей веры, как совокупности религиозных истин, в высшей степени, если можно так выразиться, очаровательны, в высшей степени прекрасны. Кроме сего, предметы веры, в смысле религии, в смысле совокупности истин, составляющих надежду нашего спасения, – принадлежат преимущественно сердцу потому, что они не могут быть вполне постигнуты нашим умом, а доступны главным образом нашему сердцу. Предметы веры, в общем смысле этого слова, т. е. в значении веры как всякого вообще принятия чего-либо за истину, но доверию к другим, – могут быть обняты нашим умом; возьмём, напр., хоть тот же Париж, о котором говорят нам, что в нём столько-то

жителей; хотя я, не будучи в состоянии лично поверить число тамошних жителей, должен таким образом доверять свидетельству или показанию других, но тем не менее предмет такой моей веры может быть доступен для моего ума, – я могу понять, как именно велико это число, каким образом оно может поместиться в одном городе и т. д. Не то – предметы веры, как религии. Религиозные истины, как мы увидим это в своём месте подробно, во многих отношениях не доступны для нашего ума, не объяснимы вполне; но сердце может усваивать их как нельзя живее. Напр., бесконечную любовь Божию к нам мы сердцем живо можем чувствовать, но определить её умом, сказать с математическою точностью, что вот именно насколько любит нас Господь – мы не можем, потому что любовь Божия к нам безгранична, а мы только и можем сказать, что Бог любит нас бесконечно, так, как мы и представить себе не можем. Замечателен в этом отношении факт, описываемый в Евангелии от Луки (9:51–50): Ученики Спасителя, видя однажды, как самаряне не приняли Его, несмотря на все Его благодеяния к ним, сказали Ему: *Господи! Хочешь ли, мы скажем, чтобы огонь сошел с неба и истребил их, как и Илья сделал?* Но Спаситель, обратившись к ним, запретил им и сказал: *не знаете, какого вы духа. Ибо Сын человеческий пришел не погублять души чело-*

веческия, а спасать. Из этого видно, что человеческий ум учеников Господних не мог понять той высокой любви Божией, которая, как говорится в другом месте Евангелия, *повелевает солнцу восходить над злыми и добрыми, и посылает дождь на праведных и неправедных* (Мф. 5:45).

Непостижимость для ума предметов нашей религии и вообще их сверх опытный характер служит ответом и на вопрос (последний настоящего урока): – **«Почему в учении благочестия требуется не только знание, но и вера?»**

«Главный предмет сего учения, – говорит Катехизис, – есть Бог невидимый и непостижимый, и премудрость Божья в тайне сокровенная. Посему многие части сего учения не могут быть обняты знанием разума, но могут быть приняты верою». Обнять предмет знанием разума, или,

что то же, познать его, значит обнять его своим умом со всех сторон; если, напри́м., я говорю, что я знаю эту чернильницу, то это значит, что я смотрел её со всех сторон и могу живо представить в своём уме её величину, форму, цвет и т. д. Но Бог есть существо неограниченное и притом невидимое для нас в настоящем, нашем состоянии, следовательно Он выше нашего ограниченного разума. Не может океан втиснуться в небольшую ячейку, или – немыслимо мерою жидких тел измерять тела твёрдые: так точно и беспредельное Божество не может быть заключено в границы нашего тесного разума, и невидимая, неизменяемая сущность Его не может определяться тем, что даёт знание только о видимом и изменяющемся. Таково Божество само по Себе, таково же Оно и в творениях и во всех делах Своих, или, как говорит Катехизис, такова и «премудрость Божия в тайне сокровенная». И всякое дело «Божией премудрости», каждое Божие создание, и всё Божие домостроительство нашего спасения равно не доступны во всей полноте для нашего ума. *Кто разуме ум Господень – или кто советник Ему бысть?* – восклицает св. Апостол Павел (Рим. 11:34). Так – высший духовный мир, или ангелы, душа наша и видимый мир, в отношении к его сущности и назначению, превышают наше естественное разумение. Ангелы Божии, хотя по существу своему ограничены, но они также невидимы для нас, и, следовательно, не подлежат опытному наблюдению с нашей стороны. Невидима для нас и наша собственная душа. Мы сознаём, что в нас есть что-то отличное от нашего тела, – мы можем, например, обсудить, что наш мозг, в какие бы сочетания его частицы не входили между собою, не может мыслить сам по себе, потому что он есть всё-таки материя, а материя не мыслит, и проч. Но все подобные суждения и понятия о душе суть отрицательного свойства, т. е. они говорят только, что душа – не тело, что она есть особое, отличное от тела, начало; а что именно это за начало само в себе, как оно соединяется с нашим телесным началом и проч., – обо всём этом мы не в состоянии сказать ничего положительного, кроме того только, что оно несомненно в нас есть и действует. Не знаем мы, по отношению к самому существу и конечной

цели, и предметов, видимого нами мира, – не только того, что находится за облаками, но и того, что у нас под руками. В самом деле, возьмите, например, дерево: мы можем прекрасно изучить его величину, можем, пожалуй, пересчитать его ветви, все его листики, можем исследовать слои, из которых оно состоит и проч.; но самая сущность его, внутренняя его жизнь, недоступны для нашего ума: мы не в состоянии проследить как из соков, получаемых деревом из земли, образуется его состав, и каким образом рядом растут береза и дуб, как это в берёзе происходит одна переработка земляных соков, в дубе – другая. Короче: мы не в состоянии уловить той внутренней силы, которая действует в дереве ли или в другом предмете природы и вместе с этим не знаем и конечной цели всех видимых нами предметов. Ещё менее известны нам пути Божественного Провидения и все дела Божии, касающиеся искупления и спасения согрешившего человечества: *о бездна богатства, и премудрости, и ведения Божия!* – восклицает св. Апостол Павел, говоря о домостроительстве нашего спасения. *Как непостижимы судьбы Его, и неисследимы пути Его* (Рим. 11:33)! Если же в учении благочестия, или, что тоже, в учении нашей религии¹⁵, многие части сего учения выходят из пределов постижимости и вообще не подлежат нашему опытному наблюдению, то понятно само собою, что они не могут быть предметом нашего знания, которое, как мы видели, имеет дело с вещами видимыми и постижимыми, подлежащими непосредственному наблюдению нашему; но должны и могут быть приняты только верою, т. е. вторым источником наших познаний.

В подтверждение и разъяснение своего положения о необходимости веры в учении благочестия, Катехизис приводит слова **Св. Кирилла Иерусалимского**, который так рассуждает о сем предмете: *«вера, – говорит он, – есть око, озаряющее всякую совесть, она сообщает человеку ведение. Ибо, говорит Пророк, аще не уверите, не имате разумети. Ис. 7:9. Оглас. Поуч. 5»*. И ещё в том же поучении своём он пишет: *«не только у нас, которые носим имя Христово, за великое почитается вера, но и все то, что совершается в мире, даже людьми*

чуждыми Церкви, совершается верою. – На вере утверждается земледелие: ибо кто не верит тому, что соберешь произросшие плоды, тот не станет сносить трудов. Верою водятся мореплаватели, когда, вверив судьбу свою малому древу, непостоянное стремление волн предпочитают твердейшей стихии, земле, предают самих себя неизвестным надеждам, и имеют при себе только веру, которая для них надежнее всякого якоря». Прибавим к этому со своей стороны пример: если бы, например, я не верил тому, что буква а есть а, буква б есть б и т. д., то понятно, что в таком случае я никогда не научился бы читать. См. о плодах веры – Евр. гл. 11.

Урок 3-й

Источник православной веры: учение о Божественном откровении; необходимость откровения в деле веры; понятие о Божественном откровении и его всеобщность; способ, которым Бог сообщил людям своё откровение, или учение о провозвестниках откровения Божия.

Из предыдущего урока мы видели, что многие части учения благочестия не могут быть обняты знанием разума, так как главные предметы сего учения суть – Бог невидимый и непостижимый. Ангелы Божии, тоже невидимые для нас, невидимая наша душа, и вообще «премудрость Божия в тайне сокровенная»¹⁶. Между тем, для того, чтобы поступать во всём согласно с волею Божией, нам необходимо иметь верные понятия о Боге. Далее, нужно иметь верные же понятия и об ангелах, и о себе самих, и о внешнем мире, среди которого мы должны жить, пока существуем на земле; так как, не зная, что такое мы в ряду других существ, зачем мы живём, и какое значение имеет для нас здешний мир, мы также не можем идти прямою стезёю. Наконец, так как человек предназначен для вечности, и должен заботиться в этой жизни о том, чтобы заслужить вечную жизнь после смерти, то нам необходимо иметь истинные понятия и о том, что такое вечная жизнь, и в чём будет состоять наше вечное бытие в жизни загробной. Все эти предметы, сказали мы, недоступны для нашего наблюдения, для нашего знания, а должны и могут быть приняты только верою. Но спрашивается: откуда почерпает свое учение самая вера наша? Ведь для того, чтобы верить чему-нибудь, надобно слышать об этом «чему-нибудь» от другого; например, для того, чтобы верить в существование Лондона, нужно слышать об этом Лондоне, положим, от учителя географии. Кто же, спрашивается, учитель нашей веры, как религии? Есть ли учение этой веры плод самого человечества, взятого вместе, так как религия наша, как мы видели и как увидим еще, врожденна нам, и истины её, если недоступны вполне для ума, за то могут быть усвояемы сердцем, – или же и религиозная

наша вера, как и всякая вера вообще, приобретается нами извне, из внешних источников, а не от самого духа человеческого? Да, и учение веры, как религии, добывается нами извне, а именно от самого Бога, **«Из откровения Божественного почерпается учение Православной веры»**, говорит нам Катехизис.

Что действительно человека, несмотря на прирожденность ему религии, не может одними своими естественными средствами ни правильно познать Бога, ни достойно чтить Его, ни вообще достигнуть всех тех целей, для которых дана ему вера, и что, таким образом, для нас необходимо сверхъестественное откровение, это видно: а) из того, что у народов, не озаренных светом сверхъестественного откровения, вера всегда являлась и является в самом жалком состоянии, и б) из того, что никакая философия и вообще никакая мудрость человеческая не могла и не может вывести людей из этого жалкого состояния, без сверхъестественного содействия Божия¹⁷.

В справедливости первой мысли, что у народов, не озаренных светом сверхъестественного откровения, вера всегда являлась и является в самом жалком состоянии, убедиться весьма легко; для этого достаточно сделать лишь общий взгляд на те веры, которые существуют в роде человеческого вне христианства, именно: на веру языческую, новоиудейскую и магометанскую.

1) Обращая внимание на внутреннее богопочтение языческих народов, мы видим, что ни один из них не имел и не имеет истинного учения о Боге, чтобы надлежащим образом верить в Него, любить Его, надеяться на Него. Мысль о Боге едином, мелькающая у многих из них, совершенно подавлена и обезображена различными верованиями в богов многих; слава Бога нетленного и бесконечного изменена в подобие образа тленного человека, и птиц, и четвероногих, и гад, и вообще существ и предметов ограниченных (смотри. Рим. 1:23); наконец, понятие о Боге всесвятом до крайности искажено верованиями в богов и богинь с такими нравственными недостатками и злодеяниями, которые унижительно были бы и для последнего

из людей. Вообще, язычники воздавали или воздают божеское почтение – одни светилам небесным: солнцу, луне, звёздам и их изображениям (сабеизм); другие боготворят землю, море, ветры, источники, растения и, в частности, истуканов, сделанных из дерева, камня и т. п. (фетишизм); третьи – животных неразумных: четвероногих, птиц, рыб, насекомых, гадов (зоолатрия); четвертые – людей, отличавшихся во время жизни силою, благоразумием, благодеяниями или злодеяниями и т. п. (антрополатрия); пятые – злых духов или демонов (демоноатрия); шестые – изображения вещей отвлеченных, как-то: славы, счастья; зол физических: лихорадки и других болезней, и зол нравственных: бесстыдства и под. Короче, нельзя указать почти ни одной вещи ни в мире физическом, ни в мире нравственном, которой бы не боготворили язычники в той или другой стране, в то или другое время; они боготворили почти всех и все; не боготворили только надлежащим образом одного Бога истинного.

Внешнее богочтение язычников представляет такое же мрачное явление. Нечего упоминать уже об обрядах пустых, суеверных, и бессмысленных, каковы разные гадания по полету и крику птиц, по снам, по дыму, по восковым фигурам, по внутренностям, зарезанных животных и под., разные прорицания, исполненные хитрости, обмана, двусмысленностей и проч.; но укажем только на обряды крайне жестокие и бесчеловечные. Таковы, например: приношение людей в жертву, употреблявшееся у многих народов языческого мира со времен незапамятных, хотя и не в одинаковой степени, именно: у сирийцев, финикиян, арабов, египтян, карфагенян и других народов Африки; у индийцев, персов и других народов Азии; у фракийцев, древних скифов, греков, римлян, галлов, британцев, германцев и прочих обитателей Европы; у мексиканцев и прочих обитателей Америки; далее – добровольные самобичевания народов, в честь некоторых божеств, во дни их праздников, как поступали, например, жрецы Ваала, которые, по свидетельству Св. писания, *резались по обычаю своему ножами, и били себя бичами, до пролития крови* (3Цар. 18:28); такие же добровольные самобичевания и простых верующих при

некоторых священных обрядах: например, в Индии еще ныне, не взирая на все заботы английского правительства, одни глубоко ранят свои ноги и руки, другие разрезают язык в нескольких местах, третьи припускают к ранам змей, и в таком виде следуют за процессиями и проч.; так что сердце содрогается при чтении о том, какие обряды были совершаемы и совершаются в языческих верованиях. Можно после сего судить и о нравственном состоянии язычников. Здесь все содействовало развитию нечестия (Рим. 1:26–32)¹⁸.

2) Не лучшею является и религия новоиудейская в тех пунктах, которые составляют плод естественного разума¹⁹. Религия новоиудейская изложена в двух книгах, почитаемых иудеями за книги божественные, в Каббале и Талмуде²⁰; но в обеих этих книгах наряду с истинами, заимствованными из Библии, столько странностей, нелепостей, противоречий, что становится невероятным, как могли люди выдумать подобные вещи и как могут другие признавать столь уродливые понятия за истины священные и неопровержимые, не отказавшись от здравого смысла. Таковы, *в теоретическом отношении*, сказания: о ежедневных занятиях Бога; о цели, для которой создан мир; о Мессии и обстоятельствах Его пришествия; о воскресении мертвых и проч.²¹. В нравственном отношении – тоже много нелепостей. Так, например, всякое добро, которое закон Моисеев предписывает, и всякое зло, которое он воспрещает делать ближнему, брату, товарищу, должно, по объяснению Талмуда, понимать только в отношении к иудеям; по отношению же к другим народам, Талмуд учит, что Еврей может без греха нарушать клятвы, даваемые иноверцу, может обманывать его, притеснять, преследовать и даже умерщвлять за его разноеверие, и что вообще все эти иноверные народы, по пришествии Мессии, или истребятся совершенно, или будут порабощены иудеям, так что самые цари иноверные сделаются слугами для последнего из чад Израиля. Касательно средств к оправданию, в Талмуде проповедуется, что как грех первородный, так и вообще все грехи могут быть изглажены и уничтожены чрез строгое исполнение всех предписаний закона обрядового и проч. Вследствие этого, иудеи исключительно

преданы своим обрядам, так что, по выражению одного собственного их ученого (Moses Mendelson), для иудеев вера не существует, а существует только закон обрядовый. Но надобно еще прибавить, как странен, мелочен, ничтожен в своих неисчислимых предписаниях и установлениях этот закон! Например, на основании одной заповеди Божией: *да не сотвориши всякаго дѣла в день субботний* (Исх. 20:10), теперь существует 949 раввинских учреждений, из которых одно запрещает еврею даже плевать по воздуху в субботу, потому что это действие похоже на веяние неочищенной ржи. На основании запрещения Божия не есть квасного в Пасху (Исх. 12:20), измышлено 265 постановлений, из которых одно гласит, что если бы 10.000 евреев в день Пасхи варили пищу в воде, почерпнутой из одного колодца, в котором вскоре после того найден какой-нибудь ячмень, то все они обязаны приготовить пищу, вместе с посудой, сжечь или бросить в реку. Об одних запрещенных яствах существует с лишком 3.000 различных постановлений; об одном обряде омовения рук – до ста, а о солении мяса – до двух сот; есть даже определения касательно способа обрезывания ногтей и прочее. И пусть бы еще исполнение всех таких мелочей отдано было на произвол каждого; напротив, Талмуд все обряды возводит в догматы и требует самого строгого исполнения относящихся к ним постановлений и правил²². Таковы-то плоды естественного разума в деле религии, представленного самому себе; даже откровение не действует на него, когда он опирается исключительно на себя самого.

3) Подобно религии новоиудейской и в религии магометанской всё то, что составляет плод естественного ума, исполнено одних заблуждений и нелепостей. Магометанская религия изложена в Алкоране²³. В ней много здравых истин, заимствованных из книг Ветхого и Нового Завета, каковы многие здравые понятия о Боге и Его свойствах, об ангелах, многие нравственные предписания и заповеди; но вместе с этим много нелепостей, которые заимствованы часто из древней Аравийской религии, часто из иудейского Талмуда, а часто измышлены самим Магометом²⁴. Вот, например, некоторый из

встречающихся в Алкоране нелепостей и заблуждений. Во-первых, в *теоретической* части, например, утверждается: что всё, происходящее в мире, подчинено безусловному предопределению Божию, и иначе происходить не может (суры XVII, 13; IX, 53); что, в частности, и каждый человек имеет свою неизбежную, неотвратимую судьбу (сура XVII, 13), каждому предназначается известный образ жизни и деятельности доброй или злой, – чем ясно подрывается всякая свобода и нравственность, и Бог становится виновником зла; что Бог сотворил многих людей для геенны, и потому в собственном смысле есть деспот (сура VII, 180; XXXVII, 163; III, 189); что всеобщий суд при кончине мира будет продолжаться 5000 лет; что вечное блаженство праведников в раю будет состоять в самых грубых чувственных удовольствиях (сура II, 25; XXXVII, 41; LV, 45) и прочее. Во-вторых: в *практической* части магометанская религия хотя нередко говорит о любви к Богу, но эта любовь необходимо превращается в рабский страх и слепую преданность судьбе; говорит также о любви к ближним, но число ближних ограничивает только одними правоверными, т. е. магометанами, и при том друзьями; по отношению же к иноверным – заповедует преследовать их и убивать за несогласие принять магометанство (сура XLII, 38); по отношению к врагам и оскорбителям – равно позволяет мщение и убийство. Кроме того, запрещает всякое исследование в деле религии под страхом смертной казни; повелевает распространять религию мечем и насилием (сура VIII, 4; IX, 13), и предписывая многочисленный обрядовые постановления, как-то: посты, омовения, разные роды молитвы, путешествие в Мекку, воздержание от некоторых яств и питья и т. п., дает всем этим вещам такую цену, что от них будто бы вполне зависит вечное спасение человека. Неизбежным плодом такого учения выходить то, что вся нравственность мусульманина ограничивается строгим исполнением одних внешних постановлений, а на исправление сердца не обращается почти никакого внимания.

Таким образом, даже беглый взгляд на религиозное состояние людей, не озаренных светом божественного

откровения, а опирающихся на свой естественный разум, убеждает нас, что вне сверхъестественного откровения не может быть истинной религии, и что человек, следовательно, только из откровения может познать ее, хотя она должна быть близка его душе по самой прирожденности своей нам.

Теперь обратим свое внимание на второе из вышепоставленных положений, именно – что никакая мудрость человеческая не может вывести людей из их жалкого, в религиозном отношении, состояния, без сверхъестественного содействия Божия: справедливо ли это положение?

Для того, чтобы вывести людей из сказанного жалкого состояния, требуется: 1) просветить род человеческий светом истинного религиозного учения: здесь начало в спасительной перемене; 2) примирить людей с Богом, Которого они бесконечно оскорбили своим отпадением от Его первобытного завета, и таким образом восстановить завет сей: здесь средоточие спасительной перемены; 3) наконец, исправить человеческую нравственность, из худых и развращенных сделать людей добрыми и святыми: здесь окончание спасительной перемены. По исполнении всех этих трех условий, человек снова войдет в таинственное единение и общение с Богом, для славы Божией и собственного блаженства. Но сего-то и не в состоянии сделать человек собственными силами.

1) Главное доказательство первой невозможности, т. е., чтобы род человеческий сам собою озарился светом истинного религиозного учения, представляют собою философы, эти апогеи человеческого разума; все они, как древние, так и новые, не были чужды заблуждений касательно истин религии, и заблуждений нередко весьма грубых и опасных. Цицерон справедливо замечает: «не осталось ни одной нелепости, которой бы не учил какой-либо философ» (Lib. II. Divin.); следовательно – какого же просвещения религиозного можно ожидать от естественной мудрости человеческой, которая во все века была и есть полна нелепостей по отношению к религии?

2) Не может также никакая мудрость человеческая обрести

истинное средство для удовлетворения правде Божией за наши грехи, для примирения человека с Богом, для восстановления союза между ними. Ибо, не говоря уже о том, что для очищения себя от грехов безрассудно прибегать к различным телесным омовениям, как это было и есть у язычников, к жертвам и проч.²⁵, даже истинное раскаяние в грехах и исправление жизни недостаточны для примирения человека с Богом. Покаяние никогда не уничтожит грехов, нами уже совершенных, и не изгладит следствий, оставленных ими в нашей природе, и в этом виде мы, по прежнему, останемся *естеством чадами гнева Божия* (Ефес. 2:3): грех всегда и во всем противен и оскорбителен Существу святейшему и правосуднейшему. Исправление жизни и наши добрые дела отнюдь не могут быть заменой и вознаграждением пред судом вечной Правды за наши прежние проступки: ибо эти добрые дела, которые мы начали, положим, совершать с известного времени, должны отвечать сами за себя: это наш долг; а прежние наши повинности останутся повинностями. Таким образом, даже в предположении возможности самоисправления в жизни человека, примирение последнего Богом не мыслимо. Но мы должны сейчас отвергнуть и самое предположение это.

3) Лучше всего за невозможность исправления человека одними своими собственными силами говорить нам наш ежедневный опыт над самими собою и вековой опыт всего человечества вообще. История не знает ни одного человека, ни одного мудреца, ни одного моралиста, который бы явился полным господином над самим собою и исполнял на деле то, что иногда со всею ясностью внушает ему его собственный дух; много было философов, которые, наряду с совершенно ложными и опасными правилами нравственности, проповедали высоки и мудрые правила жизни (напр., Сократ, Платон и др.); но не было из них ни одного, у которого жизнь не оказывалась бы в большом несогласии с собственными устами и сердцем проповедующего. Сколько, равно, каждый из нас испытывает на самом себе, что мы думаем и чувствуем одно, а делаем совершенно другое, противоположное? Наклонность ко греху раскрывается в нас прежде, нежели мы достигаем до полного

употребления своей свободы, она прирождена нам (Псал. 50:7), укрепляется потом и возрастает чрез каждое наше произвольное порочное действие, и обратившись в навик, доводит нас до того, что мы положительно не в состоянии и бываем владеть собою. *По внутреннему человеку*, – как говорит Апостол, – *мы находим удовольствие в законе Божиим; но в членах наших видим иной закон, противоборствующий закону ума нашего, и делающий нас пленниками закона греховного, находящегося в членах наших* (Рим. 7:23). Понятно отсюда, что для того, чтобы исправить человеку свое нравственное состояние, ему нужно, так сказать, пересоздать собственное существо, которое все проникнуто ядом греха. А кто же из людей может это сделать?

Прямое следствие из всех представленных соображений о недостаточности естественной религии – очевидно. Если эта религия оказывается в самом плачевном виде между людьми, не ведающими Божественного откровения; если никто из людей не в состоянии просветить заблудшего человечества светом истинного религиозного учения, примирить грешников с Богом, и исправить их нравственность: то остается одно последнее средство – желать и ожидать сверхъестественной помощи Божией. Она, действительно, и подана нам всемилосердным Господом в Его **откровении**.

Что же есть такое Божественное откровение?

Под именем Божественного откровения разумеется то, что Сам Бог открыл человекам о Себе Самом и о всем, во что должны люди веровать, чего надеяться, и что делать для своего спасения, или – как говорится в Катехизисе: **«Под именем Божественного откровения разумеется то, что Сам Бог открыл человекам, дабы они могли право и спасительно вёровать в Него, и достойно чтить Его»²⁶**.

Божественное откровение, в силу того, что без него никакой человек не может ни правильно веровать в Бога, ни достойно чтить Его, необходимо для всех людей; посему **«Бог»**, как говорит Катехизис: **«дал Свое откровение для всех людей, как для всех нужное и спасительное: но поскольку – продолжает – не все люди, по своей греховной нечистоте и**

немощи духа и тела, способны непосредственно принять откровение от Бога²⁷, то Он употребил особенных провозвестников откровения Своего, которые бы передали оное всем человекам, желающим принять оное".

Таковыми "провозвестниками откровения Божия», – учит далее Катехизис, – были: «Адам, Ной, Авраам, Моисей и другие Пророки, которые приняли и проповедали начатки откровения Божия²⁸: в полноте же и совершенстве принес на землю откровение Божие воплощенный Сын Божий, Господь наш Иисус Христос, и распространил оное по вселенной чрез Своих учеников и Апостолов». При этом Катехизис приводит следующие тексты из Священного Писания (передаем их по русскому переводу):

1) Слова Ап. Павла, который в начале своего послания к Евреям пишет: *Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, которого поставил наследником всего, чрез которого века сотворил*. Эти слова Апостола обнимают собою весь ответ Катехизиса о провозвестниках Откровения, как до пришествия Спасителя в мир, так и с пришествием Его на землю нашего ради спасения.

2) Слова того же Апостола из послания к Коринфянам: *(мы) проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал. А нам Бог открыл сие Духом Своим: ибо Дух все проникает, из глубины Божией (1Кор. 2:7–8, 10)*. Здесь, с одной стороны, говорится о непостижимости истины веры для естественного ума, а с другой – то, что эти истины открыты Богом св. Апостолам и чрез них проповедуются всему миру, т. е. текст имеет отношение главным образом ко второй половине ответа, об откровении «в полноте и совершенстве».

3) Слова Евангелиста Иоанна, который пишет в Евангелии: *Бога не видел никто никогда: единородный Сын, суший в недре Отчем, Он явил (Ин. 1:18)*. Присоединим его же слова в послании: *мы знаем, что мы от Бога... знаем также, что Сын Божий пришел, и дал нам свет и разум, да познаем Бога*

истинного (1Иоан. 5:19–20.). Оба эти текста относятся также ко второй половине Катехизического ответа.

Наконец – 4) слова Самого Иисуса Христа, Который учит: *никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть* (Мф. 11:27). И эти слова Спасителя, очевидно, относятся ко второй же половине ответа. – Вообще, относительно откровения Божественного следует иметь в виду, что Господь Бог постепенно вводил человеческий род в высокое понятие о Нем, принаравливаясь к воззрениям и способностям народа²⁹.

Урок 4-й

Учение о естественном Богопознании: возможность сего Богопознания для человека; главные виды естественного Богопознания: несомненная его важность и обязательность для нас в деле нашей веры; примечания о степени, в какой возможно для нас Богопознание вообще, в теперешнем нашем состоянии.

Говоря в прошлый раз об источнике Православной веры, мы сказали, что учение сей веры почерпается из откровения Божественного, а вне Божественного откровения человек не может ни правильно познать Бога, ни достойно чтить Его, ни вообще достигнуть всех тех целей, для которых дана ему вера. Но, если человек без особенного откровения Божия не может иметь *истинной* и *совершенной* веры в Бога, то не может ли он приобретать хотя некоторые, не ясные понятия о Боге без сверхъестественного откровения? Другими словами: нет ли, помимо сверхъестественного откровения о Бог, естественных средств к уразумению Бога? И если есть, то какое вообще имеют эти естественный средства значение в

области нашей веры? Допустимы ли они и на сколько допустимы в предметах веры?

"Человек, – учит Катехизис, – может познавать Бога из рассматривания сотворенных от Бога вещей; но это познание бывает несовершенно и недостаточно, и может служить только приготовлением к вере, или некоторым пособием к познанию Бога из Его откровения». При этом приводятся следующие места из Свящ. Писания: *Невидимая бо Его, от создання мира твореньми помышляема, видима суть, и присносущная сила Его и Божество (Рим. 1:20.). Сотворил есть от единыя крове весь язык человекъ житии по всему лицу земному, уставив предучиненныя времена и пределы селения ихъ, взыскати Господа, да поне осяжут Его и обрящутъ, яко не далече от единого коегождо нас суща. О нем бо живемъ, и движемся, и есмы (Деяний 17:26–28).* Равно приводится место из учения Отцов Церкви, именно из учения

Василия Великого. «В рассуждение веры в Бога, – говорит сей Отец Церкви, – предшествует помышление то, что Бог есть, которое (помышление) мы снискиваем чрез сотворенные вещи. Прилежно рассматривая творение мира, познаем, что Бог премудр, всемогущ, благ; познаем также и все, невидимые Его свойства. Таким образом Его, яко верховного Правителя, приемлем. поскольку всего мира Творец есть Бог, а мы составляем часть мира: следственно Бог есть Творец и наш. За сим познанием следует вера, и за сею верою поклонение». (Васил. Велик, посл. 232.). Итак, хотя несовершенное и недостаточное, но возможно и естественное Богопознание, именно из рассматривания сотворенных от Бога вещей. Раскроем несколько подробнее эту возможность естественного Богопознания из рассматривания сотворенных от Бога вещей. Что именно в творении Божиим указывает нам на Бога, на Его бытие и совершеннейшие Его свойства?

На несомненное бытие и высочайшие совершенства Бога указывает нам, во-первых, случайность всего мира. Мы видим, что все вещи в мире, являются, изменяются, преходят. Все изменяется в мире вещественном, по самому свойству предметов материальных, сложенных из частей, разрушимых; каждую минуту предметы видимого нами мира переходят из одного вида в другой. Например, возьмем вот этот стол: он ежеминутно изменяется; если мы не замечаем самого процесса этого изменения, то это потому, что процесс сей идет вообще слишком медленно и с неуловимою для нас постепенностью, а не потому, чтобы его не было в известный момент: не вдруг же дерево из крепкого и прочного делается трухлявым и гнилым. Или: мы не замечаем, как происходит изменения в нашем собственном теле, а между тем на себе же мы испытываем, что оно постоянно сначала растет, а затем постепенно дряхлеет. Все изменяется и в мире духов сотворенных, вследствие ограниченности их природы, их сил, способностей, действий. Так, способности нашей души – ум, сердце, воля, постоянно в движении; наши мысли, наши чувства, наши желания постоянно видоизменяются, постоянно сменяются одни другими, часто совершенно противоположными первым; сегодня я думаю одно,

завтра – другое, сегодня мне нравится этот предмет, а завтра я в нем совершенно разочаровываюсь и т. д. Духов ангельских также нельзя представлять себе существами неизменяемыми. Как ограниченные по своей природе, они также подлежат условно времени, и их ум, их сердце и воля тоже постоянно в движении; духи добрые постоянно стремятся к добру, и, как наставники и хранители людей, постоянно желают нам спасения, непрестанно молятся о нас Богу, и вообще изыскивают средства, чтобы нам избежать падения; духи злые, напротив, постоянно стараются о том, как бы причинить человеку зло, и если не получают к этому возможности, то еще сильнее злобствуют в самих себе. Из всего этого выходит, что и весь мир, в целом его составе, случаен, и значить, существует не от вечности, а непременно имеет свое начало и получил бытие от кого-то. Ибо, как бы далеко мы умственно ни простирали цель существ и явлений случайных, ограниченных, восходя от действий к причинам, мы никак не можем простираť ее до бесконечности, а необходимо должны где-либо остановиться и положить её начало. Представим, например, что известное дерево выросло из семени или от корня дерева предыдущего, то, в свою очередь, получило свое начало от дерева еще старейшего, это – от еще и еще древнейшего и т. д.: во всяком случае мы должны дать себе вопрос: откуда же получило свое начало самое первое дерево? Допускать бесконечный ряд причин значит то же, что предполагать реку без истока. Итак, кто же даровал бытие миру? Без сомнения, не сам мир, еще не существовавший. Случай – пустое слово; случай то же, что ничто, и следовательно производить ничего не может. «Если бы от случая зависел порядок мира, – рассуждал Цицерон, – то от случая можно бы ожидать и того, чтобы из брошенных на удачу букв составилаь летопись»³⁰. Есть, следовательно, вне мира, – и разум неизбежно должен допустить это, – есть Существо не случайное, а необходимое, вечное, самобытное, совершеннейшее, Которое и даровало бытие миру.

С другой стороны, при всей изменяемости вещей в мире, мы замечаем в нем удивительный порядок, соразмерность и

красоту. От величайших тел, плавающих в пространствах небесных, до самых ничтожных насекомых, ползающих по земле, всему дано свое и самое мудрое устройство, указаны определенное место, определенное отношение к другим существам, определенная цель, и из всего образуется самое стройное прекрасное целое. Равным образом и в природе нашего духа, а тем более в природе духов ангельских, при всём разнообразии мыслей, чувствований, желаний, является одно стройное неделимое начало, от которого исходят, и к которому обращаются все разнообразные виды и явления духовного мира; всё приходит к известной цели и всему положен гармонический строй. Этот удивительный порядок, соразмерность и красота общего целого мира, дает новое, второе доказательство несомненного бытия Существа высочайшего и совершеннейшего. Как, в самом деле, объяснить такое мудрое устройство, если мы не признаем за достоверное, что есть Существо надмирное, которое сотворило мир и им управляет? Без высшего Мировправителя могли ли существовать вместе, не уничтожая друг друга, такие например, силы, как сила огня и воды, сила жизни и смерти и прочие, которые совершенно противоположны одна другой и одна другую исключают взаимно? Или – могли ли добрые наши намерения достигнуть своей цели и злые – быть обращенными в добро? Так – всё в мире говорит человеку о Боге, всё показывает, что есть Творец, Промыслитель и Управитель, – Творец, Промыслитель и Управитель премудрый, всемогущий, благий, праведный. Вот почему Св. Ап. Павел говорит: *невидимое Его (Бога), вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы, так что, –* заключает он из сего, – *по сему самому и язычники безответны (Рим. 1:20).* Как невидимая нами сила ветра познается по колебанию и шуму деревьев, например, или – как невидимые нами способности человеческого ума открываются из его произведений, книги, картины, машины и прочее: так и невидимое Бога, Его вечная сила и беспредельное, недостижимое Божество, видимы для нас из рассматривания сотворенного Им мира, чрез изучение каждой мировой былинки. Посему-то и язычники безответны, не

могут оправдываться непознаваемостью Бога; что можно знать о Боге, явно и для них (Рим. 1:19). Псалмопевец также воспевает: *небеса поведает славу Божию, творение же руку Его* (о делах рук Его) *возвещает твердь* (Псал. 18:2). Но особенно замечательны в отношении к рассматриваемому нами вопросу о естественном Богопознании слова Ап. Павла, сказанные им в Афинском Ареопаге: *сотворил есть от единыя крове весь язык человець жити по всему лицу земному, уставив предучиненныя времена и пределы селения их, взыскати Господа; да поне осяжут Его и обрящут, яко не далеке от единого коегождо нас суща. О Нем бо живем, и движемся, и есмы* (Деян. 17:26–28). Т. е. «от одной крови Он произвел весь род человеческий, для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенным времена и пределы их обитания, дабы они искали Бога, не ощутят ли Его, и не найдут ли; хотя Он и недалеко от каждого из нас: ибо мы Им живем, и движемся, и существуем». Слова: «*назначив предопределенныя времена и пределы их обитанию*» – в высшей степени глубоки. Если вникнуть хорошенько в историю жизни человечества, взятого вместе, то действительно нельзя не ощущать, как говорит Апостол, близости к нам Бога и Его премудрого промысления о нас, – того, что Им мы живем, и движемся, и существуем. Так, по-видимому, время жизни человеческой не предопределяется никем, по-видимому люди умирают как придется; равно *население* той или другой страны, *предел обитания* каждого из людей, есть как будто дело самого человека, как будто от самого человека зависит жить в той или другой стране, в том или другом городе, селе и т.д.; но на самом деле в том и другом отношении открывается глубочайшая премудрость Божия. Нельзя думать, во-первых, что смерть каждого частного человека есть дело случайное, зависящее от неосторожности только его самого. Правда, во многих случаях смерть ускоряется от самого человека, например, сколько гибнет малолетних детей благодаря тому, что их родители не знают самых простых гигиенических условий – но все-таки главный Распорядитель нашей жизни есть Бог: и «береженого», как говорит пословица, все-таки «Бог бережет», т.

е. не человек все-таки распоряжается собою, а Бог распоряжается им, применительно к его поведению. Только Бог один назначает predetermined времена каждому из нас; от Него зависит, что один умирает еще младенцем, другой – юношей, третий – глубоким старцем. Бог же, во-вторых, назначает и пределы обитания нашего; от Него бывает, что один живет в Европе, другой в Азии, третий в Африке и т. д. Убедиться в первой истине может каждый из своего собственного опыта; иногда очевиднейшая, по-видимому, причина для болезни проходит бесследно для нашего здоровья; например, человеку приходится иногда сильно промокнуть на дожде, жестоко продрогнуть на морозе или упасть с значительной высоты, и – между тем здоровье его нисколько не терпит от всего этого; а в другой раз, и при тщательной осторожности с нашей стороны, от малейшего дуновения ветра мы заболеваем, и заболеваем серьезно, так, что болезнь может иметь своею развязкою смерть. – Ясно, что жизнь наша в руках Божиих, что от Бога зависит её продолжение. Эта зависимость жизни каждого частного человека от Бога, это назначение – одному умереть младенцем, другому юношей, третьему старцем, со всею очевидностью открывается, кроме собственного нашего опыта, еще из опыта общечеловеческого, именно: из сопоставления числа ежегодно умирающих с числом рождающихся; тут-то видим, что кончина человека не есть дело случая, что число умирающих строго соответствует числу рождающихся; стало быть есть Верховный Управитель человеческой жизни, от Которого зависит такая строгая ответственность одного числа другому; без Него эта соотвествен-

ность не мыслима. Что касается другой стороны дела, именно того, что от Бога назначаются пределы для нашего обитания, то об этом нет нужды и говорить много: местожительство человека прежде всего, а в массе исключительно, обуславливается местом его рождения. Если же иногда мы видим переселение человека из одной страны в другую, то во всяком случае это переселение не без воли Божией; всмотришь каждый переселенец в свою судьбу, и он

неприменно увидит тысячи указаний ему на то со стороны высшего Промысла, тысячи таких обстоятельств, которые иногда заставляли его действовать положительно наперекор своей собственной воле. Вот на эти то свидетельства близкого присутствия к нам высочайшего Промысла Божия, свидетельства ясные для человека и без откровенного учения, и указывал Св. Ап. Павел Афинскому Ареопагу, чтобы тем самым успешнее привлечь Афинских жителей к истинной вере в Бога.

Кроме рассматривания сотворенных от Бога вещей вообще мы, в частности, можем находить указание на бытие Божие в устройстве души своей, в каждой из трех главных сил её, в уме, сердце и воле³¹.

В уме нашем есть прирожденная идея или мысль о Существе совершеннейшем и бесконечном, которая, до пробуждения в человеке сознания, выражается только в безотчетном, но невольном стремлении его к Богу; а по мере раскрытия сознания, становится ясною и более и более отчетливою. Этой мысли не могла дать нам внешняя природа: ибо в ней мы видим все ограниченным и по бытию и по совершенствам; как же может она дать нам заключение о Существе бесконечном? Природа может только напоминать нам о Существе бесконечном, и если мы можем из рассматривания сотворенных от Бога вещей восходить к познанию Бога – существа бесконечного, то это именно потому, что в душе нашей есть уже предварительное понятие о Боге, получаемое нами вместе с нашим бытием, так, как мы созданы по образу и по подобию Божию. Не могли мы образовать идеи о Боге сами: в таком случае каждый мог бы помнить происхождение в себе идеи о Боге; она не предшествовала бы в нас полному развитию сознания и не была бы всеобщей в роде человеческом. Итак, если мы, как свидетельствует нам всегдашний опыт, способны представлять в своем уме такие прекрасные черты жизни, которым в окружающей нас действительности ничто не соответствует, и если каждый из нас, еще прежде чем разовьется наше сознание, способен горячо молиться Богу, то это ясный знак, что идея о бесконечном совершенстве врождена нашему уму, дана нам Тем, кем

даровано и самое бытие, и следовательно каждый человек внутри себя носит познание Бога.

В своей воле мы сознаем нравственный закон, который, несмотря на многочисленные изменения свои, как в сознании частных лиц, так и в сознании целых народов, всегда действовал и действует с непобедимую силою во всем человеческом роде. Это – никогда не умолкающий голос совести, которая, со времени пробуждения в душе нашей рассудка, именем Существа высочайшего, внушает нам доброе и отвращает нас от худого, одобряет и осуждает наши поступки, награждает нас и наказывает. Если бы в нашей душе не было сознания о существовании Бога, Который все видит, все знает; то что бы нас заставляло терзать себя за наши незаконные действия, даже только в мыслях совершаемые, когда эти действия, а тем паче наши мысли могут оставаться нашей тайной? Ясно, что внутреннее, невольное сознание добра и зла, радость, следующая за совершением первого, стыд и раскаяние, неразрывно соединенные с последним, указывают на бытие Существа святейшего, именем Которого вещает нам нравственный закон или совесть, так что еще древние называли совесть следствием присутствия в сердце нашем самого Бога, непрестанно поучающего нас нашим обязанностям: «для всех смертных совесть – Бог», говорил, например, Сенека (Epist. 41).

В нашем чувстве есть врожденное стремление к блаженству. Здравый ум и нравственный закон говорят нам, что это блаженство должно быть следствием только добродетельной жизни, наградою за благочестие; а нечестивые люди, несмотря на естественную нужду блаженства, достойны наказания. Между тем опыт свидетельствует, что такого соответствия на деле нет. Отсюда необходимое требование – допустить бытие праведного Мздовоздаятеля, сотворившего нас с такими стремлениями и потребностями, Который, если не здесь, то в другой жизни воздаст каждому по делам.

Итак, человек и без откровенного учения о Боге может иметь познание о Нем, хотя это познание, как свидетельствуют нам естественные религии, несовершенно и недостаточно.

Решивши вопрос о возможности естественного Богопознания, мы теперь без труда можем решить и вопрос о значении этого Богопознания в области нашей веры, или, что то же, о значении разума и науки в раскрытии догматов (все заключения о Боге, к которым человек может приходить из рассматривания сотворенных от Бога вещей и в частности из рассматривания своего собственного духа, очевидно, суть дело его *разума и науки*; поэтому термины – «Богопознание естественное» и: «разум и наука в раскрытии догматов» –суть синонимические).

Если человек, по учению слова Божия, имеет, кроме сверхъестественного откровения о Боге, еще естественные средства к уразумению Бога, то понятно, что он не должен игнорировать и естественным способом Богопознания, а обязан прибегать и к нему, как к действительному источнику Богопознания. «Познание это», т.е. естественным способом (приводим опять слова Катехизиса), «может служить приготовлением к вере или некоторым пособием к познанию Бога из Его откровения». Напрасно некоторые моралисты, особенно со времени Шлейермахера, знаменитого немецкого богослова и философа († 1834), представляют себе, что в деле религиозных истин наш естественный разум не может принимать никакого участия, потому будто бы, что Бог для него вовсе не доступен. Св. Ап. Павел в послании к Ефессянам, между прочим, молится к Отцу Господа Иисуса Христа о том, *чтобы они (Ефесяне), укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, что широта, и долгота, и глубина, и высота (Ефес. 3:18)*, разумея под широтою, долготою, глубиною и высотой тайны Божественные, и, следовательно, признавая их

постижимыми. Другой Апостол, Св. Петр, пишет: *Господа Бога святите в сердцах своих: будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании (т.е. в вашей вере, в вашей религии), дать ответ с кротостью и благоговением (1Петр. 3:15)*. Очевидно, для того, чтобы быть всегда готовыми дать ответ на вопросы о своей вере, мы должны понимать ее, а что мы должны понимать, то уже не есть

непостижимое для нашего ума; следовательно, и истины нашей веры, хотя отчасти, но постижимы и для естественного ума нашего. Отцы Церкви всех веков также не считали вовсе недоступным для нашего естественного ума существо Божие. Они учили, что сами имена Божии, взятые вместе, дают нам понятие о Боге (Феофилакт, Ориген). Маркиониты, еретики первых веков христианства, воображавшие, что Бог совершенно недоступен для нашего познания, отвергнуты церковью. Бог был бы совершенно недоступен для нашего ума только с пантеистической точки зрения, когда представляется, что Он разлит по всему миру, что мир есть ни что иное, как самооткровение того же божества, и следовательно, понятие о Боге есть только отвлеченное созерцание божества, не имеющее определенного содержания; или когда мы будем считать Бога какою-то мистическою бездною, в которой нельзя ничего разобрать. Но с точки зрения Бога *личного* и *живого*, Бога христианского, нельзя допустить, чтобы Он был совершенно непостижим. Как *личность*, Бог стало быть уже есть нечто определенное; понятие личности само собою предполагает отличие этой личности от всего другого, и, следовательно, большую или меньшую её определимость. Я, например, лицо: как лицо, я уже отличаюсь от всех других личностей, сколько бы их ни было; о себе я всегда говорю: «я»; не могу я сказать о себе во втором или третьем лице; например, не могу сказать: вместо *я сделал* – *он сделал*, – я и он две личности, отличные друг от друга. Точно так же и Бог: – как лицо, Он отличается от всего остального; а коль скоро отличается, то значит может быть познаваем и естественным нашим умом, потому что все отличающееся, выходящее из ряда других существ, не может быть смешиваемо с этими другими существами. Равным образом, понятие *живого* Бога дает знать, что Бог заявлял, след., Себя и открывался в тех или других частных чертах, в тех или других отношениях; живое существо не может быть мертвым, недеятельным. Как же говорить после всего этого, что Бог вовсе непостижим для нас?

За постижимость существа Божия ручается, наконец, самый факт откровения: к чему бы служило откровение, если бы оно

не сообщало нашему разуму никакого понятия о Боге?

Итак, нет никакого сомнения в том, что естественный способ Богопознания должен иметь самое полное свое приложение в деле изучения нашей веры в Бога, и было бы грехом против Бога и стыдом для самого человека не прибегать к сему способу Богопознания. Блаженный Августин рассуждал об этом так: «быть не может, чтобы Бог ненавидел в нас то, чем, по устройению Его, мы выше других животных. Нет, мы верим не для того, чтобы не пользоваться смыслом; иначе не могли бы и верить мы, если бы не имели разумных душ»³². Св. Златоуст также говорит: «тогда-то особенно верим, когда узнаём причину, почему что бывает»³³. Бог на то дал нам и разум, чтобы мы пользовались им во славу Божию: человек, – скажем еще раз, – должен усваивать истины веры всеми силами души, как сердцем, так и умом и волею. Если мы и признаем, что седалище веры есть сердце, тем не менее где сердце, там и ум; человеческую душу, – повторим слова Гизо, – нельзя рассекать на части; сердце есть только, так сказать – главный орган веры.

Другое дело сказать, что для человека в настоящем его состоянии невозможно познание о Боге полное и совершенное, такое, которое бы всецело равнялось предмету познаваемому. Бог, говорит Апостол, *обитает в неприступном свете, Котораго никто из человеков не видеть, и видеть не может* (1Тим. 6:16); один только Дух Божий всё проникает, и глубины Божию (1Кор. 2:10–11). Св. Церковь во все времена учила и учит, что полное познание о Боге невозможно для человека; она строго осудила Валентина, Карпократ, Евнония, Аэция и других еретиков, хвалившихся, что они в точности знают самую сущность Божию и вообще имеют такое же познание о Боге, какое имеет Сам Бог о Себе Самом. Только в других условиях бытия возможно будет более совершенное знание: *теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан*, говорит Ап. Павел (1Кор. 13:12). *Возлюбленные!* – учит также Ап. Иоанн Богослов, – *мы теперь дети Божию; но еще не открылось, что будет. Знаем только, что когда откроется, будем подобны Ему (Богу), потому что*

увидим Его как Он есть (1Ин. 3:2). Т. е. мы, по учению Апостольскому, имеем теперь познание о Боге истинное, но только не равное своему предмету, не вполне обнимающее Его, подобно тому, как в зеркале видна только наружность предмета, и притом не вся, а лишь одна сторона его, но вовсе не видно внутреннего содержания предмета; о последнем, о внутренних свойствах предмета, зрителю остается составлять догадки, более или менее вероятные. Во всяком же случае, должны мы заключить, истины Божии не настолько сокрыты от нас, чтобы мы не смели и прикасаться к ним: *помышляйте о горнем,* говорит Св. Апостол (Колос. 3, 2)³⁴.

Урок 5-й

Способ, которым Бог распространяет и сохраняет между людьми Своё откровение; понятие о Священном предании; его верное хранилище или учение о неповреждённости предания; понятие о Священном Писании; значение слова «Библия»; учение о том, что древнее – Священное предание или Священное Писание.

Нам следует говорить о способах, которыми Божественное откровение распространяется между людьми и сохраняется в истинной Церкви. Как мы видели в одном из предыдущих наших уроков (в 3-м), Господь Бог, для сообщения людям Своего сверхъестественного откровения, употребил особых, сравнительно весьма немногих, провозвестников этого откровения, а именно – в Ветхом Завете Он учил чрез Пророков, которые приняли и проповедовали начатки откровения Божия, а в Новом – через Самого воплотившегося Сына Своего, Иисуса Христа, Который возвестил нам *всю истину Божию*, так что после Него нет и не будет какого-либо нового, более полного и более совершенного откровения, доколе, разумеется, не наступит *нового неба и новой земли*, когда мы, по Апостолу, *познаем Бога, якоже есть*³⁵. Но спрашивается: каким образом, при столь немногих посредниках Божественного откровения, вследствие чего целый столетия и даже тысячелетия проходят без *живого голоса* откровенного учителя (например, от Христа до нас прошло уже около 2000 лет, пройдет быть может еще несколько тысяч и более лет, а провозвестника, подобного Христу, не было и не будет), **каким образом**, – спрашивается, – при таких условиях **Божественное откровение распространяется между людьми и сохраняется в истинной Церкви?** Не должно ли оно, благодаря таким долгим промежуткам времени, затеряться в среде людей, или, если не затеряться, то исказиться до совершенного затмения истины?

Нет, не должно, ни затеряться и ни исказиться; иначе цель откровения не будет достигнута, и напрасно было бы в таком

случае самое откровение.

"Двумя способами, – отвечает нам Катехизис, – распространяется Божественное откровение между людьми, и сохраняется в истинной Церкви, а именно: посредством священного предания и священного Писания». Обратим же свою речь на эти два способа, и, во-первых, на священное предание.

Что касается самого понятия о предании, т.е. того, что нужно под ним разуть, это ясно видно из его названия: «предание». Слово: «предание» означает *передачу* чего-либо от одного к другому, например, известного рассказа, действия и т. п. в этом роде. Передача такого рода совершается обыкновенно двумя способами: словом и примером. Если, положим, отец рассказывает своему сыну, как нужно слагать персты для изображения на себе крестного знамения, как нужно изображать на себе самый крест, какую молитву произносить при изображении на себе креста и проч., то это будет означать, что он передает учение о крестном знамении посредством *слова*. Но то же самое учение может быть передано еще посредством, *примера*, который, заметим кстати, еще сильнее влияет на нас, особенно на детей. Не раз, например, приходится замечать в церкви, как маленькие дети, видя более старших молящимися, и сами начинают молиться: крестятся, падают на колени и вообще представляют собою отрадное зрелище. Теперь, так как предмет откровения составляют: учение веры, закон Божий и, как выражение сей веры и сего закона, таинства со священными обрядами: то мы и получаем в Катехизисе следующее определение Священного предания, при посредстве которого сообщается нам означенное откровение. Именно: **«Под именем священного предания разумеется то, когда истинно верующие и чтущие Бога словом и примером передают один другому, и предки потомкам, учение веры, закон Божий, таинства и священные обряды».**

Давши понятия о Священном предании, Катехизис далее говорит о неповрежденности и непогрешимости его: несмотря на то, что Священное предание переживает целые тысячи лет, оно не подвергалось и никогда не подвергнется какому-либо

искажению. **«Есть ли верное хранилище Священного предания?»** – спрашивает Катехизис, и отвечает: **«Все истинно верующие, соединенные священным преданием веры, совокупно и преемственно (т.е. непрерывно), по устройению Божию, составляют из себя Церковь, которая и есть верное хранилище Священного предания, или, по изречению Св. Павла, Церковь Бога жива, столп и утверждение истины»** (1Тим.3:15). Рассмотрим эту истину, о неповрежденности и непогрешимости Священного предания, с возможной обстоятельностью.

Составляя Богоучрежденное общество, Церковь, со времен самых Апостолов (мы сначала скажем о непогрешимости предания в Церкви новозаветной), передает преемственно, без искажения, своим членам все то, что необходимо для нашего спасения. Это, можно сказать, то же, что мы на обыкновенном языке называем «духом общества». Если мы всмотримся пристальнее в то или другое земное общество, даже в то или другое государство, то в каждом из них непременно найдем известный отличительный оттенок, выделяющийся характер их жизни: общество ремесленников, например, имеет свои особые привычки; общество промышленников – особые, ученые – еще особые, которые (привычки) составляют как бы неотъемлемую собственность каждого из них, – собственность навсегда, при всех переворотах жизни. И государство от государства также отличается характеристическими своими особенностями; у каждого государства непременно есть что-нибудь особенное, национальное, только ему одному свойственное, чего нет ни в едином из других государств. Подобный отличительный характер, подобный национальный, в данном случае Апостольский, дух есть и в Святой Христовой Церкви, – и этот дух, несмотря на вековое её существование, остается с нею навсегда и неизменно, и хранит преданную Церкви истину. Таким образом, уже в силу естественного закона, по которому каждое отдельное общество имеет свои отличительные черты, сохраняющиеся в нем преемственно и неизменно, мы должны признать, что и в Святой Христовой Церкви, как отдельном же обществе, должно быть свое особое предание, и предание

неизменное, так сказать характеристическое, что составляет как бы её душу. Другими словами: уже в силу естественного закона, мы должны признать, что Церковь есть несомненно верное хранилище того, что с самых времен Апостольских, с самого основания её составляет её отличительный признак. Но мы при этом должны иметь в виду то, что в Церкви Христовой обитает непрестанно Дух Святой, *наставляющий её на всякую истину*, следовательно, закон непреложности её предания получает в ней большую силу, чем в обыкновенных обществах. С другой стороны, относительно Священного предания, существующего в Христовой Церкви, нужно сказать то, что оно еще с древних времен заключено в письмена; все творения, т.е. сочинения св. Отцов Церкви суть не что иное, как изложенное на бумаге предание Церкви; чин, например, совершения литургии и других таинств нашей Церкви давно заключен в письмена; о различных благочестивых, христианских обычаях также написано Отцами и учителями Церкви еще первых веков. Всё это говорит к тому, чтобы выяснить ту истину, каким образом в Христовой Церкви сохраняется неизменно и без всякого искажения Священное предание, и почему она называется верным хранилищем этого предания, – говорим, что такому верному сохранению Священного предания в Церкви способствуют – и общий закон обществ, по которому в каждом из них наследственно и более или менее точно сохраняются отличительный их характер и тип, и непрестанное обитание в Церкви Христовой Духа Святого и, наконец, давнишнее заключение всего переданного Апостолами в письмена, именно творения св. Отцов и учителей Церкви. Последние два обстоятельства, именно, что в Церкви Христовой непрестанно обитает Дух Святой, наставляющий её на всякую истину, и что предание с давних времен заключено в книги, составляют, конечно, самые очевидные доказательства того, что Церковь есть *верное* хранилище Священного предания. Поэтому то апостол Павел Церковь называет *Церковью Бога живаго* (т.е. непрестанно действующего в ней), *столпом и утверждением истины* (т.е. все то, что Церковь содержит, есть несомненная истина – 1Тим. 3:15). Точно так же рассуждают о ней все Отцы и учителя Церкви. Так в самом

Катехизисе приводятся слова св. Иринея, который пишет: *Не должно искать у других истины, которую легко заимствовать от Церкви. Ибо в нее, как бы в богатую сокровищницу, Апостолы вполне положили все, что принадлежит истине, так что каждый желающий может принимать от неё питье жизни. Она есть дверь жизни*³⁶. Но мы еще не все сказали. Нужно к сказанному прибавить самый способ распространения священных преданий. Св. Апостолы проповедовали откровенное учение не в нескольких только местах, не перед многими только лицами, и отнюдь не тайно, напротив, они пронесли его по всем странам тогдашнего мира, возвестили во всех языках, со всею ясностью (Мф. 10:27), и как требовала самая их проповедь, старались предавать Божественные истины всем и каждому желающему спасения. При таких обстоятельствах затеряться или испортиться какому-либо Апостольскому, особенно важному, преданию, во всей Церкви, по всему христианскому миру, очевидно, было невозможно. Если бы, положим, известное предание Апостольское, например, о том, какой нужен хлеб для таинства евхаристии, затерялось или исказилось в одной местности, то оно могло сохраниться во всей целости в другой. Далее, нужно иметь в виду ту горячую приверженность всех христиан, особенно первых веков, к преданному Апостолами учению, – ревность, которую так хвалит апостол Павел, например, в Коринфянах: *хваляю вас братие, – пишет он им, – что вы все мое помните, и держите предания так, как я предал вам* (1Кор. 11:2; 1Фес. 1:8; Кол. 1:4–6; Рим. 1:8). К такой заботливости о сохранении устно преданного Апостольского учения естественно располагали христиан: а) самое достоинство этого учения, в котором они видели слово Божие; б) внушения Святых Апостолов *стоять и держаться преданий* (2Фес. 2:15), и вместе строгие угрозы на противников: *если бы даже мы, или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема*, пишет Св. Павел Галатам; *как прежде мы сказали, так и теперь еще говорю: кто благовествует вам не то, что вы приняли, да будет анафема* (Гал. 1:8–9), – так крепко ограждали свое учение Св. Апостолы от всякого

искажения; оно столь высоко и необходимо для спасения человека, как слово Божие, что его не могут изменить ни сами Апостолы, ни даже Ангелы с неба. Итак, повторим, целостность новозаветного Священного предания несомненна, и хранилище его составляет вся Церковь Христова, которой и вверено это предание.

Труднее, по видимому, уяснить себе неповреждённость предания в Ветхом Завете, так как предание это пережило слишком много времени, и, как увидим ниже, в течение почти 4000 лет не имело той, очевидной для каждого, гарантии за свою неповреждённости, какую имеет за себя предание Новозаветной Церкви (разумею по преимуществу отсутствие во все означенное время письменности в ветхом завете). Но, не говоря уже о том, что и в ветхозаветной Церкви действовал Дух Святой, были и естественные средства к точному сохранению Божественного предания в ветхом завете. Это, во-первых, долголетие патриархов ветхозаветных, в среде которых сохранялось Священное предание. Если мы проследим хронологически историю патриархов, живших до Моисея, этого первого великого мужа, который патриархальное предание заключил в книги, то увидим, что, несмотря на 4000 лет, протекшие без письменности, последний из патриархов, именно Иаков и сам Моисей – первый заключивший патриархальное предание в книги, – были отдалены от самого главы человечества – Адама какими-нибудь семью – восьмью лицами, если не менее (особенно Иаков), и, следовательно, легко могли изучить достоверную историю многих веков: ибо предание повреждается не от продолжительности времени его существования, а от многочисленности тех лиц, чрез уста которых преемственно переходит оно. Вот что показывает нам в этом отношении хронология патриархов до времени самого Моисея: Адам жил 930 лет (Быт. 5:5); следовательно, его мог слышать Малелеил, 5-й патриарх, который родился в 795 г. от сотворения мира (Быт. 5:12)³⁷. В свою очередь, Малелеил прожил 895 л. (Быт. 5:17); прибавив эти лета к 795 годам, по истечении которых Малелеил родился, получим 1690 лет, следовательно Малелеила мог слышать Ной, который родился

в 1662 г. по сотворении мира (Быт. 5:28–29)³⁸. Ной жил 950 л. (Быт. 9:29); прибавив к этому 1662 года, прошедшие до него, получим 2612 л.; следовательно Ной мог слышать Сала, четвертый патриарх после потопа, который родился в 2529 г. от сотворения мира (Быт. 11:13). Сала жил на свете 460 л. (Быт. 11:14–15); прибавим к этому 2529 л. до его рождения, получим 2989 лет; следовательно, его мог слышать Рагав, который родился в 2923 г. (Быт. 11:18). Рагав жил 339 лет (Быт. 11:20–21); с 2923 годами это составит 3262 года; таким образом его мог слышать Нахор, дед Авраама, родившийся в 3185 г. от сотворения мира (Быт. 11:22). Итак, от Адама мог слышать Священное предание *Малелеил*, от Малелеила – *Ной*, от Ноя – *Сала*, от Салы – *Рагав*, от Рагава – *Нахор*, – шесть только лиц до деда Авраамова; а Авраам, Исаак и Иаков составляют между собою как бы одно лицо по скорому преемству их одного за другим, и по их особенно горячей вере в Бога. Теперь, что касается Моисея, то он был, как известно, правнук Левия, одного из двенадцати сыновей Иакова (Левий, Кааф, Амрам, Моисей); следовательно, и Моисей от лестницы патриархального предания не далек. Во-вторых, во времена патриархов, когда не было письменности, человечество, как показывают исследования, отличалось обширною памятью; тогда для человека ничего не стоило держать в памяти целые тирады речей, которые говорили их предки, и передавать их своим потомкам буква в букву; разные священные гимны, псалмы и вообще песни, которые с незапамятных времен, как все народы вообще, так в частности и Евреи, любили слагать и воспевали для выражения своих благоговейных чувствований пред Богом, для прославления Его различных благодеяний, в память и честь своих знаменитых предков, для увековечения важнейших событий из своей жизни и т. д., – все это без особенного труда запоминалось тогдашними народами, и как драгоценное наследие переходило из рода в род, от отцов к детям, без малейшего изменения. Истина эта доказывается отчасти и теперь, в среде людей неграмотных: между неграмотными мы видим больше лиц с твердою памятью, нежели среди людей грамотных. И это по той простой причине,

что человек, не умеющий читать и писать, по необходимости старается запомнить, что для него нужно, следовательно, постоянно упражняет свою память, тогда как человек грамотный обыкновенно записывает необходимое для него и, следовательно, меньше дает дела для своей памяти.

Итак, и в Ветхом Завете Священное предание, несмотря на громадность периода, могло сохраниться и действительно сохранилось в неприкосновенной чистоте. Но вот жизнь человеческая стала сокращаться; вместо 900 лет слишком, человек стал, жить не более ста лет. Жизнь человеческая заметно стала сокращаться после потопа. До потопа никто из патриархов не жил менее 900 лет; только Ламех, отец Ноя, прожил 753 года, а Енох, седьмой патриарх, живой взят на небо за свою святость, будучи 365 лет. После же потопа Сим жил 600 лет, Арфаксад – 465, Каинан – 460, Сала – 460; Евер – 504 года, Фалек – 339 лет, Рагав – 339, Серух – 330, Нахор – 208, Варра – 205 лет (Быт. 11), Авраам – 175 лет, Исаак – 180 лет, Иаков – 147. Это сокращение человеческой жизни послужило к тому, что Господь повелел Моисею записать Свое откровение в книги, и таким образом явилось *Священное Писание*. Перейдем к учению о Священном Писании.

Под именем Священного Писания, – говорит Катехизис, – разумеются **«книги, написанные Духом Божиим, чрез освященных от Бога людей, называемых Пророками и Апостолами. Обыкновенно сии книги называются Библиею»**.

В прочитанном понятии о Священном Писании, очевидно, заключаются два частных: первое – то, что священные книги написаны известными лицами, Пророками и Апостолами, следовательно, имеют за собою историческую важность, второе – то, что они написаны именно по вдохновенно от Духа Святого, т.е. имеют важность догматическую, и таким образом составляют книги, которые преимущественно пред всеми прочими достойны внимания. Это высокое достоинство Священного Писания и выражает, по учению Катехизиса, усвоенное ему название «Библия». На предлагаемый далее вопрос: **«Что значит слово Библия?»** – Катехизис отвечает: **«Слово Библия, есть греческое. Оно значит: *книги*. Сим**

названием выражается то, что священные книги преимущественно пред всеми прочими достойны внимания»; другими словами: что они суть *книги* в собственном смысле этого слова, как такие, который составляют истинное наше руководство и спасение.

Последний вопрос настоящего урока: **«Что древнее, Священное Предание, или Священное Писание?»**.

Священные книги, как мы уже заметили, появились, сравнительно поздно; отсюда ясно, что Священное Предание древнее Священного Писания. Так отвечает и Катехизис. **«Древнейший и первоначальный способ распространения откровения Божия есть, — говорит он, — Священное Предание. От Адама до Моисея (в период, обнимающий, по тексту славянской библии, 3898 лет) не было священных книг. Сам Господь наш Иисус Христос Божественное учение Свое и установление предал ученикам Своим словом и примером, а не книгою. Тем же способом вначале и Апостолы распространяли веру, и утверждали Церковь Христову»³⁹**. В конце ответа Катехизис прибавляет: **«Необходимость предания видна и из того, что книгами пользоваться может меньшая часть людей, а преданием все»**. Эта прибавка дает разуметь, что и с того времени, как явился новый способ распространения и сохранения между людьми Божественного откровения — Священное Писание, — не пресекся и древний — Священное Предание⁴⁰. Впрочем, о необходимости и важности предания у нас будет еще речь, и именно в следующем уроке.

Урок 6-й

Равночестность Священного Писания и Священного предания в деле нашей веры и спасения, учение о необходимости и важности для нас Священного Писания, учение о необходимости и важности для нас Священного предания; решение вопроса: для чего именно и ныне нужно предание.

Священное предание и Священное Писание, как два способа, посредством которых Божественное откровение распространяется между людьми и сохраняется в истинной Церкви, одинаково необходимы для нашего спасения. И, во-первых – что касается Священного Писания, то необходимость и важность его в деле нашего спасения очевидны для всех, так что даже те люди, которые в деле религии привыкли руководствоваться по преимуществу своим собственным разумением, не отрицают важности для нас письменного слова Божия. Важность эту Катехизис коротко и ясно изображает в следующих словах: **«В Священном Писании, – говорит он, – мы читаем слова Пророков и Апостолов точно так, как бы мы с ними жили и их слышали, несмотря на то, что священные книги писаны за несколько веков и тысячелетий до нашего времени».**

Но не менее важно для нас, во-вторых, и Священное предание: **«Должно ли соблюдать Священное Предание и тогда, когда мы имеем Священное Писание?»** – спрашивает Катехизис, – и отвечает: **«Должно соблюдать предание, с Божественным откровением и со Священным Писанием согласное, как учит сему само Священное Писание».**

Что мы должны соблюдать Священное предание и тогда, когда имеем Священное Писание, – другими словами: что Священное предание совершенно равно по своему достоинству Священному Писанию, и есть такое же слово Божие, – доказательств на это имеется весьма много, и прежде всего в Священном Писании. Так, в самом Катехизис приводятся слова св. апостола Павла из послания его к Фессалоникийцам, где он

пишет: *братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом, или посланием нашим (2Фес. 2:15)*. Здесь, очевидно, св. апостол дает совершенно равное значение и силу и Священному преданию и Священному. Писанию⁴¹. В другом послании тот же апостол говорит: *хвалю вас, братия, что вы все мое помните, и держите преданья так, как я предал вам (1Кор. 11:2)*. О каких преданиях у апостола здесь речь, это можно усмотреть из тех его изречений, которыми он напоминает и дополняет предания. Он говорит, что муж не должен покрывать голову во время молитвы (1Кор. 11:4–7); следовательно правилу сему предшествовало предание о церковной молитве. Далее он говорит: *разве у вас нет домов на то, чтобы есть и пить? Или пренебрегаете церковь Божию (1Кор. 11:22)?* Это обличение случайного беспорядка и неблагочиния в Церкви показывает, что сему предшествовало предание о святости Церкви, по которой она совсем не то, что простой дом, и требует благоговейного внимания. С особенной ясностью, как на предмет предания, указывает апостол на таинство Тела и Крови Христовой, когда говорит об этом: *я от самого Господа принял то, что и вам передал (1Кор. 11:23)*. Таким образом оказывается, что апостол хвалит Коринфских христиан за соблюдение преданий о церковной молитве, о святости храма, о Божественной литургии, – преданий, о которых он в послании только намекает, а подробно говорил о них на словах; и следовательно, опять, устное свое учение апостол ставит в одинаковый уровень с письменным. Столь же ясно учит апостол о важности и обязательности для нас устного предания наравне с письменным словом Божиим, когда пишет к Тимофею: *укрепляйся, сын мой, во благодати Христом Иисусом и что слышал от меня, при многих свидетелях, то передай верным людям, которые были бы способны и других научать (2Тим. 2:1–2)*. Тут всякий может видеть, насколько, по учению апостола, важно для веры нашей Священное предание: св. апостол заповедует Тимофею руководствоваться Священным преданием, несмотря на то, что Тимофей уже имел послание от него. Наконец, Евангелист Иоанн, написавший Евангелие свое после всех других богодухновенных писателей

Нового Завета, в конце Евангелия говорит: *многое и другое сотворил Иисус: но если бы писать о том подробно; то думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг* (Ин. 21:25). Спрашивается: что же сделалось с тем, чего из деяний и учения Спасителя не написано в книгах? Неужели все это пропало? И неужели Иисус все остальное, чего не записано в книгах, совершил не для пользы человеческой? Так думать о делах Спасителя по меньшей мере неразумно. Очевидно, ненаписанное в книгах было запечатлено в живой памяти и сердце верующих, или, что то же, хранилось и хранится в Священных преданиях. Надобно при этом иметь в виду, что большая часть апостолов не оставили нам никаких после себя писаний, а между тем в разных странах мира проповедали Господа Иисуса Христа, и устраивали Церковь Божию; следовательно, слова Евангелиста Иоанна Богослова и других апостолов о том, что не все из жизни и учения Христа Спасителя записано в книгах, получают сугубую важность. Как же после таких очевидных свидетельств самого слова Божия о важности для нас преданий унижать эти предания, как это, к сожалению, делают многие⁴²?

Равночестность Священного предания, как устного слова Божия, со Священным Писанием ясно исповедовали, во-вторых, св. Отцы церкви. Так в самом же Катехизисе приведены, например, слова Василия Великого, который говорит об этом следующее: *«из соблюденных в Церкви догматов и проповеданий некоторые мы имеем от письменного наставления, а некоторые приняли от Апостольского предания по преемству в тайне. Те и другие имеют одну и ту же силу для благочестия, и сему не станет противоречить никто, хотя мало сведущий в установлениях церковных»*⁴³. Подобное сему говорит и св. Златоуст: *«не все предали (апостолы) чрез послание, а многое также без писания: но то и другое равно достойно веры; посему мы считаем достоверным и предание: предание есть, ничего более не ищи»*⁴⁴. И вся вообще Церковь всегда руководилась (напр., на вселенских и по-

местных Соборах) и руководствуется с равным уважением как Писанием, так и преданием, согласным с ним⁴⁵.

Но "для чего именно и ныне нужно предание»?

Православный Катехизис отвечает на сей вопрос следующим образом: **«Для руководства к правильному разумению Священного Писания, для правильного совершения таинств и для соблюдения священных обрядов в чистоте первоначального их установления».**

Итак, по учению Катехизиса, предание нужно ныне, во-первых, *для руководства к правильному разумению Священного Писания*. Не много требуется для того, чтобы видеть всю истину этих слов Катехизиса. Не говоря уже о том, что без Священного предания мы не могли бы знать самого канона священных книг, т.е. не могли бы быть убеждены, что известная книга есть действительно книга Богодухновенная и принадлежит тому именно лицу, которому она приписывается, – многое и в тексте Писания было бы для нас непонятным или могло бы быть перетолковано в ложном смысле, если бы мы не имели у себя руководства, которое представляет собою именно Священное предание. Всякому известно, что одно и то же слово может иметь и один и другой смысл, смотря по тому, по какому побуждению оно сказано, при каких обстоятельствах и прочее: как же все это мы можем угадать, если не будем руководствоваться Священным преданием, которое преемственно передает нам самый дух учения Евангельского? Всего лучше, конечно, смысл той или другой книги, того или другого места знать от тех мужей, которые близки были к Апостолам и Евангелистам, и слышали от них устно пояснения и толкования, переданные потом всей Церкви. Как важно это условие для понимания письменного слова Божия, достаточно указать на пример разноречивых толкований слов Спасителя: *сие есть тело Мое: сия есть кровь Моя*. Сколько даже пролито крови человеческой из-за этих толкований? Одно только предание ясно передает нам истинный смысл сих и подобных им слов. Это – касательно истин, которые изложены в Священном Писании с полнотою. Еще необходимее Священное предание для точного определения и объяснения тех истин,

которые со своею полнотою не выражены в Священном Писании, а только или находятся в виде намеков, или содержатся в других истинах, как своих началах, из которых могут быть выводимы уже посредством умозаключений. Таковы истины: о приснодевстве Богоматери, о почитании и призывании в молитвах Ангелов и Святых, о почитании святых мощей и икон, о состоянии души по смерти до всеобщего суда и проч. Теперь мы выводим эти догматические истины, как следствия из некоторых мест Библии и считаем их важными. Но почему? Потому, что в Церкви есть об истинах достоверное предание от самых времен Апостольских. А, не держась предания, мы или вовсе не выводили бы означенных догматов из Священного Писания, или, если и выводили бы, как выводим теперь, то не считали бы своих выводов догматами, а простыми мнениями, которых можно держаться и не держаться. Не считая же догматов того, что в действительности есть догмат, мы, очевидно, не отвечали бы намеренно Божию, сообщившему нам известные истины для нашего спасения. Таким образом, предание не только составляет для нас руководство к правильному разумению Священного Писания, но и существенно пополняет его⁴⁶.

Во-вторых, Священное предание нужно и ныне для *правильного совершения таинств*. Истинность этого положения еще очевиднее первого. Как известно, о таинствах в Священном Писании упоминается очень кратко, а о способе совершения их почти ничего не говорится. Между тем необходимость для нашего спасения принятия Святых Таинств не подлежит никакому сомнению. Сам Спаситель, например, прямо говорит: *кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет (Мр. 16:16);* или: *если не будете есть плоти Сына человеческого, и пить крови Его; то не будете иметь в себе жизни (Ин. 6:53);* еще: *аще кто жаждет, да приидет ко Мне и пьет (Ин. 7:37,* – слова, которые, по объяснению Евангелиста, сказаны были о Духе, Которого имели принять (разумеется, в таинствах) верующие в Него (Ин. 7:39) и проч. (Ин. 20:21–23, Мф. 19:4–6; Деян. 20:28.; Иак. 5:14–15; Гал. 1:11–12; Ин. 14:26). Спрашивается теперь:

когда и каким образом мы должны принимать все сии таинства? Вопрос этот и решается Священным преданием. От самых времен Апостольских для совершения каждого таинства установлен известный чин или порядок, при посредстве которого мы и входим в общение с Духом Божиим. Не признавать же сего порядка значит отрицать все дело устроения Церкви, принесенного на землю Христом.

В-третьих, Священное предание нужно и ныне для *соблюдения священных обрядов в чистоте первоначального их установления*. Религия без обрядов немыслима; это факт, подтверждаемый историею всего человечества и требуемый самою природою человека. Внутренняя жизнь наша неизбежно отражается и во внешнем нашем поведении, и если мы имеем влечение к высочайшему Существо в глубине нашего духа, то это влечение неизбежно должно отражаться и во внешних наших действиях. Но, как самая религия человека может быть религией истинною и ложною, так и религиозные обряды его могут быть и святы и до крайности искаженные, если не прямо богохульные. Пример обрядов последнего рода представляют обряды многих из наших раскольников. Ясно таким образом, что и в обрядовой стороне нашей религии нам необходимо сообразоваться с установлениями самих Апостолов, которые заповедали нам, что *все должно быть благопристойно и чинно* в каждом обряде нашем (1Кор. 14:40), и, не описавши этих обрядов в своих книгах, передали их Церкви в устном своем слове.

Св. Василий Великий, сказавши о том, что как Священное Писание, так и Священное предание имеют одну и ту же силу для благочестия, подтверждает такое свое учение именно указанием на образ совершения Св. Таинств и обрядового Богослужения нашей Церкви, – образ совершения, не описанного нигде в Писании, но хранящегося в живом предании Апостольском. Вот что он говорит вслед за теми словами, которые приведены нами выше в настоящем уроке и продолжение которых имеется в Катехизисе же: *«Ежели, – учит он, – мы отважимся отвергать неписанные обычаи, как будто не великую важность имеющие: то непременно*

повредим Евангелию в самом главном, или паче от проповеди Апостольской оставим пустое имя. Напр., упомянем всего прежде о первом и самом общем: чтобы уповающие на имя Господа нашего Иисуса Христа знаменовались образом креста, кто учил писанием? К востоку обращаться в молитве, какое писание нас научило? Слова призывания в преложении хлеба Евхаристии и Чаши благословения, кто из святых оставил нам письменно? Ибо мы не довольствуемся теми словами, которые Апостол, или Евангелие упоминает, но и прежде их и после произносим и другие, как имеющие великую силу для таинства, приняв оные от неписанного учения. По какому также писанию благословляем и воду крещения, и елей помазания, еще же и самого крещаемого? Не по умолченному ли и тайному преданию? Что еще? Самому помазыванию елеем какое написанное слово научило нас? Откуда и троекратное погружение человека? И прочее относящееся к крещению, отрицаться сатаны и ангел его, из какого взято писания? Не из сего ли необнародованного и неизрекаемого ученья, которое Отцы наши сохранили в недоступном любопытству и выведыванию молчании, быв основательно научены молчанием охранять святыню таинств? Ибо какое было бы приличие писанием оглашать учение о том, на что некрещеным и воззреть не позволительно»? Последними словами: «какое было бы приличие» и проч. св. Отец объясняет и причину, по которой многое из учения Апостольского не записано в книгах, именно, что сего требовала самая святость предмета учения, которую необходимо было хранить от поругания неверных.

В заключение не лишне сделать общее замечание о важности для нас предания, как живого слова Божия в Святой Христовой Церкви. Если для образования человека вообще нужны, кроме книги, живое слово учителя и живая среда образующая, то и для религиозного образования необходимо то же самое, т.е. не одно только книжное слово Божие. Как дитя учится мыслить, говорить и действовать только под влиянием живых лиц, от которых получает вместе с тем и книги для пособия и руководства; так и всякий человек может учиться

божественным истинам и воспитываться в духе подлинного откровения Божия только в обществе, имеющем эти истины в основе своей жизни, так сказать – в плоти и крови своей, принимая от сего общества и самую книгу откровения Божия, и под его же руководством учась понимать ее.

Урок 7-й

О Священном Писании в особенности: разделение книг священного Писания по времени их написания; понятие о Ветхом и Новом Завете; число книг Ветхого Завета и достопримечательность сего счисление для Церкви новозаветной; краткая история канона ветхозаветных священных книг; перечень сих книг и примечание об их размещении в еврейской библии; перечень и значение неканонических книг Ветхого Завета.

После изложения общих понятий о Священном Предании и Священном Писании, как способах, посредством которых Божественное откровение распространяется и сохраняется между людьми, естественно должно следовать частное раскрытие того и другого, т.е. понятия и о Священном Предании и о Священном Писании. Но – что касается Священного Предания, то самые крупные подробности его не могут быть предметом катехизического изучения; ибо только для того, чтобы указать (перечислить) *важнейшие источники* Предания, заключающиеся в писаниях Отцов и учителей Церкви и в определениях церковных Соборов, потребовалось бы иметь отдел, во много раз больше всего объема Катехизиса. Поэтому изучаемый нами Катехизис *в особенности*, или говоря иначе, *в частности*, предлагает учение лишь о Священном Писании («О Священном Писании в особенности»), которое состоит из сравнительно небольшого числа книг и вообще может быть предметом и частного катехизического изучения. Итак, переходим к частному учению Катехизиса о Священном Писании. В настоящем уроке мы ограничимся вопросами о времени написания священных книг, об их подразделении на два отдела, на книги Ветхого Завета и книги Нового Завета, о том, что такое Ветхий и Новый Завет, и в чем состоят тот и другой, и о каноне ветхозаветных священных книг.

"Священные книги», – говорит Катехизис, – «написаны в разные времена. Одни прежде Рождества Христова, а другие после».

Разделяясь таким образом по времени своего происхождения на два главные отдела или «отделения», Священные книги того и другого отделения «имеют – продолжает Катехизис – особенные названия», а именно: **«Те Священные книги, которые написаны прежде Рождества Христова, называются книгами *Ветхого Завета*; а те, которые написаны после Рождества Христова, называются книгами *Нового Завета*».**

Что такое *Ветхий и Новый завет*?

Название «Ветхий и Новый Завет», как и слово «Библия», имеет глубокий смысл. Слово «Завет» (Διαθήκη) значить «условие», «договор», «союз»; отсюда название «Ветхий и Новый Завет» указывает на то, что книги Священного Писания имеют своим предметом или назначением служить к восстановлению союза Бога с человеком, который, т.е. союз, утрачен последним, вследствие прародительского греха. Так объясняет это название и Катехизис. На поставленный вопрос, он отвечает: **«Иначе сказать: древний союз Бога с людьми, и новый союз Бога с людьми».**

Далее следует вопрос: **«В чем состоял *Ветхий Завет*»?**

Понятие условия, договора, союза – указывает на взаимные обещания, которые дают друг другу лица, вступающие в это условие, договор или союз: отсюда и завет, состоявший между Богом и ветхозаветным человеком, заключал в себе также взаимные обещания Бога человеку и человека Богу. Именно:

«В Ветхом Завете Бог обещал человекам Божественного Спасителя, и приготавлиал их к принятию Его (слова Катехизиса); а люди, со своей стороны, должны были веровать в это обещание и быть готовыми всякую минуту встретить обещанного Избавителя; другими словами: люди обещались быть во всем покорными всеблагой воле Божией⁴⁷.

Приготовление людей к принятию Спасителя совершилось в Ветхом завете постепенно и различными способами. **«Бог готовил людей к принятию Спасителя, – учит далее Катехизис, – чрез постепенные откровения, чрез пророчества и прообразования».** Для того, чтобы спасение человека было прочно и не оказывалось бы насилием со

стороны Бога, нужно было, чтобы люди, в продолжение веков, опытно познали бы и, сколько возможно, сильнее почувствовали бы всю глубину зла и свое нравственное бессилие. Только после глубокого сознания падшим человечеством всей пагубы зла и своего нравственного бессилия, спасение могло быть действительным для него, только теперь грешный род человеческий может идти всеми силами своей души навстречу благодати и стать воистину свободным, т.е. с сознанием и полною решимостью энергией пресечь связь со грехом и стать на дарованном ему пути добра⁴⁸. И вот Господь Бог, так сказать, выжидая человеческое самопознание, постепенно выяснил и образ Икупителя людей в различных откровениях, пророчествах и прообразах о Нём⁴⁹. Чем ближе становилось время пришествия Избавителя, тем яснее и яснее Бог сообщал людям понятие о Нём. Сообщивши сначала человеку об Избавителе как только о «*Семене жены*», Господь впоследствии, например, чрез Пророка Исайю, с поразительною ясностью показал страдания сего Избавителя, а чрез Пророка Даниила определил и самый год явлению Мессии. Со своей стороны и человечество не оставалось невнятным к наставлениям Господним о Спасителе; по крайней мере лучшие люди из еврейского народа крепко веровали в грядущего Избавителя; а пред самым временем пришествия Избавителя не только иудеи, но и язычники, как свидетельствует история, все желали Избавителя, все жаловались на бедственность своего положения; Сын Давидов был на устах у всех, даже у нищих и слепцов, самарянка ожидала Его, и жена хананейская слышала о Нём.

Новый Завет, по учению Катехизиса, **состоит «в том, что Бог действительно даровал человекам Божественного Спасителя, едиnorodного Сына Своего Иисуса Христа»**, Который всех, приходящих к Нему, обещает ввести туда, где и Он Сам, ввести в вечное царство Отца Небесного. Мы же, со своей стороны, при самом вступлении в Церковь Христову, именно в таинстве Св. Крещения, даем обеты неуклонно идти по пути, указанному нам Спасителем.

Хотя, таким образом, предмет и содержание Завета Бога с человеками суть одни и те же, как в Ветхом, так и в Новом Завете, именно – Спаситель и вера в него: но, так как в Ветхом Завете Спаситель был еще ожидаемый, *грядущий*, а в Новом – уже *пришедший*, то, несмотря на совершенное единство предмета, оба завета различаются один от другого по своему внешнему проявлению. Отсюда и книги того и другого Завета должны быть рассматриваемы отдельно одни от других. Начнем с книг Ветхого Завета.

Всех книг Ветхого Завета считается двадцать две. Так именно, по указанию Катехизиса, определяют их счет Отцы Церкви – Св. Кирилл Иерусалимский, Св. Афанасий Великий и Св. Иоанн Дамаскин⁵⁰, **«применяясь к тому, как их считают Евреи на своем первоначальном языке»** (по числу букв еврейского алфавита).

При означенном счете, некоторые из ветхозаветных книг, как мы увидим ниже, принимаются две и даже двенадцать за одну книгу, так что если каждую ветхозаветную книгу считать отдельно, то выйдет не двадцать две книги, а тридцать восемь. Но число двадцати двух книг принимается именно в соответствие 22-м буквам еврейского алфавита. И так как новозаветная Христианская Церковь приняла ветхозаветные священные книги от ветхозаветной церкви еврейской, то счет ветхозаветных книг, принятый у евреев, остается неприкосновенным и у нас. **«Почему достойно внимания счисление евреев? – спрашивает Катехизис, – и отвечает: «Потому, что, как говорит Апостол, *вверена была им словеса Божия*, и новозаветная Христианская Церковь приняла ветхозаветные священные книги от ветхозаветной церкви Еврейской» (Рим. 3:2).** Скажем несколько слов об истории канона⁵¹ священных книг у евреев.

Первый, вследствие Божественного повеления, стал записывать в книги слова, т.е. законы Господни, а равно историю своего народа, Моисей, этот освободитель еврейского народа от рабства египетского (Исх. 17:14; 24:4; 34:27; Чис. 3:1). Мало-помалу составились таким образом те 5 книг, которые Моисей отдал для руководства священникам, левитам и

старейшинам израильским (Втор. 31:9–11), и список с которых потом, также для руководства, должен был иметь у себя царь еврейского народа (Втор. 17:18–20). Книги эти суть следующие: *Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие*. Вручая народу свои книги, Моисей заповедал ему: *вземше книгу закона сего, положите ю от страны ковчега завета Господа Бога вашего, и будет тамо вам во свидетельство* (Втор. 31:26)⁵². Этим Моисей ясно показал своему народу, какое значение должны иметь для последнего его книги, а именно, что книги эти не суть книги человека, но суть слово самого Бога, что они должны быть нормою веры и благочестия для Израиля, – словом: сказанною заповедью своею он канонизовал свои книги. Так, говоря во-первых, чтобы книги его были положены *подле ковчега Господня*, Моисей тем самым ясно внушал народу, что книги эти должны быть неприкосновенными для простого народного обращения, как неприкосновенна была сама святыня ковчега (2Цар. 6:6 и след.). Близ ковчега Господня, в этом месте Богоявления, в этом центре скинии, к которой все израильтяне являлись и с жертвами за грехи, и с жертвами мирными, и с делами тяжёбными (Втор. 17:10), от которой великие грешники ожидали решения своей участи (Лев. 24:10–23), – здесь и книги закона должны были получить значение источника истины и правды, значение приговора оправдательного или обвинительного, источника жизни или смерти; короче: значение слова самого Бога. Далее Моисей прибавил: *и будет там она свидетельством против вас*. Не скрывать, следовательно, от глаз народа хотел Моисей книгу закона, полагая ее во Святом Святах; напротив (Втор. 31:10–11), этим способом он имел в виду увековечить, навсегда сохранить в памяти народа благословения Божии исполняющим закон и проклятие – его нарушителям (Втор., 28, Лев. 26), сохранить их вместе с законом. При этом, так как закон Моисеев, как и весь ветхий завет (Ин. 5:39), свидетельствует о Христе (Ин. 1:45; 5:46; Втор. 18:15), то Моисей хотел сохранить для народа указание на Мессию. То и другое хотел он сделать, чтобы знал народ и всегда помнил, что ожидает его в случае верности закону и грядущему Спасителю, и что – в случае отступничества. По

всему этому, повторим, книги Закона Моисеева становились словом Божиим, обязательным для Израиля, нормою веры и благочестия, каноническими книгами.

Моисею же некоторые приписывают издание особой от Пятикнижия канонической книги, именно *книги Иова*. Судя потому, что в книге Иова умалчивается о славных чудесах Моисея, что в ней излагаются религия и нравы патриархальные и самая жизнь Иова продолжается более 200 лет, вследствие чего историческое существование его несомненно относится ко времени прежде исхода евреев из Египта; а с другой стороны – имея в виду, что священная письменность еврейского народа началась только с Моисея, – мы можем соглашаться с означенным мнением о происхождении книги Иова от Моисея. Но в то же время нельзя давать этому мнению и заключительного слова, по недостатку положительных данных. Следует знать только то, что в каноне ветхозаветных книг есть священная книга, известная под именем книги Иова.

После Моисея, преемник его, Иисус Навин, возобновивши в Сихеме завет народа с Богом, *вписал слова сего завета в книгу закона Божия* (ИсНав 24:26), т.е. приобщил свою запись к Пятикнижию Моисееву, с которым, поэтому, сия запись стала разделять авторитет Божественного, обязательного для евреев, слова. За авторитет этот говорили евреям и самый камень, который был поставлен при сем случае в свидетели: и сказал Иисус к людям: *вот этот камень да будет свидетелем против вас, чтобы вы не солгали пред Богом вашим: ибо и он слышал все, что сказано вам ныне Господом чрез меня* (ИсНав. 24:27), т.е. камень поставленный должен был напоминать евреям, что слова завета, возобновленного ими с Богом, весьма важны и забывать их было бы опасно и губительно для них. Отсюда новая каноническая книга – *книга Иисуса Навина*.

За временем Иисуса Навина следовали времена судей, а затем – время царей. По еврейскому преданию (по Талмуду), времена судей описаны пророком Самуилом, который заключил собою эти времена и который помазал евреям первого царя. Явилась таким образом, *книга Судей*, в составлении которой

Самуил пользовался отчасти готовыми письменными памятниками (Суд. 5). Самуилу же приписывается *книга Руфь*. Последняя книга, говорят раввины, не занимала бы места в каноне, если бы содержание ее не имело отношения к лицу царя – пророка Давида; составляя ее, Самуил, по ним, имел в виду написать родословную Давида и напомнить этому последнему о благородной простоте нравов его предков. Наконец, Самуилом же, по Талмуду, написаны первые 24 главы нашей *1-й книги Царств*. Действительно, в самой этой книге Царств говорится, что Самуил после избрания Саула на царство, в Массифаве (евр. Мицпе), *записал оправдания царствия* (т. е. Царское право, права царя и обязанности подданных) *в книгу, и положил пред Господом* (1Цар. 10:25). Обстоятельство, что книга Самуила была положена пред Господом (тоже, что подле ковчега), показывает, что Самуил «оправданиям царствия» хотел усвоить и усвоил такое же значение, какое имел уже давно закон Моисеев, т. е. канонизировал их.

Всех книг Царств четыре. Продолжение 1-й и написание 2-й *книги Царств* приписывается пророкам Нафану и Гаду, как об этом есть свидетельство и в самих священных книгах, именно в 1-й кн. Паралипоменон, где говорится: *прочая словеса царя Давида первая и последняя написана суть в словесех Самуила видящего, и в словесех Нафана пророка, и в словесех Гада провидящего* (1Пар. 29:29). Тем не менее 1-я и 2-я книги Царств у раввинов носят вместе имя Самуила, т. е. именуются книгами Самуила. Это потому, что Нафан и Гад принадлежали к пророческим школам, основателем коих был Самуил (1Цар. 9:9; 10:5): как учитель и отец их, Самуил мог и имел право на то, чтобы его имя дано было писаниям его учеников. После Нафана и Гада священными писателями во времена царей были другие пророки, из которых известны по имени в самых книгах священных: Ахия и (с евр.) Иеддо (2Пар. 9:29), Самей и Аддо (2Пар. 12:15; 13:22), Ииуй (2Пар. 20:34), Исая (2Пар. 26:22; 32:32) и Хозай (2Пар. 33:19 по евр. подл.). Были ли эти пророки непосредственными участниками в царских летописях, составлявшихся, как можно судить из многих мест 4-й кн.

Царств и 2-й книги Паралипоменон (2Пар. 32:32), руками царских памятописцев, или писали особенные сказания, неизвестно: но то несомненно, что их Богодухновенные повествования вошли в состав последних 2-х книг Царств и, кроме того, 2-х книг Паралипоменон.

Между священными писателями времени царей были и сами цари, а именно Давид и Соломон. Царь и пророк Давид оставил нам книгу псалмов, называемую *Псалтирью*, от имени десятиструнного инструмента, игрою на котором Давид сопровождал пение своих псалмов. Псалтирь, впрочем, состоит не из одних только Давидовых псалмов. В ней, как говорят сами надписи псалмов, есть один (Пс. 89), принадлежащий Моисею, одиннадцать псалмов (Пс. 41–48, 83, 84, 86) – левитов, сынов Кореевых, двенадцать (Пс. 49, 72–82) – Асафа пророка, также из колена Левиина, один (Пс. 87) – Емана и один (Пс. 88) – Ефама, современников Давидовых; есть псалмы Соломона, Иеремии пророка и других, имена которых не надписаны. Сын и преемник Давида, Соломон, оставил нам *книгу Притчей, Екклесиаст и Песнь песней* (притчи – иначе подобия, или краткие изречения; екклесиаст – проповедник; песнь песней – превосходнейшая песнь).

По разделении народа Божия на два царства, Иудейское и Израильское, когда древнее благочестие и уважение к закону стали приходить в упадок, Бог, для противодействия усилившемуся нечестию и идолопоклонству, и для обличения преобладающих беззаконий, посылал Пророков, которые и делом и словом способствовали сохранению истинной веры. Некоторые из них свои пророческие речи и современные события передали письмам. Отсюда явились новые *книги Пророков*, а именно: *Исайи, Иеремии, Иезекииля, Даниила и Двенадцати малых Пророков*, названных малыми потому, что их книги не велики сравнительно с книгами первых четырех пророков, а с другой стороны потому, что первые четыре пророка выделялись из ряда других пророков и по своему общественному положению, каков например, был Даниил, а равно и по особенной глубине содержания их книг. Имена двенадцати пророков, от которых мы имеем книги, следующие:

Осия, Иоиль, Амос, Авдий, Иона, Михей, Наум, Аввакум, Софония, Аггей, Захария и Малахия.

По разрушении Иудейского царства Вавилонянами, Израиль пробудился от своего нравственного усыпления, которому предавался прежде. На реках Вавилонских он вспомнил и оценил слова пророков Божиих, говоривших ему о необходимости нравственного совершенства и верного служения Иегове. И вот, когда Господь избавил их от плена, одною из забот израильтян было собрать в одно целое и хранить все дорогие для них изречения и писания пророческие. К этому же побуждали их и другие обстоятельства, открывшиеся после плена: а) отсутствие ковчега завета во Святом Святых второго храма, –отсюда нужда как-нибудь иначе, чем прежде, обезопасить неприкосновенность и неповреждённость священных книг; б) забвение евреями родного древнего языка, – отсюда опасность утратить навсегда написанные на нем священные книги, – вследствие же этого – необходимость собрать их в одно целое; в) прекращение живого пророческого слова побуждало хранить с особенно ревностно письменные памятники его, как светильник для руководства в темную ночь, когда зашло солнце над пророками (Мих. 3:6; 2Петр. 1:19). Удовлетворять этим требованиям начинает священник Ездра, *совершенный учитель закона Божия*, посланный царем Персидским обозреть Иудею и Иерусалим, *по закону Бога его* (Ездры), *находящемуся в руке его* (1Езд. 7:10). Ездра, при помощи, без сомнения, других ученых, возвратившихся вместе с ним в Иерусалим, – каковы например, были Иоарив и Элнафан (Ездр. 8, 16), а равно и те лица, которые во время общественного чтения закона Ездрию толковали народу читаемое (Неем. 8:7), – собрал все письменные памятники слова Божия, начиная с Пятокнижия Моисеева; составил в окончательной форме две последние (3-ю и 4-ю) *книги Царств* и обе *книги Паралипоменон*; присоединил к этим книгам еще две книги своего имени, *Ездры*, из которых, впрочем, вторая книга его приписывается в переводе LXX *Неемии*; равно, по преданию, Езд্রে же приписывается составление книги Есфирь. И – таким образом произошел тот канон священных книг Ветхого

Завета, который существует и до настоящего времени и который приведен в Катехизисе. Именно: –

1) Книга Бытия; 2) Исход; 3) Левит; 4) книга Чисел; 5) Второзаконие; 6) книга Иисуса Навина; 7) книга судей, и вместе с нею, как бы её прибавление, книга Руфь; 8) первая и вторая книги Царств, как две части одной книги; 9) третья и четвертая книги Царств; 10) первая и вторая книги Паралипоменон; 11) книга Ездры первая, и вторая его же или по греческому надписанию, книга Неемии; 12) Есфирь; 13) книга Иова; 14) Псалтирь; 15) Притчи Соломона; 16) Екклесиаст, его же; 17) Песнь песней, его же; 18) книга Пророка Исайи; 19) Иеремия; 20) Иезекииль; 21) Даниила; и 22) Двенадцати Пророков, так называемых *малых*, по малому объёму их книг.

Примечание: В приведенном порядке священные книги Ветхого Завета поставлены в греческой (LXX) и славянской библии, на основании, надобно полагать, различия в их содержании (о каковом различии у нас будет речь впереди), а в частности, и по относительной важности авторов книг, а также и по хронологическому их происхождению (например книга пророка Даниила поставлена прежде книги Осии – меньшего пророка, очевидно, по относительной важности сих пророков для еврейской Феократии, книга притчей Соломоновых поставлена после псалтири, без сомнения потому, что она вышла в свет после псалмов Давидовых и т. д.). Но в еврейской библии порядок священных книг иной. Там ветхозаветный канон разделяется на три части, и книги следуют в таком порядке: А) Часть первая – закон (*thorah*). Сюда принадлежат пять книг Моисея: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие. Б) Часть вторая: а) отдел первый: *пророки первые* (*nebiim rischonim*): книга Иисуса Навина, Судей, две книги Самуила (наши 1-я и 2-я книги Царств) и 2 книги Царей (наши 3-я и 4-я книги Царств); б) отдел второй – *пророки последующие* (*nebiim acharonim*): книги пророков: Исайи, Иеремии, Иезекииль и Двенадцати малых пророков. В) Часть третья – *агиографы* (святые писания, *kethubim*). Сюда относятся: Псалтирь, Притчи, книга Иова, Песнь песней, Руфь, книга Плача, Екклесиаст, Есфирь, книга

Даниила, Ездры, Неемии, и две книги Хроник (Паралипоменон). Основанием для такого разделения книг в еврейской библии служит различие положения, которое занимали священные писатели в ветхозаветной Феократии, и различие значения, какое имели для той же Феократии сами книги. По основоположенному для Феократии значению Пятокнижия и по личным преимуществам его писателя, как особенно близкого к Богу (Исх. 33:11. Чис. 12:6–8), – и как прообраза Мессии (Втор. 18:15), – оно составляет первую часть канона. Книги, вошедшие во 2-ю и 3-ю часть канона, написаны следовавшими за Моисеем пророками. Разделение их на два класса основывается а) на различии между *пророками по служению* (nebiim – лица, принадлежавшие к особому пророческому сословию) и *прозорливцами* (roim или chosim – лица получавшие пророческие откровения, но занимавшие в обществе положение отличное от специального пророческого, например цари, священники, царские сановники, виночерпии). При этом также имелось в виду и различие значения, какое имели сами книги для еврейской Феократии: книга Иова например, хотя и считается у евреев написанною Моисеем, но поставлена в третьей части книг потому, что не имеет одинакового значения с Пятокнижием Моисея; книга Руфь, хотя также приписывается Самуилу – *пророку по служению*, но поставлена в третьей части из-за её отношения к Давиду, так как Руфь была праматерью Давида.

Кроме 22-х книг Ветхозаветной Церкви, имеющих в еврейской библии, в нашей славянской библии есть еще девять книг, которые не входят в состав книг канонических, или священных. Это – а) *книга премудрости Соломоновой*, не известно кем написанная на греческом языке; б) *книга премудрости Иисуса, сына Сирахова*, написанная этим автором на еврейском языке, но до нас дошедшая только в греческом переводе, сделанном внуком его, носившим одно имя с дедом; в) *книга Товии*; г) *книга Иудифи*; д) *вторая книга Ездры*; е) *третья книга Ездры*, и наконец – ж) *три книги Маккавейские*, – все на греческом языке. Все эти книги, как не вошедшие в состав канона еврейской библии, не признаются и в нашей

Церкви одинаково важными с книгами каноническими, но считаются только назидательными и полезными для чтения. Катехизис, относительно достоинства и значения сих книг, приводит слова св. Афанасия Великого, который говорит, что «они назначены Отцами для чтения вступающим в Церковь», т.е. как обыкновенные катехизические оглашения.

Урок 8-й

Несколько слов о важнейших переводах ветхозаветных священных книг на другие языки; разделение ветхозаветных священных книг по их содержанию и краткое изложение содержания каждой книги в частности; указание на содержание особенно замечательных неканонических книг Ветхого Завета.

После перечисления священных книг Ветхого Завета, в Катехизисе следует вопрос о разделении их по содержанию. Но, прежде нежели мы изложим содержание ветхозаветных священных книг, не лишне сказать несколько слов о более важных переводах сих книг на другие языки, с целью увидеть через это как бы подтверждение канонического достоинства священных книг Ветхого Завета.

Первый и важнейший перевод ветхозаветного канона – греческий, известный под именем перевода *LXX толковников*. Потребность в этом переводе чувствовалась самими Иудеями, которые, со времени завоевания Иудеи Александром Македонским, стали забывать свой родной язык и говорили больше по-гречески. Название свое «LXX толковников» перевод получил от следующего предания: По сказанию некоего Аристия Египетский царь Птоломей Филадельф (284–247 до Р. Хр.), обладавший тогда Иудеею, пригласил из Палестины 72 ученых старца, по 6-ти из каждого колена, которые и перевели закон Моисеев на греческий язык в 72 дня. Хотя остальные книги Ветхого Завета были переведены в другое время и другими лицами, что видно из различия в самом переводе, – из того, что одни книги переведены лучше, другие – гораздо хуже: но утвердившееся в предании имя 72 старцев, приглашенных, по тому же преданию, Египетским царем, для перевода еврейских священных книг на греческий язык, усвоено и всему греческому переводу, который в целом своем составе образовался, надо полагать, в весьма непродолжительном времени, со дней перевода Пятикнижия Моисеева. При этом число 70 вместо 72 вошло в употребление как более округлённое.

Кроме перевода LXX известны другие переводы ветхозаветных священных книг на греческий же язык, явившиеся в позднейшее время. Это – а) *перевод Акиллы* (из Синона Понтийского). По преданию, Акилла был Иудей, прозелит, т.е. язычник, принявший Иудейскую религию. Жил он во 2 веке по Р. Х. (писал между 177-м и 192-м г.). Перевод его хуже перевода LXX; б) *перевод Феодотиона* (из Ефеса), современника Акиллы, тоже Иудея – прозелита. Перевод его не более, как переработка перевода LXX; в) *перевод Симмаха*, опять прозелита иудейства, из Самарян. Жил в конце 2-го и в начале 3-го в. по Р. Х. Его перевод отличается особенной чистотой греческого языка и ясностью. Перевод – не слово в слово, а мысль в мысль. Есть и еще переводы ветхозаветных священных книг на греческий язык, но менее важные.

Из восточных переводов особенно замечателен Сирийский перевод Ветхого завета, известный под именем *Пешито*, что значит «простой», или «буквальный». Перевод этот сделан в первые века христианства. Начало его видно во времена Апостола Фаддея, который проповедовал евангелие в Эдессе, и во времена Эдесского князя Авгаря, который, по преданию, удостоился получить от Спасителя нерукотворенный Его образ на убрусе, т.е. на полотенце. Перевод Пешито следует еврейскому подлиннику с точностью и верностью, беспримерной в других древних переводах.

Кроме Сирийского есть переводы ветхозаветных книг на арабский язык, каков например, прекрасный перевод некоторых священных книг Саадии Гаона (родом из Пийума в Египте, в 942 г. был в Вавилоне, состоял ректором Сарской школы до 942 г.). Перевод Саадни есть дорогое пособие для понимания некоторых темных мест Библии.

В Латинской церкви употребляется латинский перевод ветхозаветных священных книг, известный под именем: *Вульгата*, что значит «народный», «публичный»; другими словами: «общепринятый». Перевод этот сделан блаженным Иеронимом в 4 в. по Р. Х. с еврейского оригинала и с помощью переводов LXX, Акиллы, Симмаха и Феодотина.

В нашей Российской церкви употребляется *славянский перевод* ветхозаветных священных книг. Начало славянского перевода относится ко временам гораздо прежде Кирилла и Мефодия – этих изобретателей славянской азбуки, живших в 9 веке по Р. Х. Сам Кирилл говорит, что до него еще за двести лет «другие философы, бывшие до него, трудишася переводом писаний на Болгарский язык». Только до них не было нынешнего славянского шрифта. Прежде, как говорит история славянской письменности, «чертанми и резанми гадаху», т.е. писание состояло в том, что выводили на камнях, на коже, на папирусе и проч. известные черточки, или вырезали какие-нибудь фигурки, это заменяло алфавит; затем для славянского письма употребляли латинский и греческий алфавиты, т.е. славянскую речь писали латинскими или греческими буквами, подобно тому, как например, теперь немецкие книги пишутся и печатаются латинским шрифтом: «крестившееся –говорится – римскими и греческими письмены нуждахуся писати словенску речь без устроя». Наконец Кирилл и Мефодий изобрели славянскую азбуку, причем трудились и над переводом священных книг на славянский язык⁵³.

Самые древние рукописи славянского перевода священных книг, кроме Остромирова Евангелия (1056 г.), по происхождению относятся не раньше, как к XIII, XIV и XV вв., и все они не отличаются исправностью перевода, многое в них переведено не верно и много грамматических ошибок. Первый взялся за исправление славянского перевода Библии Царь Иоанн Васильевич Грозный. По его предложению, стоглавый собор постановил протопопам, старшим и избранным священникам наблюдать за достоинством употребляемых в церквях библейских рукописей, и в собрании, по взаимном совещании, исправлять неправильные рукописи. Открытие в 1553 г. типографии в Москве сделано было затем, «дабы впредь святыя книги изложилися праведне»⁵⁴. Печатное издание Библии в Москве последовало в 1663 г.; оно было вторым печатным изданием славянского перевода библии и составляет почти буквальное воспроизведение первого печатного издания, бывшего в Остроге в 1581 г. В основу того и другого издания

вошли славянские рукописи далеко неисправные; во втором издании сделаны только некоторые исправления, главным образом в орфографии, например, вместо «створил» – *сотворил*; есть, впрочем, и более существенные, например, *изъядоша* вместо Остр, «изыдоша», но очень, очень мало.

По повелению Императора Петра Великого, 14-го ноября 1712 года, начали исправление славянского перевода Библии братья Лихуды – Софроний и Иоанникий, Феофилакт (Лопатинский), типографские справщики Федор Поликарпов и Николай Семенов, под главным наблюдением Стефана Яворского, Митрополита Рязанского. Исправление состояло: а) в замене слов, вышедших из употребления, непонятных и неточных – употребительными и более ясными и точными, также в приведении речи в правильный грамматический порядок; б) в соглашении перевода с греческим текстом LXX (по Александрийскому его списку главным образом), иногда в исправлении его по Вульгате и по еврейскому тексту. Наконец: в) введено разделение на главы и стихи из Вульгаты. Исправление окончено в 1723 г. Прежде печатания Священный Синод поручил пересмотреть исправленный текст Феофилакту Лопат., Архимандриту Афанасию и другим, которые и пересмотрели Пятокнижие и книгу Иова. Дело остановилось со смертью Императора Петра и не подвинулось в короткое царствование Екатерины I. При Анне Иоанновне, 1735 г., пересмотр поручается Архимандриту Амвросию Юскевичу, с предложением печатать самый текст буквально по прежнему изданию, а исправления сносить вниз, но и это

предприятие не было окончено. В 1745 г. Св. Синод принял новое решение печатать текст, исправленный при Стефане Яворском, с тем, чтобы о разногласиях исправленного текста с прежним московским представить предварительно Священному Синоду. Варлаам Ляцевский и Гедеон Сломинский пересмотрели текст, руководясь этим правилом, и представили в Синод об особенно важных изменениях прежде печатного текста. Св. Синод пересмотрел эти изменения и в 1751 г. явилась новая печатная библия с предисловием Варлаама Ляцевского, в котором изложена кратко история её пересмотра

и важнейшие её исправления. В 1756 г. вышло еще новое издание, после вторичного пересмотра Гедеоном Сломинским, и текст его существует доселе. В последнее время в нашей церкви предпринят был перевод ветхозаветных священных книг на *русский язык* непосредственно с еврейского оригинала, причем также принимались во внимание все важнейшие переводы, греческие, сирийские, арабские и др. Труды по этому переводу кончены в наши дни с полным успехом и мы теперь имеем полный русский перевод священных книг, отличающийся наибольшей точностью и верностью с оригиналом.

Существование переводов дает нам разуметь, как еще с древних времен книги Ветхого Завета. были ценимы верующими как именно книги священные, книги Божественные, и как чрез это самое текст ветхозаветных священных книг сохранялся в своей первоначальной чистоте и неповрежденности, если не всегда по букве, то по духу, у всех народов земных, не взирая на целые сотни и даже тысячи лет, и как след., мы должны благоговеть пред всемогущим Провидением, которое путем сих переводов дает нам осязательно видеть, что вера наших отцов, вера Патриархов, действительно сохранилась и до наших времен в её первоначальной чистоте и неповрежденности: тогда как без существования этих переводов сомневающийся ум человека мог бы, пожалуй, заподозрить неприкосновенность еврейского текста, особенно имея в виду нерасположенность современных евреев к окружающим их нациям.

Теперь перейдем к изложению содержания ветхозаветных священных книг.

По своему содержанию, книги Ветхого Завета разделяются, как учит Катехизис, «на четыре следующие разряда: 1) книги законоположительные, которые составляют главное основание Ветхого Завета; 2) исторические, которые содержат преимущественно повествование о событиях, составляющих историю благочестия; 3) учительные, которые содержат учение благочестия; 4) пророческие, которые содержат пророчества или предсказания о будущем и наипаче об Иисусе Христе». Впрочем, этими названиями обозначается только главное

содержание тех или других книг; но в каждом из означенных отделов содержится много и такого, что служит содержанием книг, принадлежащих к другим отделам. Например, исторические книги, вместе с историей благочестия, содержат в себе и законы, и учение благочестия, и пророчества; равно у пророков встречается много исторических законодательных и учительных повествований: и в книгах учительных, наряду с учением, предлагаются и история, и законы, и пророчества; и наконец, и в книгах законодательных есть и учение, и пророчества, и история.

К законоположительным книгам относятся, по указанию Катехизиса, «пять книг, написанных Моисеем: – книга Бытия, Исход, Левит, Числа и книга Второзакония. Сам Иисус Христос, замечает Катехизис, дает сим книгам общее наименование Закона Моисеева". И сказал им, повествуется в Евангелии от Луки, а именно в истории явления Иисуса Христа двум ученикам, шедшим в Еммаус: *вот то, о чем Я вам говорил, еще быв с вами, что надлежит исполниться всему написанному о Мне в законе Моисеевом⁵⁵, и в пророках, и в псалмах (Лук. 24:44).*

Книга *Бытия* повествует о том, как начал *быть* мир и человек, откуда в роде человеческого произошел грех, и на чем основана вера в искупление, и заключает в себе историю патриархов, начиная с Адама до смерти Иосифа в Египте. Всех глав в книге *Бытия* 50⁵⁶. Книга *Исход* повествует о чудесном исходе евреев из Египта под предводительством Моисея, и о законе, данном народу на горе Синай, и продолжает историю избранного народа Божия от смерти Иосифа до построения скинии. Глав в книге *Исход* 40. Книга *Левит* заключает в себе законы, относящиеся к обрядам Богослужения, которое препоручено было отправлять священникам и левитам из колена *Левия*. В книге *Левит* 27 глав. Книга *Числа* в самом начале своем представляет *исчисление* по коленам способных к войне евреев, сделанное по повелению Божию Моисеем и Аароном; и заключает в себе приключения народа еврейского и законы, данные ему во время странствования его по пустыне Аравийской, также повествования о войнах, которые имели

евреи с царями Аморрейскими и Маданитянами. Имеет 36 глав. Во *Второзаконии* Моисей, приближаясь к смерти, новому поколению евреев, возросшему в пустыне Аравийской, *повторяет законы*, данные отцам их, погибшим в пустыне. Во *Второзаконии* 34 главы. Все Пятикнижие заключается повествованием о кончине Моисея⁵⁷.

К *историческим* книгам Ветхого Завета относятся: **«книга Иисуса Навина. Судей, Руфь, книги Царств, Паралипоменон, книги Ездры, книга Неемии и Есфирь»**.

Книга *Иисуса Навина* содержит в себе историю завоевания и разделения обетованной земли и оканчивается сказанием о смерти сего вождя народа Божия после Моисея. Имеет 24 главы. Книга *Судей* описывает состояние Израильян во времена судей, от кончины Иисуса Навина до смерти Самсона; в ней изображено неоднократное порабощение Израиля окрестными народами и освобождение его посредством судей всякий раз, как только он обращался к Богу. В книге *Судей* 21 глава. Ко временам судей относятся приключения *Руфи*, одной бедной Моавитянки, которая, оставшись вдовою после одного еврея, имевшего пребывание в Моавитской земле, выказала такую привязанность к своей свекрови, матери умершего её мужа, и такую любовь к истинному богопочитанию, что оставила родину и, вместе со свекровью, переселилась в Иудейский город Вифлеем; здесь она сделалась супругою богатого и благочестивого Вооза и матерью Овида. От Овида произошёл Иессей, отец Давида, из племени которого родился Спаситель мира. Книга, описывающая приключения Руфи, составляет, таким образом, продолжение книги судей и как бы введение в историю царей. Она заключает в себе 4 главы. Из книг *Царств* в *первой* повествуется о событиях, случившихся при первосвященнике Илии, пророке Самуиле и царе Сауле до его смерти (31 глава); во *второй* – описывается царствование Давида до помазания Соломона ещё при жизни отца (24 гл.); в *третьей* – излагаются события царства еврейского, а по разделении его попеременно то иудейского, то израильского, от помазания Соломона до смерти Ахава, царя израильского, которая постигла его при жизни Иосафата (22 главы); наконец, в

четвертой книге Царств продолжается история обоих еврейских царств, которая доводится до разрушения царства Израильского Салманассаром и царства Иудейского Навуходоносором (25 глав). Книги *Паралипоменон*⁵⁸ имеют предметом своим сохранение замечательнейших родословий еврейского народа, свидетельствующих о его древности и превосходстве пред всеми языческими народами, указание на достопамятнейшие Богослужебные учреждения Давидовы и повествования о царях, преимущественно Иудейских, с напоминанием всего, что они сделали для веры и церкви. Первая книга начинает родословие с Адама, переходит в историю сказанием о смерти Саула и оканчивается смертью Давида (29 глав). Вторая книга ведет историю с царствования Соломона до разрушения Иерусалима и храма Соломонова Халдеями. К концу книги присоединен указ Кира, царя Персидского, о восстановлении храма в Иерусалиме (36 глава). Этим же указом начинается и первая книга *Ездры*, в которой описывается возвращение иудеев из плена, основание и сооружение храма и восстановление Богослужения и гражданского благоустройства (10 глав). Вторая книга, носящая у нас имя Неемии (который был виночерпием персидского царя Артаксеркса Лонгимана, т.е. долгорукого, и сотрудником Ездры в устройении положения возвратившихся на родину евреев), описывает возобновление стен Иерусалимских, искоренение некоторых злоупотреблений, вкравшихся в новособранное общество иудеев, восстановление праздников новолетия и кущей и прочие распоряжения и действия Неемии, для благоустройства возвратившихся в свое отечество евреев (13 глав). Книга *Есфирь* содержит историю иудеянки Есфири, которая, сделавшись женою одного из персидских царей (Ксеркса), под властью коих находились евреи, жившие в пределах бывшего Вавилонского царства, избавила, по научению двоюродного брата своего Мардохея, свой народ от гибели, готовившейся Мардохею и всему иудейскому народу от честолобивого персидского вельможи Амана (10 глав).

К учительным книгам принадлежат: **«книга Иова, Псалтирь и книги Соломона, Притчи, Екклесиаст и Песнь песней».**

Книга *Иова* изображает, твердость веры Иова, который перенес страшные лишения и несчастья, но, среди тяжких испытаний, нисколько не поколебался в вере в Бога (42 главы). *Псалтирь* состоит из 150 псалмов, или хвалебных песней Богу. Большая часть псалмов в Псалтири (не менее 78-ми) принадлежит Давиду, почему она и называется псалтирью Давида. Псалтирь заключает в себе молитвы, правила благочестивой жизни, краткое изображение древних событий (см., например псалом 94), назидательные размышления и пророчества о Мессии. **«Она, замечает Катехизис, есть превосходное руководство к молитве и прославлению Бога, и потому непрестанно употребляется в церковном Богослужении».** В *притчах Соломона* собраны мудрые изречения о богобоязненности и пороке, также о поведении и судьбе человека в домашнем и общественном быту (81 глава). *Екклесиаст*, или проповедник, решает вопрос: «в чем можно найти на земле самое высшее благо?» Он указывает на собственный опыт: как он искал счастья и в знании, и в удовольствиях, и в прихотях роскоши; и как изведal, что мир изменчив, и все, чем люди прельщаются в этой жизни, не более как вымыслы беспокойного духа. «Одно», – заключает проповедник, – «надлежащим образом успокаивает дух: богобоязненность и соединенное

с нею исполнение заповедей Божиих» (12 глав). *Песнь песней*, иначе сказать –превосходнейшая песнь. Так называется она по сравнению с другими тысяча пятью песнями, излившимися из души Соломоновой (3Цар. 4:32 по евр.), но не дошедшими до нас. Она есть песнь по преимуществу Богодухновенная, – содержит в себе таинственный смысл. Под символом чистой любви, какую выражают друг к другу жених и невеста, книга *Песнь песней* изображает ту высокую любовь, которою Христос Господь возлюбил свою Церковь, и то пламенное стремление к соединению с Господом, какое питает всякая душа, истинно верующая и любящая своего Господа (8 глав).

К пророческим книгам относятся **«книги Пророков: Исайи, Иеремии, Иезекииля, Даниила и двенадцати прочих».**

Книга пророка Исаяи, вместе с другими многими предсказаниями о судьбе иудеев и Иерусалима, представляет самые ясные и подробные предсказания о рождении Спасителя от Девы и о Его страданиях и вообще об обстоятельствах Его жизни и смерти, так что, по ясности этих предсказаний, пророка Исаяю некоторые из Отцов Церкви (блаж. Иероним) называют скорее евангелистом, чем пророком (66 глав). Главный предмет пророчества *Иеремии* – предсказание пленения Вавилонского. Относительно событий новозаветной Церкви он предсказал, что во дни правосудного Царя от дома Давидова – Христа даны будут от Господа Новый Завет, и новые законы, которые будут написаны Духом Святым не на каменных скрижалях (досках), как закон, данный через Моисея, но в самом сердце людей (52 главы). Пророк *Иезекииль* жил и пророчествовал во время Вавилонского плена. Его книга есть самое живое изображение бедствий, постигших Иерусалим и храм за нечестие иудеев; но вместе с этим он предсказал возвращение из плена, восстановление Иерусалима и храма, наступление царства Мессии и призвание в это царство язычников. О Христе Спасителе он предсказал, что Спаситель Мира будет единый пастырь, что даст людям новое сердце и новый дух. Под образом оживления костей на поле, как было открыто ему в видении, он изобразил будущее воскресение мертвых (48 гл.). Книга Даниила пророка в первой половине своей включает описание событий из жизни его собственной и трех друзей его, и изображение некоторых замечательнейших приключений царей Вавилонских. Другая половина книги – пророческого содержания, и содержит в себе видения Данииловы о четырех всемирных монархиях и о царстве Мессии; в пророчестве о *семидесяти седмицах* Даниил предсказал, что со времени издания указа (Артахсеркса Лонгимана 453 г. до Р. Х) о построении Иерусалима, до Христа Спасителя должно пройти 490 лет (14 глав). Книга *двенадцати малых пророков* принадлежит Осии и др. – Из числа этих пророков Аггей, Захария и Малахия пророчествовали после пленения Вавилонского, а остальные девять – прежде. Пророки, жившие до пленения Вавилонского, предсказывали разрушение

Иерусалима и совершенное падение царства Израильского. Из них пророк *Михей* о Христе Спасителе предсказал, что Он родится в Вифлееме. Пророки, жившие после пленения Вавилонского, побуждая Иудеев к усердному и ревностному строению второго храма, предсказывали, что в этом храме явится Спаситель Мира. В частности, пророк *Захария* предсказал торжественный вход Иисуса Христа в Иерусалим, пророк *Малахия* – служение Иоанна Предтечи пред явлением Мессии – Пророк Малахия заключил собой ряд Богодухновенных пророков.

Из неканонических книг особенно замечательны: книга премудрости Соломоновой, книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, и три книги Маккавейские. *Премудрость Соломона* включает в себе мысли Соломоновы и, от лица Соломона, проповедует премудрость Божию, внушает властителям земли суд и правду и рассказывает происхождение и опасную сторону язычества. Книга *Иисуса, сына Сирахова*, включает в себе превосходнейшие правила для всех сословий на разные случаи жизни⁵⁹. В *книгах Маккавейских* продолжена история церкви и народа Божия. *Третья* из них повествует о гонении на Иудеев от египетского царя Птолемея IV Филопатора; *вторая*, после разных предисловий, описывает бедствия иудеев со времени Илиодорова покушения (Илиодор был государственным казначеем при Сирийском царе Селевке IV Филопаторе) ограбить храм Иерусалимский, и потом подвиги Иуды Маккавея до знаменитой его победы над Никанором; *первая* книга, упомянувши о смерти Александра Великого, останавливается на бедствиях, причиненных Иудее Антиохом Епифаном, и потом говорит о подвигах, подъятых на защиту веры Маттафеею и Иудою, и предпринятых для освобождения отечества от ига Сирийского Ионафаном и Симоном. Повествованием о Симоне, Архиерее и Вожде, оканчиваются Маккавейские книги. Остальная история еврейского народа, именно 131 год, от Иоанна Гиркана, сына Симонова, до смерти Ирода Великого, под конец царствования которого родился Христос Спаситель, описана в «Иудейских древностях» *Иосифа Флавия*, жившего во времена Нерона, Веспасиана и Тита, императоров Римских. Так

как этот священник Иудейский оставался при своих отеческих заблуждениях и, зная о Христе, не уверовал в Него; то и книги «Древностей 1удейских» не относятся не только к книгам священным, но и к церковным; но тем не менее они служат единственным пополнением Ветхозаветной истории своими сказаниями о последних временах перед воплощением Сына Божия, Господа нашего Иисуса Христа.

Урок 9-й

О новозаветных священных книгах, число их; разделение их по их содержанию; о книгах законоположительных Нового Завета, или о Евангелии; значение слова «Евангелие»; общее содержание Евангелия; примечание о тождественности евангельских книг; значение четверичного числа святого Евангелия и решение вопроса, почему книги о Христе Спасителе названы Евангелием; краткое сказание о каждом из четырёх Евангелий в отдельности.

В Новом Завете всех книг двадцать семь⁶⁰. Все они суть книги канонические, богодухновенные; неканонических книг в Новом Завете нет.

Священные книги Нового Завета, также как и книги Ветхого Завета, можно разделить на законоположительные, исторические, учительные и пророческие.

К законоположительным **"по всей справедливости,** – учит Катехизис, – **можно отнести Евангелие, которое составляют четыре книги Евангелистов: Матфея, Марка, Луки и Иоанна».** В Евангелии именно излагается *основоположение* христианства, совершенное земною жизнью и учением Господа нашего Иисуса Христа.

Слово «Евангелие», – говорит далее Катехизис, – **есть греческое (Εὐαγγέλιον), и значит благовестие, то есть, добрую весть или радостную весть.** Это слово означало первоначально устно передаваемую радостную весть, особенно о явившемся Мессии; затем оно усвоено и письменному изложению этой радостной вести, именно тем книгам, в которых описана жизнь Христа как Мессии и Спасителя или, как учит Катехизис, в которых благовествуется **«о Божестве Господа нашего Иисуса Христа, о Его пришествии на землю, о Его житии на земле, о чудесных Его деяниях и спасительном учении, наконец о Его крестной смерти, славном воскресении и вознесении на небо».**

Все четыре книги Евангелистов, особенно книги трех первых евангелистов: Матфея, Марка и Луки, во многих случаях

тождественны между собою даже по букве; особенно это буквальное сходство наших евангелий замечается в изложении речей Иисуса Христа, равно как в передаче разного рода вопросов, предлагавшихся небесному Учителю как со стороны апостолов, так и со стороны книжников и фарисеев и всех обращавшихся с речью к Иисусу Христу. Отсюда является вопрос: чем объяснить такое буквальное тождество в наших евангелиях? Нельзя ли думать, что Евангелисты списывали друг у друга?

Мы в свое время, между прочим, говорили, что первоначально Апостолы проповедовали о Христе и Его учении устно; доколе живы были ближайшие очевидцы, которые были большею частью сами свидетелями событий со времени крещения Иоаннова, не было никакого повода требовать *письменного* свидетельства; каждый охотнее внимал *живому* слову проповедников Христовых. Этому, первоначально живому, изустному слову о Христе и обязаны наши евангелия своим, часто буквально, тождественным изложением речей Иисуса Христа, а равно разных вопросов, предлагавшихся Ему со стороны Его слушателей, и вообще своим одинаковым изображением евангельских событий. При устной проповеди евангельской истории (частью на языке арамейском для палестинских и сирийских христиан, частью и но преимуществу на греческом для прочих), совершенно естественно и весьма скоро должно было сложиться некоторое однообразие в изложении как частных событий, так и всего строя исторических повествований, подобно тому, как однообразно чрез устное предание распространялись в первые века христианства так называемые «апостольские символы» (*simboli apostolici*) и исповедания веры крещаемых. Прежде всего такое однообразие происходило от того, что рассказывались одни и те же события, а изложение речей Христовых могло между прочим потому быть однообразным, что в Иудейском обычае было изречения учителей (раввинов) запоминать и повторять буквально, и потому еще, что речи Христовы, облеченные большею частью в форму притчей и подобий, особенно легко запоминались точно. Далее, первые повествователи этих событий были люди с

одинаковым, простым образованием, которое даже теперь обыкновенно производит однообразие в рассказах, особенно когда первый повествователь сообщает особую типичность рассказу. Еще и теперь случается между простыми людьми не только то, что рассказчик, много раз рассказывая об одном и том же, рассказывает совершенно однообразно, но и то, что многие рассказчики с простым образованием, при частых рассказах об одних и тех же предметах, удерживают одинаковый почти способ рассказа, даже одинаковые внешние жесты. Отсюда понятно, что, когда, спустя несколько десятилетий по вознесении Христовом, не стало некоторых из очевидцев (или скончались, или вследствие внутренних и внешних побуждений уходили в отдаленные страны), когда с течением времени, при устном предании, к евангельским сказаниям апостолов могли быть сделаны и не подлинные прибавления, которыми охотно пользовались для своих целей начинавшие являться лжеучители и когда таким образом явилась потребность, и потребность настоятельная, чтобы апостолы не только продолжали устно распространять истинную евангельскую проповедь, но и письменно изложили свое устное благовествование, или по крайней мере поручили сделать это своим ученикам и спутникам: то и в письменном изложении евангелия известными лицами должно было явиться то же самое однообразие, какое составилось давным-давно при устной передаче его. – Сначала произошли первые три евангелия. поскольку в их основу легло, как мы сейчас сказали, устное евангелие, с самых первых времен получившее у всех однообразный вид, то мы и находим во всех первых трех евангелиях многочисленные совпадения повествований в расположении и содержании речей Иисуса Христа, видим сходство даже в словах. Так что нельзя думать, чтобы Евангелисты списывали друг у друга свои евангелия, но сходство их евангелий даже по букве объясняется именно тем, что пред написанием сих евангелий на устах у всех давно были повторяемы одни и те же сказания о жизни и учении Иисуса Христа⁶¹. Но с другой стороны, у каждого человека есть свои личные особенности, которыми он отличается от другого. Те же

личные особенности были у каждого из святых Евангелистов. И вот вследствие таких личных особенностей мы вместе с сходством видим во всех Евангелиях и различие (не в самом учении, а в образе изложения его), – различие, зависящее также от различия целей каждого Евангелия, первоначального назначения и проч. – Спустя долго после того, как первые три Евангелия были написаны и распространились в христианских обществах, Иоанн почел за нужное присоединить к ним четвертое. Евангелист Иоанн изложил по преимуществу прямое (не приточное) учение Христа, вследствие чего его Евангелие значительно отличается от первых трех. Таким образом произошли четыре книги одного и того же Евангелия Христова, – книги, которые не составляют лишь разные редакции одного и того же произведения, но суть отдельные самостоятельные евангельские повествования.

Четверичное число святого Евангелия указывает, по объяснению некоторых Отцов Церкви, на то, что Евангелие имеет свое назначение для всех четырех сторон света; а самое название: **«Евангелие»** – внушает нам, по учению Катехизиса, **«то, что для человеков не может быть лучшей и более радостной вести, как весть о Божественном Спасителе, и о вечном спасении. Потому-то, добавляет Катехизис, и чтение Евангелия в Церкви каждый раз предваряется и сопровождается радостным восклицанием: «слава Тебе, Господи, слава Тебе!»** – Скажем в коротких чертах о каждом из четырех Евангелий в отдельности.

Писатель первого Евангелия есть Апостол из 12-ти, Матфей, носивший также имя Левия⁶², тот самый, который в 9 гл. 9 ст. (Мк. 2:14, Лк. 5:27) сам рассказывает историю своего призвания от занятий мытаря к апостольскому служению. О последующей его жизни мало известно. Существует только предание, что он долгое время проповедовал Евангелие в Иудейской земле, после того оставил свое отечество и пошел к другим народам, Ефиоплянам и др. Мучеником ли он умер, или нет, об этом древние известия неодинаковы. – Евангелие от Матфея написано было первоначально на еврейском языке, на котором говорили тогда Иудеи палестинцы; но потом то же

самое Евангелие переведено было или самим Матфеем или другим кем-либо из мужей апостольского времени, под непосредственным наблюдением самого писателя, на греческий язык для Иудеев эллинистов, которые жили вне Палестины и говорили по-гречески. Из этих двух оригиналов Евангелия от Матфея греческий подлинник получил со временем во всей Церкви каноническое значение, которое ему естественно принадлежало; между тем как еврейский или арамейский подлинник преимущественно и даже исключительно принят был в употребление говорящими по-еврейски палестинскими христианами из иудеев. Так как последние, с течением времени, уклонились от православия и сделались сектантами (евионитами), вместе с чем исказили и хранившийся у них еврейский подлинник Евангелия от Матфея, то еврейское евангелие от Матфея естественно потеряло характер подлинно апостольского Матфеева писания, почему перестало и называться у православных Матфеевым. – Будучи назначено для христиан из иудеев, Евангелие от Матфея имеет тот отличительный характер, что в нем, во-первых, особенно многочисленны места из Ветхого Завета, приводимые для доказательства мессианского достоинства Иисуса и вообще для указания, как предсказания Ветхого Завета исполнились на Нем, так что Евангелист преимущественно изображает человеческую сторону лица Спасителя, указывая в Нем обетованного чрез Пророков, сына Давидова и сына Авраамова⁶³; далее в Евангелии от Матфея находится особенное множество повествований о поражении Господом фарисеев и книжников (о которых у других Евангелистов, например, у Луки, почти совсем не упоминается). Наконец, отличительный характер Евангелия от Матфея тот, что в нем нигде не объясняются иудейские нравы, обычаи и местности, но всюду как иудейские нравы, так и география Палестины предполагаются совершенно известными для читателей. – Время написания Евангелия от Матфея Святой Афанасий Великий полагает около 41 г. по Р. Х., именно спустя 8 лет по вознесении Иисуса Христа. Что Евангелие от Матфея написано не тотчас по вознесении Иисуса Христа на небо, об этом свидетельствует то обстоятельство, что

в нем упоминаются название и молва, известные иудеям «до сего дня» (Мф. 27:8; 28:15): ясно, что писатель указывает на это известное «до сего дня» как на что-то уже редкостное, только воспоминаемое; но с другой стороны в нем не говорится об иудейской войне, начавшейся в 66 г., следовательно, оно написано ранее этого года. По господствующему мнению, Евангелие от

Матфея написано во всяком случае прежде всех из наших четырех канонических Евангелий. Всех глав в Евангелии Матфея 28.

Писателем второго Евангелия, по свидетельству исторического предания, был Марк, носивший кроме латинского (Marcus) еще другое еврейское – Иоанн (Деян. 12:25; 15:37; 13:5, 13:13). По происхождению он был иудей из Иерусалима, где мать его Мария имела свой дом (Деян. 12:12), находился в близком родстве с Варнавою (племянник Варнавы – Кол. 4:10), и обращена в христианство, вероятно Апостолом Петром, который называет его своим сыном (1Петр. 5:13). По свидетельству предания, он был один из 70-ти учеников Господа. Очень рано сблизившись с Апостолом. Павлом, по всей вероятности при посредстве Варнавы, Марк сопутствовал Варнаве и Павлу во время их первого великого апостольского путешествия как их помощник (Деян. 13:5), после того как они брали его в Иерусалим во время путешествия (Деян. 12:25). Впрочем, Марк вскоре за тем оставил обоих Апостолов в Персии (Деян. 13:13), и так как Павел вследствие этого не взял его снова с собою во второе свое апостольское путешествие, несмотря на желание Варнавы, то он вместе с Варнавою отправился в Кипр (Деян. 15:37–39). Впоследствии Марк раскаялся в своем проступке и опять был вместе с Апостолом Павлом. Так, мы видим его снова в качестве усердного помощника при Апостоле во время заключения сего Апостола в Риме (как во время первого заключения (Кол. 4:10; Филим. 1:24), так и во время второго (2Тим. 4:11)). В последнее время своей жизни Марк содействовал учреждению Церкви в Александрии и был первым христианским епископом этого города. Существует предание, хотя и не так древнее, что святой

Марк впоследствии за веру связанный в цепях был по камням и заключен в темницу, и оттуда воззван в царствие небесное явившимся ему Господом. – Будучи многократно спутником и сослужителем Апостола Павла, Евангелист Марк был также спутником и истолкователем Апостола Петра. Древняя церковь единогласно свидетельствует, что Марк написал свое Евангелие не независимо от Апостола Петра и его проповеди. Это свидетельство древней Церкви подтверждается и самым содержанием Евангелия от Марка. Так, нельзя не заметить, что в этом Евангелии с особенною подробностью излагаются некоторые обстоятельства, относящиеся собственно к Петру, причем, по смирению Апостола, говорится более о том, что служит обнаружением его слабых сторон, нежели о том, что возвышает его в ряду других Апостолов; например, история отречения Петра излагается с частными, увеличивающими вину Апостола, обстоятельствами (Мк. 14:30; 14:68; 14:37; 8:29, 8:32–33). – Отличительный характер Евангелия от Марка состоит в том, что Марк излагает по большей части только факты, раскрывает их иногда с большею подробностью, нежели другие Евангелисты, и делает особенно наглядными чрез указания на многие частности; обширные же речи, а также события рождения и детства Спасителя опускает. Евангелист Марк представляет дышащее свежестью, отчетливое и ясное изображение *деятельности* Спасителя на земле, в сильных, полных жизни и производящих глубокое впечатление, очерках. Этим обуславливается также свежесть и живость его языка⁶⁴. Место написания Евангелия от Марка – Рим; язык греческий: назначение его для христиан из язычников, именно Римлян, вследствие чего в нем объясняются некоторые Иудейские обычаи и прочее (Мк., 7:2–4; 7:11; 12:18; 13:3; 14:12; 15:6, 15:42). Время написания Евангелия от Марка падает на 67 или 68 год по Р. Х. Глав в Евангелии 16.

Третье Евангелие написано *Лукою*, который был постоянным спутником Апостола Павла со времени второго великого апостольского его путешествия (Деян. 16:10–17; 20:5–15; 21:1–17); он сопровождал Апостола также в Рим, в первое его заключение (Деян. 27:1; 28:16) и оставался там при нем,

находясь впрочем на свободе (Кол. 4:14; Филим. 1:24), и даже во время вторых уз, незадолго до смерти Апостола, он не оставил его (2Тим. 4:10). По происхождению Евангелист Лука был грек, о чем свидетельствует язык его Евангелия, который чище, нежели у других Евангелистов. В послании Апостола Павла (Кол. 4:14) говорится, что Лука был врач, а Никифор Каллист, историк XIV века, прибавляет, что Лука был живописец. Больше из жизни Евангелиста Луки ничего не известно. Касательно кончины его есть свидетельство у того же Никифора Каллиста, что он, по разлучении с Павлом, проповедуя в Греции, повешен, по недостатку креста, на оливковом дереве. – К особенностям Евангелия от Луки относится то, что Евангелист Лука, как ближайший ученик и спутник Апостола Павла, этого учителя языков, изображает в своем Евангелии по преимуществу такие действия Господа, и излагает такие Его речи, в которых ясно представляется свободная, предваряющая грешника, божественная благодать и в которых содержится указание на призвание всех без исключения к блаженству. Любовь Иисуса – Искупителя грешников – вот по преимуществу то, что изображается в этом Евангелии. Оно раскрывает глубину и силу любви – этого средоточия всего Евангелия⁶⁵. Кроме сего, повествование Евангелиста Луки отличается полнотою, обнимая происшествия Нового Завета от рождения Предтечи до вознесения Иисуса Христа на небо. – Время написания Евангелия от Луки с точностью не определено: одни находят, что оно написано

около 63 или 64 года по Р. Х., другие – ранее; равно неизвестно место написания его – Рим или Кесария Палестинская. – Язык Евангелия от Луки – греческий. – Назначение его, как видно из самого Евангелия (Лк. 1:3), для некоего Феофила, вероятно христианина или готового принять христианство (Лк. 1:4). По своему положению, или по занимаемой должности, этот Феофил как можно судить из прилагаемого ему Евангелистом титула «державный» или «достопочтенный» (Лк. 1:3), принадлежал к числу людей именитых; по всей вероятности, он был антиохиец и не иудей. При этом он был хорошо знаком с местностями Италии; отсюда

Лука, говоря о Палестине, делает географические пояснения (Лк. 1:26; 4:31; 24:13), а упоминая о местностях Италии, даже незначительных, подобных заметок не делает (Деян. 28:12–13; 28:15). Книга Деяний, как увидим, также написана Лукою и для того же Феофила. Глав в Евангелии от Луки 24.

Четвертое и последнее Евангелие написано Апостолом из 12-ти, *Иоанном Богословом*. Святой Апостол Иоанн был сын Галилейского рыбака Зеведея (Мф. 4:21) и Саломии (Мф. 27:56; Мк. 15:40), юноша восторженный, глубоко чувствующий. В нетерпеливом ожидании явления Мессии, он сперва принадлежал к ученикам Иоанна Крестителя (Ин. 1:35–40), которым и был приведен к общению с Иисусом Христом. Впоследствии Иисус Христос призвал его к постоянному следованию за Собою (Мф. 4:21; Лк. 5:1–11), и с сего-то времени Иоанн вместе с братом своим Иаковом и Петром становится одним из довереннейших учеников Иисуса, свидетелем важнейших дел и событий Его жизни (Мк. 5:37; Мф. 17:1; 26:37), и особенно пред всеми прочими возлюбленным (Ин. 13:23; 19:26; 20:2; 21:7; 21:20). За пламенную ревность и силу духа Господь дал ему с братом прозвание «Воанергес», т.е. сына грома (Мк. 3:17). Но по мере того, как Иоанн более и более предавал себя Искупителю и входил в ближайшее общение с Ним, его нравственное существо преображалось и духовное настроение переходило в состояние глубокой до самоотвержения любви, кротости и нежности. Он был Апостолом *любви* по преимуществу. После первой Пятидесятницы (новозаветной, когда на Апостолов сошел Дух Святой) Иоанн вместе с Петром ревностно проповедовал Евангелие в Иерусалиме (Деян. 3:4), где он, по преданию, в своем доме, находившемся на Сионской горе, должен был печись о Марии, Матери Иисусовой, порученной ему со креста (Ин. 19:26–27), до самого Ея успения (в 48-м г. по Р. Х.). Вместе с Петром он действовал в Самарии для утверждения там Церкви (Деян. 8:14–25), потом он опять является действующим в Иерусалиме, как один из столпов старейшей Церкви (Гал. 2:9), пока позднее не отправился в Малую Азию. В Малую Азию, и именно в Ефес, Иоанн прибыл в то время, когда Апостол Павел,

для которого Малая Азия была постоянным кругом деятельности, оставил ее, отправившись в Иерусалим, а затем будучи препровожден в Рим (около 58 г.). В Ефесе и окрестностях его Иоанн прожил до самой своей смерти, последовавшей в глубокой старости (около 100 лет), при императоре Траяне (через 72 года по Вознесении Господнем, или в 105 г. по Р. Х.). Во время пребывания в Ефесе Иоанн терпел много неприятностей от врагов Христовых и был заточаем на несколько времени на остров Патмос при императоре Нероне. – Отличительный характер Евангелия от Иоанна состоит в том, что Иоанн, по характеризующей его глубокой, личной любви ко Господу, особенно внимателен к величайшим речам Иисуса, и преимущественно привлекало его и напечатлевалось всего глубже в его душе все то, что говорил Христос о Своем лице. Отсюда Евангелист Иоанн в высшей степени живо и полно воспроизводит речи Господа. Для Иоанна в его Евангелии самое важное то, что высказал Иисус людям Своими устами о Себе и отношении Своем к Отцу, что высказал Он о тех людях, которые с верою Его принимают, и о тех, которые не веруют в Него. К этому воспроизведению речей Иисуса Христа о Себе и о Своем отношении к Отцу побуждало между прочим и то, что начинали являться еретические воззрения на лице Иисуса Христа, преимущественно со стороны христиан из язычников, думавших подчинить христианское учение о Слове абстрактной восточной и платонической теософии об $\acute{\omicron}\nu$ и $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ($\acute{\omicron}\nu$ – сущее сокровенное и непостижимое существо Бога, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ – откровение одного $\acute{\omicron}\nu$ вовне). С другой стороны, Иоанну нужно было, по его характеру и по позднему времени написания евангельской истории, оставить не мало важных событий из жизни Господа Иисуса, как уже достаточно известных из распространенных тогда трех первых Евангелий. Отсюда содержание Евангелия от Иоанна является нам в ином виде, чем у первых трех Евангелистов, хотя в существе оно одно и то же у всех, – Иоанн только пополняет область уже существовавших, исторических евангельских повествований. У Евангелиста Иоанна почти все повествования и рассказы обращены более к внутреннему, к существу, так что внешние происшествия, которые излагает

Иоанн в своем Евангелии, суть типы (образны) высших истин, или служат только поводом к изложению возвышеннейших речей Иисуса (Ин. 5:6). Вследствие этого древняя Церковь многозначительно признала и наименовала Евангелие от Иоанна *духовным*⁶⁶. Время написания Евангелия от Иоанна, по всем признакам, относится не ранее 80 или 90 г. по Р. Х., т.е. спустя довольно долгое время по разрушении Иерусалима. Язык Евангелия от Иоанна – греческий; место написания – Ефес; назначение – по преимуществу для читателей греческого происхождения, вследствие чего Евангелист Иоанн делает к еврейским словам и описанию иудейских обычаев объяснения и вообще прибавки (Ин. 1:38; 1:42; 5:2). Всех глав в Евангелии от Иоанна 21.

Урок 10-й

О новозаветных священных книгах (продолжение): Об исторической книге Нового Завета – Деяний Святых Апостолов, – ее содержание, значение слова «Апостол»; об учительных книгах Нового Завета, – перечень их и содержание каждой из них; о пророческой книге Нового Завета – Апокалипсисе, – значение слова «Апокалипсис» и содержание книги.

Историческую книгу Нового Завета составляет, по учению Катехизиса, *книга Деяний Святых Апостолов* (т.е. книга дел или трудов Апостольских). Написана она Евангелистом

Лукою для того же Феофила, для которого написано им и Евангелие (Деян. 1:1). Содержание ее составляет **«повествование о сошествии Святого Духа на Апостолов и о распространении чрез них Церкви Христианской»**, сначала между иудеями, потом между язычниками, до Рима, главного города языческого Мира.

Первые семена Церкви как между иудеями, так и между язычниками посеяны Апостолом Петром. Но насаждению и возрастанию Церкви между язычниками особенно способствовали Апостольские труды Павла, чудесным образом призванного к апостольству. Соответственно сему книга Деяний состоит из двух главных частей. В первой, гл. 1–12, повествуется преимущественно об апостольской деятельности Петра, именно: в гл. 1–7 говорится о Церкви из иудеев, а в гл. 8–12 изображается переход Церкви от иудеев к язычникам. Во второй части, гл. 13–28, повествуется о деятельности Павла и о Церкви из язычников, об основании христианских обществ из язычников в Сирии, Малой Азии, Македонии, Греции и Риме. В книге Деяний, таким образом, изложено: как, – говоря словами Апостола Павла, – *Евангелие стало в историческом осуществлении силою Божиею во спасение всякому верующему, иудею же прежде и эллину* (Рим. 1:16).

Примечание: Катехизис, сказавши о книге Деяний Святых Апостолов, объясняет и слово Апостол. "**Слово сие**, – говорит

он, значит: *Посланник*. Сим именем называются избранные ученики Господа нашего Иисуса Христа, которых Он послал проповедовать Евангелие».

К учительным книгам Нового Завета относятся, по указанию Катехизиса: «семь Соборных посланий⁶⁷, а именно: одно Апостола Иакова (брата Господня), два Петровых, три Иоанновых и одно Иудино, и четырнадцать посланий Апостола Павла: к Римлянам, к Коринфянам два, к Галатам, к Ефесеянам, к Филиппийцам, к Колоссянам, к Солунянам (Фессалоникийцам) два, к Тимофею два, к Титу, к Филимону и к Евреям»⁶⁸.

Из соборных посланий послание Апостола Иакова, как Апостола Иудеев, имеет в виду преимущественно потребности христиан из иудеев. Святой Иаков, который до самой мученической кончины своей (около 64 года), неотлучно пребывал в древнем Святом граде, как средоточии своей деятельности для распространения и утверждения Церкви среди древнего народа Божия, и пользовался особенным уважением не только между христианами из иудеев, но и между иудеями вообще, – обращает свое послание к «двенадцати коленам, находящимся в рассеянии», т. е. к христианам из иудеев, живших в Палестине и вне её, которые, как показывает содержание послания, терпели в то время довольно притеснений извне, и которых внутреннее состояние было возмущено различными нестроениями. Угнетаемые и соблазняемые со стороны своих неверующих соплеменников, они находились в великой опасности отпасть от веры (Иак. 2–4; 5:7–11); особенно сильно колебались они в вере в то, что молитвы их будут услышаны (Иак. 1:5–8; 5:17–18). Богатые превозносились над бедными, позволяли себе несправедливости и пользовались особенным предпочтением в Церковных собраниях, (Иак. 1:9–11; 2:1–13; 5:1–6). Среди внешних бедствий многие погрешали во взгляде на источник, откуда исходит всякое искушение, равно как и всякий благой дар (Иак. 1:12–21); некоторые гордились пустым отвлеченным знанием вещей Божественных, одною мертвою верою без плодов веры (Иак. 1:22–27; 2:14–26) и охотно становились

учителями других (Иак. 3). Из чувственных побуждений возникали у них раздоры и распри (Иак. 4:1–12); пристрастие к мирским благам и горделивая самонадеянность распространились между ними с особенною силою (Иак. 4:13–17), между тем как братская любовь, уважение к клятве, вера в Провидение даже при болезни, взаимная открытость и взаимная духовная помощь во многих охладели (Иак. 5:12–20). Все эти важные нестроения, к которым и всегда были склонны иудеи и христиане из иудеев, равно как и внешние бедствия, которым они подвергались, побудили Апостола Иакова к написанию послания, исполненного сильных внушений; Святой Апостол касается в нем каждого из указанных пунктов, причем не стесняется строгости течения мыслей и раскрытием одного предмета в одном месте (Иак. 5).

Первое послание Апостола Петра было назначено и послано к малоазийским церквям «в Понте, Галатии, Каппадокии, Асии и Вифинии» (1Петр. 1:1), которые были основаны преимущественно Апостолом Павлом и состояли из христиан от обрезания и язычников, но главным образом, как видно из самого послания (1Петр. 4:3), христиан из язычников. Когда означенные церкви лишились своего великого основателя и его попечения о них, по причине двухлетнего заключения Святого Апостола Павла в Кесарии и последовавших затем римских уз его, тогда они стали предметом сердечных забот Палестинских Апостолов, и прежде всего Апостола Петра, того самого, который, будучи Апостолом иудеев, тем не менее первый преподавал христианское крещение и проповедал Евангелие язычникам (Деян. 10). В виду все более и более возраставших в среде самых христиан разнообразных заблуждений и большего и большего усиления гонений на христианство извне, Апостол Петр, как свидетель страданий Христовых и Его славы» (1Петр. 5:1), чувствовал, в последний период своей жизни, потребность подтвердить со своей стороны истину преподаваемого Апостолом Павлом и его учениками евангельского учения, – предостеречь неопытных от проявлявшихся глубоких заблуждений, утешить и подкрепить

страждущих, и вообще утвердить основанные Павлом церкви в принятом ими слове спасения. С этой целью и пишется послание, и препровождается чрез верного прежнего спутника Апостола Павла, Силуана или Силу, в доказательство именно глубокого духовного единения между Апостолом иудеев и Апостолом язычников (1Петр. 5:12; 1:25). Общее содержание послания следующее: после начального приветствия (1Петр. 1:2) Апостол прежде всего прославляет явившееся во Христе спасение, которое испытывали еще Пророки, в которое желают проникнуть Ангелы, и которое возвышается над всеми страданиями этого времени (1Петр. 1:3–12). Это спасение побуждает христиан, как искупленных кровью Христа, к полной сердечной преданности Богу и к освящению веры, как возрожденных – к очищению, к возрастанию, к общему утверждению во Христе, к добродетельной жизни между язычниками, к покорности начальству, господам, к богобоязненности в супружеской жизни, к любви к братьям и к врагам (1Петр. 1:13–3:17). Как Христос пострадал за всех, и жив теперь для живых и мертвых, чтобы судить всех (1Петр. 3:18–4:7): то все должны бодрствовать и терпеливо переносить страдания (1Петр. 4:7–19). В заключение Апостол делает обращение к пастырям Церкви, увещевая их пасти стадо Божие богоугодно, и всех христиан призывает к смирению, вере, бодрствованию против козней дьявольских (1Петр. 5:1–9). Заканчивается послание молитвою и приветствиями (1Петр. 5:10–14). Второе послание Апостола Петра, судя по главе (2Пет. 3:1), было написано к тем же самым церквам, к которыми написано и первое, и имеет в виду, главным образом, предостеречь читателей от развратных лжеучителей, защитить их от внутренних врагов (тогда как первое послание Петра имеет в виду преимущественно, чтобы укрепить христиан, от грозных нападений извне). После приветствия (2Петр. 1:1–2), писатель, в виду опасности со стороны суетного и надменного знания хвалившихся знанием, в связи с развратным образом их жизни, убеждает читателей к деятельному осуществлению в жизни христианского исповедания (2Петр. 1:3–11). Готовый отойти из этой жизни, он полагает твердым основанием этого

увещания и свое собственное свидетельство, как самовидца, и пророческое слово Священного Писания (2Петр. 1:12–21). После этого приступает к изображению страшного нравственного развращения, виновники которого лжеучители (частью настоящие, частью еще будущие), – развращения, которое при постоянном божественном управлении миром, не избегнет неминуемого наказания (2Петр. 2:1–9); после сего Апостол ближе описывает самых лжеучителей (2Петр. 2:10–22). Так как лжеучители эти смеялись над вторым пришествием Христа на суд, и имевшим за этим последовать изменением неба и земли, то в послании предлагается наконец учение о втором пришествии Господа и кончине мира (2Петр. 3:1–10) и присоединяются к сему строки обличения (2Петр. 3:11–18). – *Первое послание Иоанна* написано перед разрушением Иерусалима, на что указывает выражение: «Дети! последнее время» (1Ин. 2:18). Святой Апостол берет под свое покровительство малоазиатских христиан (Откр. 2:3), после того как они лишились любвеобильных забот и попечения не только основателя их Апостола Павла, но и Апостола Петра. Хотя писатель сего послания не называет себя по имени, и только вначале послания говорит о себе как о очевидце событий жизни Иисусовой (1Ин. 1:1–4); но тот образ изложения и представления, тот дух любви и теплоты сердечной, соединенный однако ж с отеческою важностью, та наконец глубина чувств, какую мы находим в послании, – все это несомненно свидетельствует о том, что писатель рассматриваемого послания есть то же лицо, которое написало последнее (четвертое) Евангелие, и вся христианская древность единодушно признавала это послание произведением Апостола и Евангелиста Иоанна. Уже давно начало угрожать опасностью малоазиатским христианским обществам не грубое и плотское иудейство и язычество, но утонченное, мнимо – философское и притом многосложное лжеучение, которое еще в его зародыше имели в виду Павел в своих пастырских (к Тимофею к Титу) и Иуда и Петр в своих соборных посланиях, – это так называемый гносис, который совершенно искажал откровенное Евангельское учение о Сыне Божиим (Логосе) и в связи с этим проводил

ложные взгляды на грех и искупление. К последним годам Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова, который жил дольше всех Апостолов, лживый гносис получил свое развитие, и вот Апостол любви Иоанн, как в своем Евангелии, предлагает истинное учение о Слове, так и в послании научает и увещевает «чадца своя» пребывать навсегда в союзе с Иисусом, проповедь о Котором они слышали от начала. После краткого вступления (1Ин. 1:1–4), которое находится в тесной связи со всем последующим, он увещевает читателей, чтобы они ходили во свете, в общении с Иисусом, Который есть умиловление за грехи тех, кто их исповедует (1Ин. 1:5–2:2). Это общение должно выражаться в сохранении божественных заповедей, преимущественно в сохранении братской любви. Кто носит в себе сознание примирения с Богом во Христе, тот сохраняет себя от мира и исполняет волю Божию (1Ин. 2:3–17), что особенно нужно в виду великой опасности со стороны противящегося Христу духа времени (1Ин. 2:18–29). Глубочайшее отвращение к порочным делам и пламенную ревность к сохранению божественных заповедей и прежде всего к сохранению любви должна возбуждать в нас по преимуществу преизобильная отеческая любовь Бога, Который назвал нас своими чадами (1Ин. 3). К этому присоединяется предостережение от лживых пророков и учителей (1Ин. 4:1–6) и новое настойчивое увещание к сохранению братской любви и любви ко Христу по вере в Него (1Ин. 4:7–5:5), и вера эта не лишена оснований: во исполнение пророческого слова Мессия явился с водою (в Крещении) и с кровью примирения (в Евхаристии), и Дух Святой свидетельствует о Нем (1Ин. 5:6–9). Кто не верит Богу, тот представляет Его лживым и лишает себя жизни (1Ин. 5:10–12). В заключении Апостол выясняет цель всего послания, увещевает к молитве вообще и к молитве за ближних и предостерегает от мира и от идолов (1Ин. 5:13–21). – *Второе послание Иоанна* написано во время старости Апостола (2Ин. 1:1) для одной госпожи, имя которой неизвестно (некоторые, впрочем, полагают, что «Κυρτο» – «госпожа», для которой написано послание, есть собственное имя, бывшее в древности довольно употребительным женским именем; а иные

думают, что «ἐχλεχτή χυρία» – «избранная госпожа» означает известное христианское общество или всю вообще Церковь). Старец Иоанн выражает свою радость о том, что дети госпожи ходят в истине, дает обещание придти к ней и с настойчивостью увещевает ее не иметь решительно никакого общения с лжеучителями, не исповедующими Иисуса Христа, пришедшего во плоти. Послание состоит из одной небольшой главы. – *Третье послание Иоанна* написано в старости же (3Ин. 1:1), к некоему Гаию, быть может тому самому, который некогда был спутником Апостола Павла (Деян. 19:29; 20:4; Рим. 16:23; 1Кор. 1:14). Апостол хвалит сего Гаия за его христианскую жизнь и странноприимство (вероятно за принятие проповедников евангелия), между тем как властолюбивый Диотреф затворял двери своего дома пред проповедниками истины. В послании одна же глава. Апостол и здесь надеется скоро увидеться лично и поговорить устами к устам. – *Послание Апостола Иуды*, брата Иакова, не содержит ближайшего указания на его читателей, – в приветствии говорится вообще «призванным», т. е. христианам; впрочем содержание его показывает, что оно было назначено для известного круга лиц, в который нашли себе доступ упоминаемые в послании соблазнитель, как это случилось с церквами, основанными Апостолом Павлом, почему очень возможно предполагать, что послание первоначально было назначено для тех же общин, основанных Павлом, к которым потом письменно обращался и Апостол Петр; это тем более вероятно, что во 2-й и в начале 3-й главы 2-го послания Апостола Петра лжеучители изображаются теми же чертами, как и в послании Иуды. Послание Иуды краткое, состоит из одной главы, и содержит в себе: приветствие со вступлением (Иуд. 1:1–3), изображение соблазнитель и предсказание ожидающего их наказания (Иуд. 1:4–19), увещание (Иуд. 1:20–23) и заключительное славословие (Иуд. 1:24–25).

Из посланий св. Апостола Павла – *послание его к Римлянам* написано было по поводу соблазнительных споров между уверовавшими из иудеев и язычников о том, кто из них достойнее пред Богом. Апостол доказывает, что пред Богом все грешны и безответны, – и иудеи, успокаивающие себя законом,

но не исполняющие его, и язычники, величающиеся своей премудростью, но творящие дела безумия, непотребства (Рим. 1:16–3:20), и объясняет, что только живая и деятельная вера в Иисуса Христа может оправдать человека грешника пред Богом (Рим. 3:21–8); и она равно дарует помилование и иудею, и язычнику (Рим. 9–11). Затем Апостол преподает нравственные наставления касательно поведения христиан вообще (Рим. 12) и в частности по отношению к гражданским властям (Рим. 13) и к немощным в вере братьям (Рим. 14–15:1–16); указывает на быстрое распространение проповеди евангельской по всему миру (Рим. 15:17–33), и заключает послание приветствиями (Рим. 16). Послание к Римлянам, по своему основному содержанию, есть важнейшее между посланиями Нового Завета, как совершеннейший памятник того высокого христианского воззрения, которое мы должны иметь на дело нашего оправдания. – *Первое послание к Коринфянам* написано вследствие полученных известий о возникших в Коринфской церкви распрях и соблазнах, происходивших от того, что одни из Коринфян предпочитали Павла, положившего начало христианства в Коринфе, другие – Аполлоса, ученого и красноречивого Александрийца, продолжавшего немалое время в Коринфе дело проповедничества, начатое там Павлом, третьи – Апостола Петра, как непосредственного ученика Христова, а иные говорили: «а я Христов» (1Кор. 1:12), и образовали таким образом из себя четыре различные партии, презиравшие друг друга. Апостол с силою обличает эти разногласия, по которым свидетели истины спасения считаются не только такими свидетелями, но даже виновниками спасения, и объясняет, что во Христе все мы должны иметь мир и единомыслие, – разделение тут немыслимо никакое (1Кор. 1–4). Затем избличивши многие другие пороки, господствовавшие в Коринфе, блудодеяние, воровство, лихоимство, пьянство, злоречие, сутяжничество и проч. (1Кор. гл. 5–6), рассуждает о девстве и супружестве, восхваляя первое и не порицая последнего, и между прочим разрешает недоумения касательно супружества между уверовавшими во Христа и язычниками (1Кор. 7), дает наставления касательно ядения

идоложертвенного (1Кор. 8–10) и как должно вести себя в церковных собраниях (1Кор. 11), учит о дарах духовных (1Кор. 12–14), о воскресении мертвых (1Кор. 15) и милостыне (1Кор. 16). Вообще первое послание к Коринфянам, – это живой памятник истинно апостольской мудрости, знания людей и любви Апостола. Павла в его отношении ко всем жизненным положениям, и вместе глубокого смирения, по которому он прежде всего и особенно сильно порицает грехи партии, называвшей себя его именем. – *Второе послание к Коринфянам* написано спустя около года после первого. Узнав через Тита, что первое послание на большинство Коринфских христиан подействовало благотельно, пробудив в них глубокое, искреннее раскаяние, выразившееся особенно в отлучении кровосмесника, но что, с другой стороны, в иудействующей партии оно только усилило упорство, так что они еще с большим ожесточением старались уничтожать Апостола, Святой Павел пишет второе глубокое трогательное послание к Коринфянам. В нем, в виду уничижающей его партии, Апостол изображает свои труды в деле евангельской проповеди, в Азии и Македонии, изъясняя в то же время преимущества и обетования Нового Завета и убеждая жить сообразно христианскому званию и творить милостыню (2Кор. 1–9); потом излагает преимущества своего служения, свои бедствия и страдания, свои откровения и видения (2Кор. 10–12) и, пламенея своей любовью к ним, угрожает строгостью, с каковою лично придет к ним (2Кор. 18). – *Послание к Галатам* написано по поводу вкравшихся к ним фарисейских лжеучителей, которые и по принятии христианства основывали оправдание человека пред Богом на соблюдении человеком ветхозаветного закона, и поэтому требовали, чтобы и христиане из язычников держались всего обрядового закона, включая и обрезание. Вместе с тем они слишком унижали Павла в сравнении с иерусалимскими апостолами, которые от Самого Христа приняли звание свое. Апостол сначала (Гал. 1–2) оправдывает свое истинно – апостольское звание историей своего обращения и своими сношениями с другими апостолами, а затем (Гал. 3–6) поражает заблуждение Галатян в самом его

корне, показывая, что в законе для грешника – только осуждение, потому что закон всегда только повелевает делать, но не дает силы для делания, а отсюда – нет другого пути к оправданию пред Богом, кроме веры во Христа, действующей любовью. – *Послание к Ефесянам* написано, когда Апостол Павел был в оковах в Риме. В это время христианским общинам проконсульской Азии, главным городом которой был Ефес, угрожала опасность от вторжения ложноаскетического иудейского гносиса и смешения христианства с ессейством. В противоположность фарисейскому направлению, которое проникло в церкви Галатийские, здесь у многих из иудеев образовалось мнение, что христианство не следует вовсе отвергать, что оно имеет во всяком случае высшее происхождение от ангела (Деян. 23:9), и потому иудеи в Ефесе пытались именем Иисуса, как высшего духа, производить заклинания (Деян. 19:13); но вместе с этим эти иудеи были еще горды для того, чтобы признать за Мессию Сына Божия, умершего на кресте, и принести Ему в жертву всю свою мудрость, – они считали себя все еще выше христианства, и удовлетворяясь разного рода философскими и теософическими умозрениями, которые они основывали на преданиях (Кол. 2:8), задались мыслью представить иудейство в духовном и высшем смысле, и вместе с этим, признавая тело источником зла, проповедовали строгий аскетизм (Еф. 2:8–9; Кол. 2:16–3:4). Этому лжеучению Апостол Павел и противопоставляет свое послание к Ефесянам, в котором, вопреки туманным мудрованиям лжеучителей – хотя и не вступая в прямую полемику с ними – он изображает христианство, как глубочайшую премудрость, источником которой служит искупление чрез Христа, благодать оправдания через веру (Еф. 1–3, часть вероучительная), и которое по существу своему и действиям состоит в постепенном освящении человека в единении, любви и смирении (Еф. 4–6, часть нравоучительная). – В послании к Филиппийцам Апостол выражает свою радость за них, кратко говорит о своих узах, убеждает Филиппийцев к единому сердцу и преданности в волю Божию, остерегает от лжеучителей иудействующих и хвалит благочестивую щедрость

Филиппийцев. Послание преисполнено живыми чувствами любви и расположения Апостола к Филиппийцам, которым первым из европейцев он проповедовал Христа, и которые до того были преданы Апостолу, что не раз оказывали ему денежное вспоможение (в послании 4 главы). – *Послание к Колоссянам* написано по тому же побуждению, по которому написано послание к Ефесянам. Колоссы был Фригийский город близ Лаодикии (в проконсульской же Азии). Апостол Павел не видал Колоссян, но слышал об их вере, будучи в Риме, от Епафраса, и получивши от него известие, частью радостное об успехе Евангелия, частью печальное о распространении там лжеучения, пишет им послание, в котором раскрывает учение о лице Иисуса Христа, как Творца всего и Искупителя мира (Кол. 1), предостерегает их от ложной философии, о каковой он кратко упомянул в послании к Ефесянам, и ветхозаветным обрядам противопоставляет нового духовного человека (Кол. 2); наконец изображает обязанности общественные и частные (Кол. 3–4). – *Первое послание к Солунянам (Фессалоникийцам)* написано прежде всех других посланий. Можно примечать, что поводом к написанию его было опасение Апостола, чтобы Солунян (Фессалоникийцев), обитателей богатого города, не поколебали его и их собственные бедствия. Церковь Солунская (Фессалоникийская) твердо держалась Евангелия и его исповедания, так что её вера и её любовь сделались образцом для стран отдаленнейших; но ей в большом торговом городе угрожала опасность от нецеломудрия (1Фес. 4:3), излишнего корыстолюбия в торговле (1Фес. 4:6), от расположения некоторых к праздности, которая соединялась с мнимо благочестивым настроением (1Фес. 4:11). Между тамошними христианами находились люди детски веровавшие ложным пророкам, которые, для утешения Солунян (Фессалоникийцев) в их страданиях, предсказывали близость пришествия Господня и некоторые частные его обстоятельства, усиливались узнать самое время и час этого пришествия (1Фес. 5:1); другие, напротив, увлекались до того, что отвергали и пренебрегали всякое пророчество (1Фес. 5:19–21). Это состояние Церкви и её потребности и имеет в виду Апостол в своем первом послании к

Солунянам (Фессалоникийцам). Апостол хвалит в нем веру и терпение Солунян (Фессалоникийцев), откровенно изображает свое поведение в отношении к ним, учит святости, утешению в смерти, бодрствование в ожидании неизвестного дня пришествия Господня и христианскому поведению в церкви (в послании 5 глав). – *Второе послание к Солунянам (Фессалоникийцам)* написано по случаю особенно распространившегося у них мнения о скором пришествии Христовом, к чему может быть способствовало превратное толкование сказанного по сему предмету в предыдущем послании (1Фес. 4:17. сравни 2Фес. 2:2). Апостол утешает гонимых христиан, излагает признаки второго пришествия Господня, говорит особенно об антихристе и повелевает удаляться от бесчинных (2Фес. 3). – Первое послание к Тимофею, – который был епископом в Ефесе, сын благочестивой иудейки и язычника, – по преимуществу излагает апостольские правила касательно избрания и посвящения лиц, назначаемых на служение Церкви – епископов, пресвитеров и диаконов, и касательно их жизни и поведения, как в отношении к себе самим, так и по отношению к пасомым, религиозно – нравственное состояние и общественное положение которых бывает весьма различно и требует большой опытности в назидании. От этого послание это, как и два следующие, второе к Тимофею и послание к Титу, у экзегетов обыкновенно именуются «пастырскими» посланиями (6 глав). – *Второе послание к Тимофею* написано после всех других посланий из Рима, где ожидала уже Апостола Павла мученическая кончина. Среди гонения, будучи оставлен ближними, Апостол убеждает Тимофея, как возлюбленного сына своего, верно проходить то служение, на которое он призван, предсказывает разврат последнего времени, обращает внимание его на изучение Священного Писания, и упомянув о своей близкой кончине, призывает его к себе (4 главы). – *Послание к Титу*, который был также поставлен от Апостола епископом (в Крите), по содержанию сходно с первым посланием к Тимофею. Апостол излагает правила при избрании и посвящении пресвитеров, и учит о жизни и поведению сих

последних (3 главы). – *Послание к Филимону* – примирительного характера. Слуга Филимона, из Колосс, Онисим, убежавший от своего господина в Рим, обратился здесь в христианскую веру. Возвращая его к Филимону, Апостол пишет с ним послание к сему Филимону, которого просит принять своего слугу с любовью и в мире. Послание состоит из одной главы и представляет совершенный пример христианской любви; потому что здесь мы видим, как Святой Павел вступился за бедного Онисима и ходатайствовал за него пред его господином настолько, насколько он мог, и является так, как будто он сам Онисим, который провинился. Причем делает это не с силою или принуждением, как он имел на то право, но по своему праву побуждает Филимона поступить по его праву⁶⁹. – *Послание к Евреям* написано, как показывает его содержание, для читателей из иудеев, которые давно уже принадлежали к числу верных, но ослепленные еще продолжавшимся блеском храмового ветхозаветного служения, были склонны признать христианство только дополнением к Ветхому Завету, а Христа – учителем, равным прочими пророкам, может быть даже низшим Моисея; вместе с этим они готовы были возвратиться к оставленному иудейству (Евр. 10:25; 12:15) и забыть все перенесенные ими за Евангелие преследования. Апостол с великой мудростью предохраняет своих читателей от заблуждений. Изобразив божественное величие лица и служения Христова, он призывает всех в Его духовный покой (Евр. 1–4:13); сравнив священства Мелхисидекова, Левитское и Иисусово, научает искать оправдания в сем последнем и в духовном Богу служении (Евр. 4:10–14); показав преимущество веры в примерах ветхозаветных праведников, возбуждает к подражанию им и Господу и заключает нравственными наставлениями (Евр. 11–13).

Пророческую книгу Нового Завета составляет, – учит Катехизис, *Апокалипсис* (*ἀποκάλυψις*), – слово, которое **значит «Откровение»**. Содержание её по определению Катехизиса: **«Таинственное изображение будущей судьбы Церкви Христовой и всего мира»**. Писатель Апокалипсиса есть Иоанн Богослов, тот самый, которым написана четвертая книга

Евангелия. Апостол и Евангелист Иоанн Богослов получил и написал свое Откровение на острове Патмос, во время заточения его туда при первом гонителе христиан из языческих императоров, Нероне. Происхождение Апокалипсиса соответствует глубоко чувствующейся всегда в христианстве потребности: желание разрешить великую загадку явления и развития на земле Царства Божия, которое (желание) было живо во все времена Церкви, не должно было оставаться без пророческого слова, которое бы разгадало сию загадку. И вот Господь Бог дал нам на это пророческое слово. Как ни сокровенен смысл Апокалипсиса в частностях⁷⁰, но по крайней мере следующее выражено в нем ясно: во-первых, все, что случается в Царстве Божием на земле, имеет свое основание и своего Распорядителя в невидимом мире; потом, все катастрофы в Церкви суть вместе катастрофы в истории мира, и все катастрофы в истории мира суть катастрофы в Церкви; далее, в каждом отдельном великом событии скрыт бывает всегда ряд других новых; потом, орудие Божие в истории мира суть как любвеобильные ангелы, так язва, война, горе, нужда: ибо вся история мира и Церкви, вся история борьбы и победы царства Божия есть длинный ряд язв; далее, знаменательные события царства Божия в высшей степени важны и многосторонни и бывают тем обширнее, чем ближе цель; наконец, цель эта есть бесконечно – славная, есть венец всей истории⁷¹. Эти ясные положения служат главным содержанием таинственной, семью печатями запечатанной книги. Господь грядет! Его царство победит всякую противную силу! Наша вера есть победа, которая побеждает весь мир! Небо и земля погибнут, но слово Господне пребудет во век! Благо тому, кто верит сему! – Отражая святые звуки этого Божественного слова в душе верующего, книга заключается (Откр. 22:20) краткими, но много содержательными словами: *Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!*

Урок 11-й

Правила, которые должно соблюдать при чтении священного Писания (благоговение и молитва, чистое намерение, понимание, согласное с учением святой Церкви и святых Отцов) и изложение признаков, свидетельствующих о том, что священное Писание есть истинное слово Божие (высота учения в священном Писании, чистота его, пророчества, содержащиеся в нём, чудеса, сопровождавшие его и могущественное действие сего учения на сердца человеческие, свойственное только силе Божией).

Священное Писание, будучи словом Самого Бога, благоволившего открыть человеку все необходимое для его спасения, естественно требует со стороны читающего соблюдения правил, соответственных своему высокому достоинству. И, прежде всего, при чтении Священного Писания должно иметь благоговение. Низшая степень благоговения, которое иначе можно назвать вниманием, требуется при всяком чтении вообще. Никто не станет спорить, что невнимательное чтение есть лишь напрасная трата времени, потому что при невнимательном чтении в нашей голове не может остаться ничего из прочитанного: так и от чтения слова Божия не может быть для человека никакой пользы, если оно будет читаться рассеяно. Мало этого; чтение слова Божия, не сопровождаемое благоговением, навлечет праведный гнев Божий на читающего таким образом, поскольку он показывает явное небрежение к дававшему его нам Господу. В высокой степени оскорбляют наставника ученики, когда они не внимают тому, что им преподается: несравненно более, конечно, грешат те, которые не внемлют наставлениям Самого Господа и обращаются с Библией как с какою-нибудь ничего не значащей книгой и т. п. При этом, так как в слове Божиим есть много превышающего естественное разумение человека, то при чтении его христианин должен молиться о уразумении его. Далее, каждое чтение должно иметь в виду какую-либо цель: чтение без цели есть опять напрасная трата времени, не ведущая ни к чему.

Следовательно, и при чтении слова Божия должна быть известная цель. Цель же эта должна быть не иная, как искреннее желание найти для себя в слове Божиим истинное наставление в вере и живое побуждение к добрым делам. Чтение слова Божия, для одного только препровождения времени, или потому, что заставляют читать его и проч., будет, конечно, предосудительно: Бог не объявляется умам лишь любознательным или праздным (Лк. 23:8–9); Он обещает насыщение только тем, которые *алчут и жаждут правды и истины*. Наконец, имея в виду особенную важность слова Божия для нашего спасения, мы должны понимать его не так, как нам иногда может показаться, а согласно с изъяснением Православной Церкви и святых Отцов. Суждения наши в истинах нашей веры и деятельности могут быть прочны и спасительны именно тогда, когда мы будем разуметь слово Божие согласно с учением святой Церкви и святых Отцов. Печальное следствие уклонения от этого правила показывают собою все еретики, которые, давши полную свободу своему уму, всегда приходили и приходят к явному разномыслию в своей собственной среде, к постепенному, все большему и большему искажению истин, кончающемуся всегда самым крайним и очевидным заблуждением. Только *Церковь Бога жива есть столп и утверждение истины*, по слову Апостола (1Тим. 3:15); она для того и учреждена Господом, чтобы быть учительницею веры, для того и находится под благодатным влиянием и руководством Святого Духа, *наставляющего её на всякую истину*, чтобы не могла погрешать и заблуждаться и изрекать ложь вместо истины. Ближайшим же орудием этой непогрешимости Церкви служат Святые Отцы и учителя Церкви, которые в своих писаниях передают, по преемству, то, чему учил сам Христос и Его святые Апостолы, и таким образом представляют лучшее пособие и руководство для понимания и уяснения как всего вообще Священного Писания, так в особенности мест невразумительных. – Повторяя вкратце все сказанное доселе, мы приходим к тем самым правилам, по отношению к чтению Священного Писания, которые излагаются в Катехизисе. Именно, по учению Катехизиса, при чтении

Священного Писания должно наблюдать следующее: **«Во-первых, должно читать оное с благоговением, как слово Божие, и с молитвою о уразумении оногo; во-вторых, должно читать оное с чистым намерением, для нашего наставления в вере и побуждения к добрым делам: в-третьих, понимать оное должно согласно с изъяснением Православной Церкви и Святых Отцов».**

Но, чтобы нам иметь действительные побуждения к точному выполнению означенных правил при чтении Священного Писания, необходимо знать признаки того, что Священное Писание есть истинное слово Божие. Требование этих признаков нисколько не противно свойству нашей веры. Без признаков и характеристических свойств никакая вещь в мире существовать не может, как вещь определенная; равно не может быть отличена нами от всех прочих вещей и познана: таков всеобщий закон бытия и нашего познания! Следовательно, и сверхъестественное откровение Божие, если оно даровано людям, должно иметь свои существенные признаки, по которым бы могло существовать в мире, как нечто определенное, могло быть узнано нами и отличено от всех откровений ложных. Итак, **какие же признаки того, что учение Священного Писания (к чему Катехизис присоединяет учение Откровения Божия вообще, разумея и Священное Предание) есть истинное слово Божие?**

Что Священное Писание есть действительно слово Божие и включает в себе учение, постепенно открытое самим Богом, сначала (в Ветхом Завете) чрез Пророков и наконец (в Новом Завете) через Самого воплотившегося Сына Божия, об этом, кроме исторических свидетельств о происхождении слова Божия от Самого Бога, свидетельствует самая сущность и свойство содержащегося в нем учения, и прежде всего, – как говорит Катехизис, – **«высота сего учения, свидетельствующая, что оно не могло быть изобретено разумом человеческим».** Мы уже видели, что Священное Писание содержит учение о Боге, о духовном мире, о душе и жизни вечной; мы уже знаем, что все это столь высокие предметы, которых ум человеческий сам собою никогда не мог бы вполне постигнуть, если бы

Сам Бог не сообщил людям необходимых знаний об этих предметах, путем своего сверхъестественного откровения. Ум наш, – добавим еще несколько новых пояснений к сказанному нами прежде, – сам собою может составлять понятия только о тех предметах, которые подлежат наблюдению внешних или внутренних чувств наших. Я вижу, например, вот этот стол, и имею о нем понятие, т.е. мыслю себе его форму, цвет, отделку и прочее; я чувствую в своем сердце тоску или радость, и это чувство тогда же передается моему сознанию, понимается мною. Понятия о предметах, подлежащих нашим чувствам, есть таким образом не что иное, как умственные образы этих предметов. Но составить понятие о духовных предметах, которые, по своей природе, составляют прямую противоположность с предметами чувственной мира, – хотя и есть внутренняя потребность, или, лучше, внутреннее влечение знать эти предметы, – ум наш не имеет никакой возможности, по той причине, что духовные предметы суть предметы невидимые и потому не подлежат чувствам. Того, чего мы не видели и не можем видеть, или по крайней мере чувствовать, – мы не можем ни представить, ни вообразить. Наша фантазия может создавать некоторые образы, которым, в их целом, нет соответствия в действительности, например, крылатую лошадь; но в составе этих образов все-таки входят элементы, взятые из действительности: крылатой лошади не существует на белом свете, но крылья и лошадь, взятые отдельно, имеются в мире. Отсюда-то, т.е. вследствие противоположности духовных предметов чувственным и неограниченного ограниченному, происходит и неверие, когда человеческий ум все сверхъестественное пытается измерять одними естественными своими силами: неверие – одно из доказательств Богооткровенности нашей веры. Таким образом, недоступность для ума нашего духовных предметов, учение о которых преподает нам слово Божие, служит, очевидно, ясным доказательством того, что учение об этих предметах открыто Самим Богом. Таковы излагаемые в учении слова Божия догматы веры.

Далее, на то, что учение Священного. Писания есть истинное слово Божие указывают высокие правила нравственности, предлагаемые в нем, или, как говорит Катехизис, о том свидетельствует **«чистота сего учения, показывающая, что оно произошло от чистейшего ума Божия»**. Человеческое учение, хотя бы оно было учением самых глубоких философов и мыслителей, высшей целью своих изысканий и предписаний поставляет, главным образом, только благосостояние в этом мире. Напротив того, учение слова Божия направлено к тому, чтобы воспитать, развить и приготовить человека для неба и вечности. С другой стороны, слово Божие не смотрит как на какое-нибудь зло и на блага земные, вопреки учению, например, индийцев и некоторых еретиков, считающих земные блага произведениями злого начала. Напротив, и земное благополучие и благосостояние имеет, по учению слова Божия, большое значение для человека, поскольку оно служит для приобретения вечности. Далее, – предлагая людям те или другие правила жизни, самые лучшие философы и высочайшие умы, как древнего, так и нового времени, нередко, наряду с высокими правилами нравственности, делают такие внушения, которые совершенно подрывают чистую нравственность, внушая, или, по крайней мере, внутренним духом своего учения пробуждая и поддерживая например, своекорыстие, гордость, самонадеянность, презрение к страждущим и т. п. Так, например, величайший из философов, Платон, в своем «Идеале Государства», вместе с высокими правилами, обуславливающими счастливую жизнь государства, предписывает убивать слабых здоровьем детей. Другой великий философ, Аристотель, восклицает: «Как можно любить невольников? Можно ли чувствовать привязанность к подлым орудиям?» Римские законы, этот образчик справедливости древнего мира, налагали одинаковое наказание как за убийство чужого раба, так и за убийство чужой скотины, а с собственным рабом каждый господин мог распоряжаться как ему угодно⁷². Да и вообще нет философа, нет ни одного, так называемого, естественного человеческого права, учение и законы которых не

отражали бы в себе тех или других человеческих недостатков. Но нравственное учение, изложенное в слове Божиим, наоборот, все проникнуто высшими стремлениями к Богу и к вечности, все направлено к истинному благу человеческих душ, все составляет развитие самых чистых начал добра и имеет целью сделать человека святым и духовно совершенным; оно внушает никого не презирать, оно заповедует любить самых врагов наших и вообще быть совершенными как совершен Сам Отец наш Небесный. Короче сказать, ни один человек не может достигнуть той глубины понимания вещей и той высоты воззрений, какую представляет нравственность, внушаемая учением, содержащимся в слове Божиим. Нравственные начала, изложенные в слове Божиим, до того высоки и совершенны, что им отдают полную справедливость даже враги слова Божия. Бывали даже примеры, что люди неверующие, которые брались за книги Священного Писания с намерением опровергнуть содержащееся в них учение веры и правила деятельности, вместо того, будучи побеждены божественною непреодолимою силою истины, из врагов делались самыми ревностными поборниками этого учения, и полагали за него свою жизнь. Чистота, святость и совершенство внушений и правил, содержащихся в Священном Писании, служат, таким образом, новым доказательством того, что учение, характером которого являются столь высокие черты человеческой нравственности, есть не человеческое учение, но произошедшее от Бога, высшего источника святости и чистоты.

Но если не все способны вникать в сущность учения, заключающегося в священных книгах, если не всякий может видеть высоту его догматов и чистоту нравственных правил, предписываемых этим учением, то для таковых признаками божественности Священного Писания могут и должны служить, по указанию Катехизиса, – а) **«пророчества»**, содержащиеся в Священном Писании и исполнившиеся в точности, б) **«чудеса»**, которыми сопровождали свое учение предлагавшие его, и, наконец, в) **«могущественное действие сего учения на сердца человеческие, свойственные только Божией силе»**. – Скажем сначала о пророчествах.

Под именем пророчеств понимаются ясные и определенные предсказания о будущих событиях совершенно случайных, которые, следовательно, не могут быть доступны соображениям ограниченного ума, а ведомы только одному Уму бесконечному. Понятно, что если такие предсказания о будущем мы находим в наших священных книгах, то это есть нагляднейший признак того, что Священное Писание есть истинное слово Божие. О некоторых пророчествах в частности мы будем иметь речь еще впереди, при изучении третьего члена Символа веры. Теперь же поговорим вообще о возможности пророчеств, их важности и достоверности.

Касательно возможности пророчеств нет нужды много говорить: если, как мы видели в свое время, для Бога возможно сообщить, а для человека принять откровение вообще, то также возможно Богу сообщить, а человеку принять в частности сведения о будущих событиях; потому что пророчества суть тоже божественное откровение, только касающееся предметов будущих.

Далее – важность пророчеств, как признака откровения, очевидна из самого понятия о них. Это, как сказано выше, суть ясные предсказания о будущих событиях совершенно случайных. А случайными событиями называются такие, которые могут быть и не быть, могут случиться так и иначе, и которых даже начала и зародыши неизвестны в настоящее время, – события такие, которые могут последовать от самых разнообразных и самых неожиданных обстоятельств мира физического, от самых непостоянных и прихотливых желаний воли человеческой, и всегда уже совершаются непременно по распоряжению или, по крайней мере, по допущению всеуправляющего Промысла Божия. Следовательно, чтобы предсказать с точностью какое-либо событие случайное, надобно предварительно знать все возможные сцепления причин и обстоятельств, от которых оно произойти может, надобно проникнуть в сокровенные изгибы человеческого сердца и наперед определить в нем его будущие желания; надобно проникнуть в планы и намерения самого Промысла, всем в мире управляющего: требования, которых, бесспорно, не

в состоянии выполнить никакой ограниченный ум, не только человеческий, но даже Серафимский. Следовательно, когда мы видим, что известный человек, проповедуя какое-либо учение, в доказательство божественности его, изрекает пророчества, которые потом действительно сбываются в свое время, то эти пророчества, без всякого сомнения, он получил по вдохновению свыше; эти пророчества суть непререкаемое свидетельство Самого Бога, истинного и всесвятого, о достоверности слов Его посланника, и очевидная, неизгладимая печать Божия, скрепляющая собою истинное откровение. Особенную силу доказательности пророчества получают в том случае, когда они имеют предметом своим будущих событий не только случайные, но и чудесные, совершенно зависящие от единой воли Божией, каковы были пророчества Моисея о десяти казнях египетских, пророчества Исаяи о рождении Еммануила от Девы, пророчества Спасителя о Своем воскресении и др. **«Когда например, – говорит Катехизис, – пророк Исаяя предсказал рождение Христа Спасителя от Девы, чего естественный разум человеческий и помыслить не мог; и когда, через несколько сот лет после сего пророчества Господь наш Иисус Христос родился от Пресвятой Девы Марии: тогда нельзя не видеть, что пророчество было слово Бога всеведущего, и что исполнение пророчества есть дело Бога всемогущего. Посему и Святой Евангелист Матфей, повествуя о Рождестве Христовом, приводит пророчество Исаяи: сие же все бысть, да сбудется реченное от Господа Пророком, глаголющим: се Дева во чреве приимет, и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил, еже есть сказуемо (что значить), с нами Бог (Мф. 1:22–23)»** . И вообще сами богодухновенные писатели указывают на пророчества, как на самый решительный признак божественности преподаваемого ими учения. Так пророк Исаяя говорит, обращаясь к языческим божествам: *пусть они выступят и скажут нам то, что будет... возвестите будущее, чтобы мы узнали, что вы боги... Но вот вы ничто, и ваше дело ничтожно... Только первый на Сионе, сказал: вот, вот они, и Я дам Иерусалиму благовестника (Ис. 41:22–24, 27)*. Так же и Христос Спаситель,

в доказательство Своего Божественного посольства, говорит иудеям: *исследуйте Писания: ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют обо Мне* (Ин. 5:39), а Своим ученикам, *начав от Моисея, из всех пророков изъясняя им сказанное о Нем во всем Писании* (Лк. 24:27).

Делались, как известно, предсказания будущего и у язычников; равно существуют многие предугадывания в жизни нашей обыденной; но все эти предсказания, хотя бы даже некоторые и оправдывались из них, никак нельзя признать за откровения свыше, за предсказания сверхъестественные. Для того, чтобы определить, действительно ли известное предсказание есть действие сверхъестественное и не может быть объяснено естественным образом, надобно обратить внимание – а) на его предмет, которым (предметом), как мы знаем из самого понятия о пророчестве, непременно должны быть события случайные: этим только сверхъестественные предсказания и могут отличаться от всех предсказаний естественных, человеческих, имеющих предметом своим события необходимые, каковы предсказания астрономов, политиков, врачей; б) на образ предсказания, который также, по требованию самого понятия о пророчестве, непременно должен быть, сколько возможно, ясен и определен: этою чертою отличаются пророчества от предчувствий человеческих, обыкновенно темных, от разных гаданий и предположений насчет будущих событий, от всех прорицаний языческих, которые всегда были неопределенны, темны, двусмысленны; как дело хитрости и обмана, каково, например, известное изречение дельфийского оракула: «do-mi-ne-se-de-as»⁷³. Далее – в) следует обращать внимание на цель пророчеств, которая всегда должна быть вполне достойна Бога, и притом особенная, высочайшая, какою, по преимуществу, надобно признать – содействие падшим людям в деле веры и нравственности. Наконец – г) должно иметь в виду обстоятельства, которыми сопровождается то или другое предсказание: истинные пророчества, как получаемые Пророком непосредственно от Самого Бога, не могут зависеть от условий места, времени, или каких-либо предварительных приготовлений, завися

единственно от воли Божией. А потому странно было бы назвать пророчествами предсказания языческие или какие бы то ни было, если они привязаны бывают к определенному месту, к определенному времени, и сопровождаются известными предварительными приготовлениями. Таковы, например, были предсказания, не говоря уже о их двусмысленности, дельфийской жрицы Пифии, которая могла давать свои предсказания только однажды в году, около начала весны, – и изрекала обыкновенно после различных приготовлений⁷⁴. Таковы же предсказания современных нам спиритов, которые обыкновенно дают свои ответы вопрошающим после предварительных и секретных приготовлений к тому. Но не так поступали истинные Пророки, говорившие от лица Божия; они говорили во всякое время и везде, и не имели при себе никаких снарядов; говорили всегда одну истину, говорили с тем, чтобы просветить людей светом веры и святой деятельности. Следовательно, их пророчества, из которых весьма многие уже исполнились во всей точности, а другие исполняются и исполнятся еще в будущем, суть несомненно пророчества сверхъестественные, сообщенные Самим Богом, а вместе с тем и всё, что они сообщают нам в своих писаниях – от Бога же. Решительнее этого признака божественности священных книг не нужно и желать.

Столь же решительными признаком Божественности священных книг служат чудеса, которыми сопровождали свое учение предлагавшие его. Чудеса – это, как говорит нам Катехизис, суть **«дела, которые не могут быть сделаны ни силою, ни искусством человеческим, но только всемогущею силою Божией. Например. воскресить мертвого»**. О божественности Откровения чудеса, по объяснению Катехизиса, свидетельствуют следующим образом: **«Кто творит истинные чудеса, тот действует силою Божией: следственно он угоден Богу, и причастен Духу Божию. А такому лицу свойственно говорить только чистую истину. И потому, когда он говорит именем Божиим, тогда чрез него, без сомнения, глаголет слово Божие. Посему Сам Господь наш Иисус Христос признает чудеса важным**

свидетельством Своего Божественного посланничества: дела, яже даде Мне Отец, да совершу Я, та дела, яже Аз творю, свидетельствуют о Мне, яко Отец Мя посла; (на современном языке: «дела, которые Отец дал Мне совершить, самые дела эти, Мною творимые, свидетельствуют о Мне, что Отец послал Меня» – (Ин. 5:36)). – Чудеса имеют особенную важность в деле Откровения потому, что они составляют одинаково наглядное доказательство божественности сего откровения как для образованных, так и для необразованных. Тогда как даже для оценки пророчеств требуется более или менее сообразительность с нашей стороны, – для уразумения чуда не требуется никаких особых изысканий, умствований, отвлеченных соображений; тут нужно иметь только здоровое око, чтобы видеть, и здравый смысл, чтобы понять впечатление, и убедиться, что пред нами точно действует сила Божия. Так, например, каждый может понять, что одно слово само по себе никогда не может утишить бурю морскую или воскресить мертвого, равно одно прикосновение – исцелять болезни и т. д. Правда, бывают и так называемые фокусничества, но последние не трудно отличить от истинного чуда самому посредственному уму; ибо фокусничества непременно бывают привязаны к одному определенному времени, и одному определенному месту, и могут совершаться только с известными приготовлениями; а потому, хотя бы они нас и поражали своим искусством, во всяком случае они остаются только искусством. Не трудно, равно, понять и то – достойно или нет известное действие по своему предмету или цели Бога и Его святой воли: различить злое от доброго может каждый. Так, например, каждый здравомыслящий может рассудить, что рассказ, например, арабских писателей о луне, сошедшей в муфту Магомета, есть очевиднейшая нелепость. Таким образом, повторим, чудеса, сопровождающие известное учение, суть самое ясное и убедительнейшее для всех доказательство божественности сего учения: тут места для колебаний и сомнений не остается никакого, если только, разумеется, мы не окажемся намеренно упорными в неверии. Вот почему все народы образованные и необразованные всегда так высоко

ценили значение чудес в деле откровения Божия, всегда желали их для своего полного убеждения в его истинности, или старались убеждать ими других в достоинстве своего учения. Вот почему и Сам Спаситель отдавал Своим чудесам особенное преимущество пред всеми другими доказательствами Своего божественного посольства, – как об этом приведено место в Катехизисе, и о чем есть много и других мест в Евангелии (Ин. 10:37–38; 14:11; 15:24; Мф, 11:4–6 и др.).

К удивлению, находятся люди, которые отрицают самую возможность чудес, во-первых, на том мнимом основании, что допущение чудес предполагает, будто бы, изменяемость и нарушение сил и законов природы, которые между тем неизменны и непреложны. Но чудеса не изменяют и не нарушают законов природы, а только на время останавливают их течение, при чем сущность этих законов не только во всей остальной, обширнейшей области бытия вселенной, но даже в самом чуде остается одна и та же. Для разъяснения возьмем пример. Представим, что я своею рукою бросил камень вверх. По закону всеобщего тяготения, камень этот из моей руки должен лететь книзу, но он между тем летит вверх: спрашивается, есть ли это нарушение закона в самом его *существе*? Отнюдь нет. Закон тяготения по прежнему остается тем же законом, как на всем земном шаре, так и по отношению к самому тому камню, который брошен моею рукою вверх, но только в данном случае закон сей уступает свое действие новому закону, превзошедшему на время вследствие моей личной воли. Так точно и по отношению к чудесам. Всякое чудо не нарушает в существе того или другого закона, а только на время приостанавливает, препобеждает его в силу особой воли Божией на то. А что для воли Божией такое приостановление возможно, об этом не должно быть и речи. Во-вторых, говорить, что чудеса в природе несообразны с совершенством последней, заставляя допускать, будто её естественные силы и законы недостаточны для её целей и нуждаются к пособию сверхъестественном. Но чудеса предполагаются нужными совсем не для целей природы, которая, действительно, всегда может достигать их своими естественными средствами,

данными от Бога, а собственно для целей человека, и притом самых высоких, каково, например, убеждение человека в истинности Откровения, чтобы он не мог вместо истины принять лжи. Вообще: отрицать чудеса значит не признавать Бога существом личным, живым, желающим всегда спасения человеку, а представлять Его себе какую-то отвлеченную силу, не имеющую никакого нравственного общения с сотворенными Им существами⁷⁵.

Наконец, за несомненную божественность откровенного учения, содержащегося в наших священных книгах и вообще составляющего предмет нашей религии, говорит *могущественное действие сего учения на сердца человеческие, свойственное только силе Божией*. Это, – говорит Катехизис, – особенно можно видеть **«из того, что двенадцать Апостолов, взятые из людей бедных, неученых, низкого состояния, сим учением победили и покорили Христу сильных, мудрых, богатых, царей и царства»**. Против них вооружились все и всем: мудрецы и философы – умом и пером, властители и цари – огнем и мечем; жрецы и чернь – неистовою яростью и злобою, клеветою и насмешкою. Казалось бы, достаточно было одного такого дня для того, чтобы стереть христианство с лица земли и предать его полнейшему забвению в самом раннем потомстве. Но проповедники Христовы, Святые Апостолы все терпели ради Господа, и победоносно совершили свое святое великое дело. Их предавали смерти самой мучительной, самой позорной; они умирали, а слово, возвещенное ими, росло и приносило плод: *благодарю Бога моего чрез Иисуса Христа за всех вас, – пишет между прочим Святой Апостол Павел Римлянам, – что вера ваша возвещается во всем мире (Рим. 1:8)*. И после Апостолов, даже до сего дня, сколько воздвигалось и воздвигается гонений на Богооткровенное учение?! Но все эти нападения, находившие и находящие подобно черным, грозным тучам, мимо идут; а солнце света и истины Божественной сияет лучезарно и спасительно, и озаряет, согревает и животворит сердца верующих, и будет озарять, согревать и животворить до скончания века. Главная причина такой несокрушимости

христианской веры и Церкви заключается в том, что она есть учреждение Божие, а не человеческое. Припомним слова ученого Гамалиила: *отстаньте от людей сих и оставьте их, ибо если сие предприятие и сие дело от человеков, то оно разрушится; а если от Бога, то вы не можете разрушить, его; берегитесь, чтобы вам не оказаться и богопротивниками* (Дёян. 5:34, 38–39). Т.е. истина христианства, как дело от Бога, не может быть разрушена, и страшно не внимать ей! А еще страшнее вооружаться против её требований. – Со следующего урока мы и начнем, благословившись, изучать эти требования христианской веры, по указанию нашего Катехизиса.

Христианского катехизиса часть первая. О вере (первые десять членов символа веры, до учения о таинствах)

Урок 12-й

Состав Катехизиса; учение о Символе веры вообще и о происхождении его; понятие о Символе веры, как способе, которым Церковь вводит нас в учение о вере; происхождение Символа веры; учение о Вселенских Соборах; понятие о них, число их, важность и обязательность их определений, повод к собранию первых двух Соборов; текст Символа веры, разделение его на двенадцать членов и главное содержание каждого из членов.

По учению Святого Апостола Павла, все занятие христианина в настоящей жизни должны составлять: вера, надежда и любовь. *Теперь, говорит он, пребывают сии три: вера, надежда, любовь (1Кор. 13:13).* Эти три начала или три основания всей христианской жизни составляют между собою одно нераздельное целое, подобно тому, как ум, сердце и воля составляют одну душу, так что вера без надежды, надежда без любви быть не могут⁷⁶. На основании такой тесной связи их между собою, их, собственно говоря, нельзя и отделить одну от другой: где есть вера, там необходимо есть и надежда, и любовь, и наоборот: где есть любовь, там необходимо есть и вера с надеждою. Но для большего удобства в изучении христианской веры, надежды и любви, каждая из них должна быть рассматриваема отдельно; почему и христианский Катехизис разделяется на три части: на учение о вере, учение о надежде, и учение о любви. Итак, начнем с учения о вере.

Все необходимые для нашего спасения истины христианской веры, в сжатом и сокращенном виде, заключаются в Символе веры. Слово *Символ*, но словопроизводству с греческого языка (σύμβολον, от σύμβάλλω – «вместе бросаю», «сливаю»), имеет два значения: оно означает – а) «склад», «собрание» и б) «знак». В первом смысле этим названием указывается на содержание Символа веры, во втором – на то, что Символ веры, какой кто из христиан содержит, служит вернейшим признаком и указанием, к какому кто принадлежит вероисповеданию. Таким образом, **«Символ веры есть, в**

кратких, но точных словах, изложенное учение о том, во что должны веровать Христиане» (слова Катехизиса); он, следовательно, служит способом или средством, коим Церковь вводит нас в учение о вере, – и есть руководство в нашей вере. Мы еще из самых первых наших уроков знаем, насколько необходимо для нас руководство в деле нашей веры, чтобы быть людьми действительно и истинно религиозными⁷⁷. Теперь к сказанному прежде нам следует прибавить, что руководство это одинаково необходимо по отношению ко всем истинам христианской веры. Нельзя думать, чтобы из христианских догматов одни были главными и существенными, другие частными и несущественными, так чтобы одних из них следовало строго держаться, а другие оставлять на произвол каждого. Божественное откровение не может сообщить чего-либо несущественного; если Богу было угодно открыть ту или другую догматическую истину, то каждая из них не может быть несущественною сама в себе, или необязательною в отношении к принятию или непринятию её человеком. Когда мы будем излагать содержание христианских догматов отдельно, то увидим, что с изменением одного какого-либо христианского догмата потрясается вся вообще система христианского вероучения (разумею догматы, отличающие западные христианские общества от нашей православной Церкви, каковы: догмат об исхождении Святого Духа, о таинствах и проч.). Истинная вера может быть только одна, т.е. без всяких произвольных прибавлений или изменений, как один Бог, давший её нам. Св. Апостол Павел говорит: *один Господь, одна вера, одно крещение* (Еф. 4:5). Отсюда мы тем с большим вниманием должны выполнять заповедь сего Апостола, которую он дал ученику своему Тимофею, и которая относится и к каждому из нас. *Держись*, – писал Св. Апостол Епископу Ефесскому Тимофею, – образца здравого учения, которое ты слышал от меня, с верою и любовью во Христа Иисуса (2Тим. 1:13). К этому, в одной из дальнейших глав послания, прибавляет: *ибо будет время, когда здравого ученья принимать не будут, но по своим прихотям будут избирать*

себе учителей, которые бы льстили слуху, и от истины отвратят слух, и обратятся к басням (2Тим. 4:3–4).

Нам неизвестно, какой именно образец преподавал Апостол своему ученику Тимофею; но несомненно то, что подобные образцы или символы Христова учения всегда имелись и

имеются в Св. Церкви Христовой, с целью руководства для верующих.

Образец или **Символ**, употребляемый Православною Христовою Церковью в настоящее время и составляющий содержание первой части Катехизиса, **изложен Отцами первого и второго Вселенских Соборов.**

"Вселенским Собором, – учит Катехизис, – **называется собрание пастырей и учителей Христианской Кафолической Церкви, по возможности со всей вселенной**», или, что то же, со всего христианского мира, от всех частных христианских Церквей, **«для утверждения истинного учения и благочиния между Христианами»**. Когда на Собор собираются пастыри и учителя одной или нескольких частных Церквей для рассуждения о местных делах известной Церкви, то это собрание получает название *поместного Собора*⁷⁸.

Всех **Вселенских Соборов было семь: 1)Никейский** (в 325-м году, при императоре Константине Великом, состоял из 318 епископов); **2)Константинопольский первый** (381 г., при Феодосии I, из 150 отцов); **3)Ефесский** (в 431 г., при Феодосии II, из 200 епископов); **4) Халкидонский** (в 451 г., при императоре Маркиане, из 650 епископов); **5) Константинопольский второй** (в 553 г., при Юстиниане, из 165 епископов); **6) Константинопольский третий** (680 г., при императоре Константине Погонате, из 170 епископов) и **7) Никейский второй** (в 787 г., при императрице Ирине, из 367 отцов).

Существующее в Христианской Церкви **правило собирать** для решения вопросов, имеющих отношение к вере и христианской жизни, **Соборы**"взято, как учит Катехизис, **из примера Св. Апостолов, которые** (для решения вопроса о принятии в Церковь язычников) **держали Собор в Иерусалиме**», так и известный у нас под именем

Апостольского Собора (Деян., 15). **"Основанием сего"**, т.е. созвания Соборов, **"служит"**, – продолжает Катехизис, – **также изречение Самого Иисуса Христа, дающее определения Церкви такую важность, что преслушавший оныя становится лишенным благодати, как язычник**". Именно: *«Повеждь Церкви: аще же и Церкви преслушает, буди тебе, якоже язычник и мытарь»*. (Мф. 18:17) Чтобы лучше видеть силу сего изречения Господня, как дающего определения Церкви высокую важность, обратим внимание на связь его с предшествующими ему словами Иисуса Христа. Выше (Мф. 18:10–16) Спаситель говорит: *Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих... Так нет волн Отца вашего небесного, чтобы погиб один из малых сих. Если же согрешит против тебя брат твой; пойди и обличи его между тобою и им одним: если послушает тебя, то приобрел ты брата своего. Если же не послушает; возьми с собою еще одного, или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово. За сими изречениями следует приводимое Катехизисом: Если же не послушает их; скажи (повеждь) церкви: а если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь*, т.е. считай его наравне с язычником и мытарем⁷⁹. Спаситель, таким образом, дает наставление, или лучше заповедь, как следует поступать с ближним, если он впадает в какое-либо прегрешение. Сказавши, что нет воли Отца небесного, чтобы погиб один из малых сих, т.е. и малых в собственном смысле – детей, и малых по общественному положению – бедных, презираемых и незнатных⁸⁰, а также младенцев по вере⁸¹, Господь Иисус вместе с тем указывает меры же попечительности в отношении к согрешающим. И вот в ряду этих мер последняя – решение Церкви до такой степени объявляется важным, что неповинующийся этому решению подлежит отлучению от Церкви. Насколько, значит, Спаситель велит дорожить голосом Церкви, когда в связи с учением о снисходительности утверждает, что ослушник Церкви есть все равно, как язычник и мытарь! И так как все верующие, понятно, не могут собираться для требующихся решений, то под Церковью в данном случае разумеется именно Собор, что

поясняется и Катехизисом: **Способ же, – говорит он в конце ответа, – которым Вселенская Церковь изрекает свои определения, есть Вселенский Собор**".

Высокое значение определений Вселенских Соборов само собою делает их безусловно обязательными для всех и каждого из христиан. Иначе и быть не может. Если каждый человек обязан повиноваться законам государства, то тем более он обязан исполнять установления Церкви, определяемые на Соборах. Церковь есть мать наша, и тот не сын, или не дочь её, кто не повинуется ей, кто из её установлений выбирает для себя только то, что ему нравится, а остальное все отвергает. При этом от неповиновения членов законам государства погибает самое государство, а члены его, хотя под чужим игом, еще продолжают влачить свое существование; в Церкви Христовой наоборот: сама она будет существовать до скончания века. потому что основана не земною властью, а Богочеловеком –Иисусом Христом (Мф. 16:18; 28:20); но член, не повинующийся ей, уже не может иметь истинной жизни, – как ветвь, оторванная от дерева, засыхает: *слушающий вас, – говорит глава Церкви – Иисус Христос Своим 70-ти ученикам, а в лице их и всем проповедующим слово Его, – Меня слушает, а отвергающий вас Меня отвергается: а отвергающийся Меня отвергается Пославшего Меня (Лк. 10:16)*.

Итак, повторим, Сам Спаситель дает всю важность определениям Церкви и, отсюда, обязательность их для каждого христианина, – обязательность как всех вообще определений, так особенно определений соборов.

Мы сказали, что Символ веры, составляющий содержание первой части Катехизиса, изложен отцами первого и второго Вселенских Соборов: спрашивается – по какому именно поводу, или – **«для чего в особенности собраны были первый и второй Вселенские Соборы, на которых составлен Символ веры?»**.

"Первый", – отвечает нам Катехизис, – созван был **«для утверждения истинного учения о Сыне Божиим. против ложного учения Ария, который нечестиво мыслил о Сыне Божиим; второй – для утверждения учения о Святом Духе,**

против Македония, который нечестиво мыслил о Святом Духе». Именно –

1) Арий, нечестиво мысливший о Сыне Божиим, (родился в Ливни, в конце III века, получил хорошее, по тогдашнему времени образование и, по окончании образования, был рукоположен во священника в Александрии; здесь он и высказал в первый раз свое еретическое учение), хотел, как представляет история происхождение и сущность его ереси⁸², изложить учение о святой Троице так, чтобы оно было *вполне* понятно для разума. Арий воображал, что если признать, что лица Святой Троицы имеют одинаковое Божеское достоинство и вообще равны между собою, то выйдет три Бога, а это противно верованию Церкви в единого Бога; а если признать, что лица Святой Троицы имеют одно Божеское Существо, то между Ними не будет различия. Таким образом Арию казалось, что учение о равенстве и единосущности лиц Св. Троицы противно учению о единстве и троичности Божества. Чтобы выйти из этих, по его мнению, противоречий и сохранить учение о единстве и троичности Бога, уже изложенное на предыдущих соборах, Арий считал более сообразным с началами разума понимать учение о Святой Троице таким образом: един только Бог Отец есть в собственном и строгом смысле истинный Бог; Сын же Божий и Дух Святой только второстепенные Божественные Существа, имеющие природу, отличную от природы Бога Отца и находящиеся к Нему в подчиненном отношении. Сын, умствовал Арий, есть творение Отца и при том первое, превосходнейшее творение; но Он может быть назван Богом, как образ и выражение совершенств Отца; через Него Отец сотворил мир. Умствуя таким образом, Арий думал, что он избежал представлявшихся ему противоречий, он воображал, что чрез это учение у него сохранилось и единство, и троичность Бога. Но его учение было ужаснейшей ересью, которая вела к отрицанию спасения рода человеческого через Иисуса Христа; так как спасение это, как мы увидим в свое время, могло быть совершено только Богом в истинном смысле сего слова. Арий, сам, быть может, не замечая, отрицал все вообще христианство. Эта то странная ересь и послужила поводом к собранно первого

Вселенского Собора, который был созван по приглашению императора Константина I со всех тогдашних церквей восточных и западных, в городе Никее, в 325 году, и состоял из 318 епископов. На этом Соборе было выяснено, что в православном учении о св. Троице положительно нет никакого противоречия, которое представлялось Арию; потому что православная церковь учит не так, что Бог един по существу (т.е. по природе) и троичен по существу же, – тогда действительно было бы противоречие; но она исповедует, согласно с словом Божиим, что Бог един по существу, а троичен в лицах: «существо» и «лицо» – не одно и то же, следовательно тут нет ровно никакого противоречия для нашего ума. Особенно сильно обличил Ария в заблуждении св. Афанасий, бывший в то время еще только архидиаконом Александрийской церкви (впоследствии он был и епископом Александрийским). Св. Афанасий ясно доказал, что, напротив, арианское учение включает в себе противоречие, так как ариане, называя Сына творением, приписывают Ему в то же время творческую силу, которая принадлежит единому только Богу. После опровержения лжеучения изложено было в кратких словах православное учение о Боге Отце и о Боге Сыне.

2) Из нечестивого учения Ария о Сыне Божиим – Иисусе Христе вытекало такое же нечестивое учение и о Святом Духе; но Арий не развивал этого учения о Святом Духе. Вместо Ария вознамерился развить его Македоний, который был епископом Константинопольской церкви и низвержен самими арианами (в 360 году). Македоний стал учить, что Святой Дух есть творение, не имеющее участия в Божестве и славе Отца и Сына. Император Феодосий Великий, по задушевному желанию Василия Великого, архиепископа Кесарийского, созвал второй Вселенский собор, в городе Константинополе, в 381-м году, из 150 православных епископов. Опровергнуть лжеучение Македония было не трудно. Как из арианского учения о Сыне Божиим, как творении, последовательно выходило такое же нечестивое учение о Святом Духе, так и из учения о равенстве и единосущии Сына Божия со Отцом последовательно выходило учение о равенстве и единосущии Святого Духа со Отцом и Сыном. Посему, не входя ни в какие споры с последователями

Македония, православные Отцы изложили свое учение о Святом Духе и присоединили его к членам Символа веры, составленным на первом Вселенском Соборе, при чем второй Вселенский Собор внес в Символ и последующие члены: о Церкви, крещении, воскресении и будущей жизни. Таким образом, составилась полный Символ веры *Никеоцареградский* (Царьград – то же, что Константинополь), существующей в Церкви до настоящего времени в том самом виде, как он изложен был Отцами второго Вселенского Собора. Вот текст этого Символа веры, обязательный для христиан всех времен:

Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, едиnorodного, Иже от Отца рожденного прежде всех век. Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, не сотворенна, единосущна Отцу, Имже вся быша. Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес, и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы и вочеловечшася. Распятого же за ны при Понтийстем Пилате, и страдавша, и погребенна. И воскресшао в третий день по писанием. И возшедшаго на небеса, и сидяща одесную Отца. И паки грядущаго со славою судити жнвым и мертвым, Его же царствию не будет конца. И в Духа Святаго, Господа, животворящаго, Иже от Отца исходящаго, Иже со Отцем и Сыном споклоняема и сславима, глаголавшаго Пророки. Во едину, святую, Соборную и Апостольскую Церковь. Исповедую едино крещение во оставление грехов. Чаю воскресения мертвых и жизни будущаго века. Аминь.

Символ нашей веры, составляющий, таким образом, опровержение двух нечестивейших ересей IV века, и представляющий собою исповедание, которое Христова Церковь всегда содержала и будет содержать до скончания века, разделяется на двенадцать членов или частей. Согласно такому разделению, Катехизис и предлагает свое объяснение Символа, рассматривая каждый член его порознь. Но, предварительно подробному объяснению, он излагает общее содержание каждого члена. Так: –

"В первом члене, учит он, говорится о Боге первоначально, в особенности о первой Ипостаси Святой Троицы, о Боге Отце, и о Боге, как о Творце мира". Другими словами: в первом члене излагается: а) учение о Боге вообще; б) учение в особенности о Первом Лице Пресвятой Троицы, Боге Отце, и – в) учение о Боге, как Творце мира».

"Во втором члене – о второй Ипостаси Святой Троицы, о Иисусе Христе, Сыне Божиим".

"В третьем члене – о воплощении Сына Божия".

"В четвертом члене – о страдании и смерти Иисуса Христа".

"В пятом члене – о воскресении Иисуса Христа".

"В шестом члене – о вознесении Иисуса Христа на небо".

"В седьмом члене – о втором пришествии Иисуса Христа на землю".

"В восьмом члене – о третьей Ипостаси Святой Троицы, о Святом Духе".

"В девятом члене – о Церкви".

"В десятом члене – о Крещении, где разумеются и прочие Таинства".

"В одиннадцатом члене – о будущем воскресении мертвых".

"В двенадцатом члене – о жизни вечной".

Урок 13-й

Первый член Символа веры; понятие о вере в Бога и существенная её необходимость для нас; ближайшее и неперемнное действие сердечной веры в Бога – исповедание веры; высокое значение исповедания веры в жизни человека и печальные плоды равнодушного отношения к вере.

Первый член Символа читается так: *Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым.* Слова эти, прежде всего, показывают нам, что мы должны иметь веру в Бога: «*верую в... Бога*». Всякое наше верование состоит в том, что мы имеем уверенность: 1) в бытии чего-нибудь, 2) в существовании каких-либо качеств этого чего-нибудь, и – 3) если предмет нашего верования есть существо личное, то уверенность в тех или других действиях этого существа. Подобно сему и **«веровать в Бога значит иметь живую уверенность – а) о Его Бытии, б) о Его свойствах и в) о Его действиях»**. Вместе с этим, так как Господь Бог даровал нам, как мы уже видели из предыдущих уроков, Свое откровение для нашего спасения, то веровать в Бога значит еще то, чтобы **«всем сердцем принимать откровенное слово Его о спасении рода человеческого»**. Такое понятие о вере в Бога дает нам наш Катехизис, и в подтверждение приводит учение Священного Писания. Так, св. Апостол Павел говорит: *«без веры угодить Богу невозможно»*, и потом продолжает: *«ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает»* (Евр. 11:6), т.е. надобно, для того, чтобы нам придти к Богу и получить вечное спасение, веровать в Его бытие, в то, что Он действительно есть, существует, и что Он имеет высочайшие нравственные качества, любовь и правосудие, есть Существо деятельное и живое, которое воздает каждому ищущему Его. При этом у Апостола сама собою разумеется и вера в Откровение, которое Господь сообщил человеку (Гал. 1:6–12).

В необходимости нашей веры в Бога и во все то, что Он благоволил открыть нам, убеждает нас (кроме того, что мы уже

знаем из предыдущих уроков) вся жизнь наша. Человека, – скажем словами уже известного нам Гизо, – с неодолимою силою занимают некоторые вопросы. И это – не вследствие только его естественной любознательности, его сильной жажды к знанию, но по другой, более глубокой и более могущественной причине: сама судьба человека тесно связана с этими вопросами. Эти вопросы для человека суть вопросы не науки, но жизни: человек хочет знать, какая его участь и назначение. «Откуда происходит мир и человек среди мира?» – спрашивает невольно сам себя наш дух. «Как они начались и к чему идут? Какие их начало и конец? Я вижу законы, которые управляют ими: есть ли, спрашивается, законодатель? Под властью этих законов я чувствую и считаю себя свободным: действительно ли я свободен? Что я такое – слепое ли орудие законов мира, или – лицо, которое должно отдать некогда отчет в своих действиях? В мире я вижу странное и скорбное зрелище, – добро и зло тут совершенно перемешаны и в постоянной борьбе. Спрашивается: от чего это смешение и эта борьба? Откуда зло в мире? Человек чувствует себя в одно время великим, в другое малым, он то гордится, то ищет опоры и помощи вне и выше себя; он просит, призывает, молится... Что все это значит? Что значит наша молитва?»... Таковы естественные вопросы нашего духа, которые во все времена, у всех народов, при всех формах и на всех степенях образованности, инстинктивно, или сознательно, с неодолимой силой возбуждались и возбуждаются в душе человеческой⁸³. Но все эти и подобные им вопросы получают решение свое только в нашей вере в Бога и в Его Святое Откровение, – объясняются только в нашей религии. Одна лишь вера объясняет нам всю жизнь нашу; она показывает – и откуда мир с человеком, и что они такое, и какое их назначение; откуда в мире зло, какое назначение имеет для нас молитва и прочее. Не одно тысячелетие пережило человечество, и ни на шаг не подвинулось и не может подвинуться само собой далее того, что открывает нам наша вера относительно назначения всего мира и нас самих. Христианские догматы: творение, промышление, первородный грех, воплощение, искупление,

дают решение самое определенное относительно именно тех естественных задач, которые присущи природе человека. Так, догмат творения свидетельствует о начале мира и человека и объясняет ту связь, которая соединяет дух человека с Богом, по которой все люди жаждут, инстинктивно или сознательно, высочайшей истины, добра и совершенства; догмат промысления изъясняет и оправдывает молитву, это – опять – инстинктивное обращение и стремление человека

к Богу живому, к той верховной Силе, которая способствует его жизни и действует на его участь; догмат первородного греха делает понятным присутствие зла и беспорядка в человеке и в мире; догматы воплощения и искупления спасают человека от последствий зла и открывают ему в другой жизни надежду полного восстановления порядка. Словом: вера отвечает всем требованиям души человеческой, освобождает ее от подавляющего ее гнета и дает ей вместе с силами, которых ей недостает, удовлетворение, которого она жаждет. Отсюда ясно, как необходима и животворна для нас вера. **Апостол**, по указанию Катехизиса, **действие веры в христианах изображает в следующей молитве о них к Богу: да даст вам, по богатству славы Своея, силою утвердиться Духом Его во внутреннем человеце, вселитися Христу верою в сердца ваша (Еф. 3:16–17).** Т.е., через веру мы теснейшим образом соединяемся с Самим Христом; а где Христос, там, как учит Апостол в том же своем послании, не может быть какого-либо колебания и увлечения всяким ветром учения (Еф. 4:14).

Ближайшее и неременное действие сердечной веры в Бога составляет «**исповедание сей самой веры**», которое, как говорит Катехизис, состоит в том, чтобы «**открыто признавать, что мы содержим Православную веру, и притом с такою искренностью и твердостью, чтобы ни прельщения, ни угрозы, ни мучения, ни самая смерть не могли заставить нас отречься от веры в истинного Бога, и в Господа нашего Иисуса Христа**». Нельзя себе представить, чтобы человек, искренне веря во что-нибудь, не выражал этой веры на словах и в делах своих. Так, например, если мы верим, что земля наша есть шар, и на её противоположной нам стороне обитают

подобные нам люди, которые, как и мы, имеют у себя дома, занимаются науками и прочее, то, конечно, никто и ничто не может нас заставить отречься от такой своей веры⁸⁴. Тем более христианин всегда и везде должен исповедовать свою веру в Бога, хотя бы даже ему пришлось терпеть за это неприятности и нападки от других. Вера в Бога и в Его Святое Откровение объясняет, как мы сейчас пред сим видели, все важнейшие вопросы нашего духа; она сообщает нам то, чего человечество само собою никогда не достигло бы, она сообщает жизнь нашему духу: как же, после сего, не исповедовать нам такой своей веры? Как, т.е., не говорить нам о ней? Как не проводить ее в самую жизнь нашу, чтобы и другие, по слову Спасителя, прославляли Отца нашего небесного (Мф. 5:16)? Поэтому ошибочно называют себя верующими те, которые не высказывают своей веры перед другими, как бы стыдятся её, или считают это чем-то неприличным: если в нашем сердце ощущается вера живая, искренняя, глубокая, то она невольно просится наружу и проявляет себя во всем, и в словах и в делах наших.

«Для чего нужно исповедание веры?» Другими словами: что именно приносит и нам и другим неустрашимое исповедание веры?

"Апостол Павел, — отвечает Катехизис, — свидетельствует, что оно нужно для спасения. Сердцем бо веруется в правду, усты же исповедуется во спасение (современный русский: сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению (Рим. 10:10)»).

В доказательство и пример высокого значения исповедания веры как исповедания *во спасение*, или *ко спасению*, возьмем христиан первых веков. Главным предметом их бесед

была всегда речь о вере. Проникнутые спасительным духом своей веры, они именно не в состоянии были не высказывать ее другим; над ними насмехаются, их представляют на театральных сценах, но они скорбят только о том, что человечество их не понимает, и не понимая их, не понимает своего собственного назначения. Глубоко желая всем людям спасения, христиане первых веков не останавливаются ни

перед какими препятствиями в исповедании своей веры; их гонят, преследуют, их лишают имущества, заключают в темницы, мучают, убивают, но дух живой веры в Бога жил в них неизменно и укреплял их в их высоком подвиге. И что же вышло? Прошло целых три века в страшных гонениях на христианство, но веры во Христа не уничтожили никакие пытки, никакие казни; напротив, исповедники, как сами всё более и более укреплялись в исповедуемой ими вере, так покорили Христу сильных, мудрых, богатых, царей и царства. Так важно для всего человечества исповедание нашей веры в Бога! Тот же Святой Апостол, чрез несколько строк, поясняет: *как призывать Того, в Кого не уверовали? как веровать в Того, о Ком не слышали? как слышать без проповедующего* (Рим. 10:14)?

Не таковы плоды равнодушного отношения к вере, тем паче плоды явного отречения от исповедания её. **«Если бы кто, – учит Катехизис, – для сохранения временной жизни, или земных выгод отрекся от исповедания Православной веры, то показал бы тем, что не имеет истинной веры в Бога Спасителя, и в будущую блаженную жизнь».** Но, кроме обнаружения недостатков самой веры в нас, при равнодушии к вере страдает вся вообще нравственность человека. Нравственность, не основанная на вере, на религии, в высшей степени не прочна. Об этом мы будем говорить подробно после, а теперь заметим вообще, что нравственность без веры, – хотя бы человек, по-видимому, хорошо выполнял её требования (по отношению, разумеется, к ближним только, о Боге такие люди не думают), – в сущности весьма не надежна: без глубокой веры человек, по-видимому, нравственно и строго выполняет свой долг лишь дотол, пока его хвалят, награждают, или пока ему угрожают наказаниями, т.е. такой человек строг в исполнении своих обязанностей только из-за внешних побуждений, а отнюдь не по сознанию чисто нравственного долга. В вышеуказанной молитве к Богу об Ефесеях Святой Апостол далее говорит: *чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, что широта и долгота, и глубина, и высота* (разумеются под широтою, долготою, глубиною и высотой истины христианской

веры), и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову; дабы вам исполниться всею полнотою Божьей (Еф. 3:18–19). Св. Апостол сим желанием своим показывает нам, что для человека безусловно необходимо самое глубокое внимание к истинной вере Христовой; тогда только мы можем исполниться всею полнотою Божьей, т.е. тогда только мы можем понять, в чем заключается истинное благо и каким образом достигается это благо; ибо только в Боге мы видим полное осуществление истины, добра и совершенства. *Аз есмь путь и истина и живот*, говорит нам Спаситель (Ин. 14:6).

Примечание. В последнее время на Западе, среди протестантских обществ, особенно сильно заговорили о так называемой «свободе совести» в деле религии, которая (свобода),

конечно, сама в себе не имеет ничего предосудительного и согласна с христианством; но у крайних проповедников её она в сущности равносильна неимению никакого исповедания веры, или полнейшему равнодушию к вере (хотя сами проповедники такой неправильно понимаемой свободы совести оказываются далеко не равнодушными ко всем тем, которые не согласуются с их собственными взглядами на дело веры, или лучше, с их личным самолюбием). В некоторых протестантских государствах означенная свобода совести в деле религии, точнее – произвол, допущена даже законом. Но что же выходит из-за такой мнимой религиозной свободы? Ответом на сей вопрос может служить следующая краткая выдержка из статьи одной балтийской газеты о современном религиозном состоянии Германии, напечатанная в № 17 «Церковного Вестника», за 1876 г., в «Летописи», под заглавием: «Результаты прусских церковных законов». «Одна из латышских газет, – говорит «Церковный Вестник», – знакомит с результатами, какие в настоящее время дал новый церковный закон, введенный несколько лет назад в прусском королевстве и распространенный с 1-го января настоящего (1876 г.) на всю Германию. Закон этот, как известно, дает право не обращаться к пастору как за крещением и бракосочетанием, так и за внесением в церковные книги умерших; следует только обратиться к назначенному

правительством чиновнику и записать в установленную книгу новорожденных, бракосочетающихся и умерших. Оказывается, что со времени введения нового закона, в течение одной четверти года, в Пруссии, даже за исключением Рейнской провинции, Ганновера, Гессен-Нассау, Шлезвиг-Голштинии и Лауенбурга, осталось без крещения 24.000 детей от евангелических родителей. Если, – замечает «Вестник», – три месяца дали такой результат, то следует ожидать в течение целого года 96,000 некрещеных детей, которые не заслуживают другого названия, как названия язычников, и (говоря словами газеты), судя по человечески, Германия в течение тридцати лет может так глубоко упасть, что христианским общинам придется посылать туда христианских миссионеров точно также, как ныне они посылаются в Африку и Азию к тамошним язычникам». Такой же вывод, и совершенно справедливо, делается газетой из злоупотребления религиозной свободой по отношению к бракосочетанию. «Посмотрим, продолжает газета, на другую сторону предмета: 8,281 брачный союз заключен в течение трех месяцев, без благословения христианской церкви, без слова Божия. Надо ли еще прибавлять что-нибудь к этому? Каждый поймет это печальное явление: вступавшие в брак без слова Божия и благословения Божия наверно не станут ни искать, ни любить слов Божиих. Такие люди не пойдут ни в церковь, ни ко святым тайнам; они не дадут крестить своих детей, короче – они будут жить как язычники». Таким образом, как исповедание приводит людей от язычества к христианству, так, наоборот, неисповедание веры, или равнодушие к ней ведет от христианства опять к язычеству.

Урок 14-й

Первый член Символа веры (продолжение); Учение о единстве Божиим; непостижимость Божественного существа; учение Священного Писания о существе и существенных свойствах Божиих; решение возражений против духовности и вездесущия Божия, основанных на некоторых выражениях Священного Писания.

Первую истину или первый догмат нашей веры в Бога составляет вера в единство существа Божия: *верую во единого Бога*, – так начинается Символ нашей веры.

«Для чего в Символе веры не сказано верую в Бога, но с прибавлением: во единого Бога?» – спрашивает Катехизис, – и отвечает: **«Для того, чтобы отвергнуть ложное учение язычников, которые, почитая тварь за Бога, думали, что богов много»**.

Человечество, не озаренное светом Божественного откровения, чем более погрязало в греховной темноте, тем более и более удалялось от исповедания единого Бога. Предметом

обожания у язычников были: то небесные тела, то животные и даже бездушные вещи, то духи добрые и злые, то человек. Между тем, одно здоровое размышление показывает нам всю несправедливость многобожия. Во-первых, никто не станет спорить, что совершеннейшее существо, каков есть Бог, может быть только одно, потому что, если оно не одно, то уже не будет совершеннейшим⁸⁵. Следовательно, Бог, как существо совершеннейшее, один и есть. Во-вторых, смотря на мир, мы также должны видеть *одного* Бога. В мире все подчинено одной цели, все имеет свою определенную форму, все следует одному порядку. Это всеобщее единство требует единого Творца и Промыслителя. Следовательно, опять Он один и есть. Наконец, в глубине души нашей есть тайное влечение к *единому* Богу, которое, сколько бы ни затемнялось различными предрассудками и суевериями, невольно высказывается часто устами самих язычников в их обыкновенных разговорах.

«Прислушайтесь, – говорит Тертуллиан к язычникам (Apologet., с. 17), – к свидетельству самой души вашей, которая, несмотря на темницу тела, на предрассудки и дурное воспитание, на свирепство страстей, на рабство ложным богам, когда возбудится как бы от глубокого сна, когда почувствует, так сказать, искру здоровья, невольно призывает Имя единого истинного Бога и вопиет: *великий Боже! благий Боже! что Бог даст!* Таким образом, Имя Его находится в устах всех людей. Душа признает Его также за Судию следующими словами: *Бог видит, надеюсь на Бога, Бог воздаст мне*. О, свидетельство души, по природе христианской! И произнося эти слова, она обращает взоры свои не к капитолию, но к небу, ведая, что там чертог живого Бога, что оттуда и от Него сама она происходит⁸⁶. И действительно, вся история язычества свидетельствует, что первоначальным видом религии человека было не многобожие, а единобожие, что последующие сонмы языческих божеств суть явления позднейших времен. Эту истину сознавали сами язычники. Так, известный языческий писатель Цицерон рассуждает о происхождении многобожия таким образом (De natura Deor. 1. 2, с.23): «То, что произошло от Бога, говорит он, называли именем самого Бога, как например: плоды Церерою. И самая вещь, в которой обнаруживается

особенная сила, получила такое название, что силу называли Богом. И так величие пользы поставило в богов тех, которые приносили какую-либо пользу»⁸⁷.

Таким образом, из естественных соображений человеческого разума открывается со всею ясностью непреложность христианского догмата о единстве Божиим и нелепость языческого многобожия, что поставляется на вид и в Катехизис. Нечего уже говорить об учении Священного Писания о единстве Божиим; все оно (Писание) проникнуто сим учением. *Видите, видите*, – говорит например Господь в Ветхом Завете, – *что Я есмь, и нет Бога со Мною (Втор. 32:39). Нет иного Бога, кроме единого*, пишет также Св. Апостол Павел, самые слова которого, как учит Катехизис, взяты в Символ нашей веры; – *у нас один Бог Отец, из Которого всё, и мы для Него,*

и один Господь Иисус Христос, Которым всё, и мы Им (1Кор. 8:4–6).

Сей единый Бог, как мы уже имели случай говорить об этом, непостижим для нас в самом существа Своем. **«Существо Божие – читаем мы далее в Катехизисе, – выше всякого познания не только человеков, но и Ангелов»;** при чем приводятся слова Апостола Павла, который говорит, что *Бог живет в непреступном свете, Которого никто из человеков не видел, и видеть не может (1Тим. 6:16)*. Но с другой стороны, Бог христианский, как Бог *личный и живой* (о чем мы также уже говорили), не есть какая-нибудь неопределенная бездна, в которой ничего нельзя разобрать; но мы можем и должны иметь о Нем понятие определенное и истинное, насколько нам открыто Самим Богом в Его Святом Откровении. Не останавливаясь на учении о непостижимости существа Божия и вместе о возможности для нас Богопознания, как истинах уже разъясненных⁸⁸, мы перейдем к дальнейшему вопросу Катехизиса: **«какое именно понятие о существе и существенных свойствах Божиих можно заимствовать из откровения Божия»?**

"Бог», – отвечает Катехизис, подтверждая каждое слово своего ответа учением Священного Писания, – **«есть Дух, вечный, всеблагий, всеведущий, всеправедный, всемогущий, вездесущий, неизменяемый, вседовольный, всеблаженный»**. Итак, по Своему существу, Бог есть Дух; существенные свойства Божии: вечность, благодать, всеведение, правосудие, всемогущество, вездесущие, неизменяемость, вседовольство, всеблаженство. Приведем теперь места Священного Писания, из которых Катехизис заимствует учение о существе и существенных свойствах Божиих, с возможным пояснением этого учения.

"Сам Иисус Христос сказал: что Дух есть Бог (Ин. 4:24), – так начинает Катехизис свой ответ, в котором излагает свидетельства Священного Писания о существе и существенных свойствах Божиих. Приводимые слова Христовы относятся к учению о *существе* Божиим. Они сказаны были Спасителем в ответь самарянке, которая спрашивала Его: «где

должно поклоняться Богу?» *Отцы наши*, говорила она Господу, *поклонялись на этой горе; а вы говорите, что место, где должно поклоняться, находится в Иерусалиме (Ин. 4:20)* Разрешая её недоумение, Спаситель отвечает: *поверь Мне, что наступает время, когда и не на горе сей (Гаразин), и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу... истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине... Бог есть Дух: и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине (Ин. 4:21–24)*. Связь мыслей показывает, что, называя Бога Духом, Спаситель дает именно понятие о существе Божиим. Отвечая, что не в Самарии только и не в Иерусалиме, а на всяком месте должно поклоняться Богу, поклоняться в духе и истине, Спаситель тем самым учит, что Бог есть существо отличное от природы вещественной, не ограничивается никаким местом, что Он бестелесен, не подходит к самой тонкой материи, есть существо простое, исключаящее даже мысленное деление на части, словом – есть совершеннейшей Дух. Мало сего; раскрывая вопрос о служении Богу, как Духу, Спаситель дает видеть, что этот Дух есть существо *личное*. *Поклоняющиеся Ему*, – говорит Он, – *должны поклоняться в духе и истине*. Поклонение Богу в духе есть действие, совершающееся в области высшей духовной природы человека – мысли, чувства созерцания. Это служение в духе есть служение, как говорит Апостол, *разумное* или мысленное (*Рим. 12:1; Рим. 1:9; Еф. 6:18*). Поклонение Богу в истине есть почитание Бога, состоящее в согласи и соответствии с существом и свойствами Божиими, есть служение «не образное, сеновное и указывающее собою на будущее», как у иудеев, и тем менее – служение *неправильное*, как у самарян и язычников; но служение «истинное, не имеющее никаких теней и заблуждений» (Св. Златоуст, Феофилакт). Отсюда понятно, что если поклонение Богу должно быть *разумное*, мысленное, то и Сам Поклоняемый есть высочайший Разум, совершеннейшая Мысль; и если оно должно быть поклонением *соответствующим предмету*, то значит Поклоняемый истинно есть Дух, мыслящий, чувствующий, созерцающий, входящий в живое общение с лицами, поклоняющимися Ему. «Дух наш,

мыслящей, чувствующий, желающий, со всею искренностью должен служить Богу, – рассуждает преосвященный Филарет; – поэтому ясно, что и Бог есть Существо мыслящее, чувствующее, желающее⁸⁹; иначе сказать: есть дух *личный и живой*». Итак, по учению Самого Спасителя, Бог, по Своему существу, есть высочайший, совершеннейший Дух. В духовности существа Божия убеждает нас и самый наш разум. Смотри на мир, мы видим в нем строгую постепенность в развитии тварей, от низших степеней до самых высших, до человека, который по природе своей состоит из тела и души. Сообразно с видимым миром, такую же постепенность от низшего к высшему должен иметь и мир невидимый, духовный; как и действительно – Ангелы Божии уже гораздо выше по своей духовной природе человеческой души. А отсюда само собою понятно, что самое совершеннейшее Существо, самый Творец мира должен быть чистейший Дух⁹⁰.

Будучи по Своему существу чистейшим и совершеннейшим Духом, Бог, во-первых, есть Существо *вечное*, т.е. не имеет ни начала, ни конца Своего бытия, но всегда был, есть и будет. «**О вечности Божией**, – продолжает Катехизис, – **говорит Давид:** *прежде даже горам не быти, и создатися земли и вселенней, и от века до века Ты еси* (т.е. прежде, нежели образовались горы, и были созданы земля и вселенная, от века до века Ты – Бог) (Пс. 89:3). **В Апокалипсисе читается следующее славословие Богу:** *Свят, Свят, Свят Господь Бог, Вседержитель, Иже бе, и сый, и грядый* (Который был, есть и грядет) (Откр. 4:8). – **Апостол Павел говорит, что Евангелие возведено** по повелению вечного Бога (Рим. 14:25)». – Бог должен быть вечен потому, что Он есть первое самобытное Существо, т.е. такое, Которое в Себе Самом имеет источник Своего бытия. Разум наш никак не может допустить бесконечного ряда причин, без первой причины, которая сама в себе и сама от себя, от вечности, имеет свое бытие. Как бытие самобытное, Божие бытие не есть бытие разделенное на время; преемственность бытия не может быть свойством его. Бог живет одним настоящим: ни прошедшего, ни будущего для Него не существует. Время для людей имеет значение, ослабляя или

усовершенствовавшая их силы и прочее; но для бытия Божия оно не приносит ничего нового, – Бог есть *Царь веков* (1Тим. 1:17).

Второе существенное свойство Божие есть то, что он есть *Дух всеблагий*. "О **благости Божией**, – читаем далее в Катехизисе, – **Сам Иисус Христос сказал**: *никтоже благ, токмо един Бог* (Мф. 19:17). – **Апостол Иоанн говорит**: *Бог любви есть* (1Ин. 4:16). – **Давид воспевает**: *щедр и милостив Господь, долготерпелив и многомилостив: Благ Господь всяческим, и щедроты Его на всех делах Его* (Пс. 144:8–9)». Благость Божия есть вообще любовь к истине, добру и совершенству, для Себя и для других. В этом смысле и отвечал Спаситель богатому юноше, что *никто не благ, как только один Бог*; между тем как сам юноша, называя Иисуса Христа *Учителем благим*, с словом *благий* соединял лишь относительное понятие благости, насколько этот титул может быть прилагаяем к каждому доброму человеку. В смысле же совершеннейшей любви к истине, добру и совершенству, учит о Боге и Апостол Иоанн, когда говорит, что *Бог есть любовь*. Но, кроме общего значения, как любви к истине, добру и совершенству, благость Божия в частности, в отношении к грешникам вообще, является как милосердие или милость; в отношении к нераскаянным – как долготерпение; в отношении к обетованиям – как надежда и неизменная верность; в отношении к неразумной природе – как щедрость и т.д. Таковы приводимые в Катехизисе слова Псалмопевца: *щедр и милостив Господь...* Благости Божией нисколько не противоречит существование в мире зла; потому что зло произошло не от Бога, а есть следствие злоупотребления свободой, которою Бог одарил нравственно-разумные существа, как величайшим даром Своей благости. Известно, что без свободы люди и Ангелы далеко были бы ниже того, чем они теперь; без свободы Ангелы и мы были бы теми же животными неразумными. Итак, Бог дал нравственно-разумным существам свободу, как величайший Свой дар, а они (за исключением добрых ангелов) злоупотребили этим даром, и от того явилось зло в мире. Бог, со своей стороны, и самое зло направляет к благим целям; доказательство этому представляет вся

Священная история Ветхого и Нового Завета и наш ежедневный опыт.

Будучи Духом вечными и всеблагим, Бог, далее, есть Дух всеведущий. **О всеведении Божию**, – учит Катехизис, – **Апостол Иоанн говорит**: *болий есть Бог сердца нашего, и весть вся* (т.е. Бог больше сердца нашего, и знает все, даже то, в чем не осуждает нас наша совесть) (1Ин. 3:20). – **Апостол Павел восклицает**: *о глубина богатства и премудрости и разума Божия! яко неиспытани судове Его* (как непостижимы судьбы Его!), *и неизследовани* (неисследимы) *пути Его* (Рим. 11:33)». К этим местам Писания, приводимым в Катехизисе, можно прибавить еще следующие два, указывающие собственно на знание Бога Себя Самого: *Божьего никто не знает, кроме Духа Божия* (1Кор. 2:11), и: *никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть* (Мф. 11:27). Бытие самосущее и вечное, с одной стороны, и всеблагое – с другой, само собою предполагает обладание высшею степенью сознания как себя самого, так и сознания или ведения бытия всего вне себя существующего. Только в высшей степени разумное, или, что то же, только всеведущее существо может быть Существом в себе самом и всеблагим; равно, только всеведущее существо может проявлять свои совершенства и благодать и вне себя. Нельзя и представить, чтобы существо, которое имеет источник бытия в себе самом и всеблагое, не обладало в то же время совершеннейшим ведением бытия этого, – тогда это бытие не было бы самосущее и совершенное: равным образом, сообщая бытие другим существам, вне себя, и наделяя их всеми благами, оно (Существо, имеющее источник бытия в себе самом и всеблагое) должно совершеннейшим образом знать и свое творение; иначе невозможно сообщение этому творению бытия и тех или других свойств его. Итак, Бог есть Дух всеведущий, т.е. совершеннейшим образом знающий как Себя Самого, полноту Своей жизни, так и все Свое творение. Надобно, при этом знать что ведение Божие, как существа самобытного, есть – а) *независимое*, т.е. не получается со стороны, посредством представлений, умозаключений и прочее, как у людей, а оно

есть непосредственное знание, есть созерцание: вся нага и объявлена пред очима Его (Евр. 4:13); б) есть ведение неизменное, т.е. Бог знает все не одно после другого, не преемственно, а в одном действии, так что самое будущее для Него есть предмет не предведения, а просто видение: *ведомы Богу от вечности вся дела Его* (Деян. 15:18); наконец –в) Бог как источник всякого бытия знает все предметы не по явлениям их, а по самой сущности их: *может ли человек скрыться в тайных местах, где бы Я не видел его? говорит Господь, – так передает нам слова Божии Пророк Иеремия. Небо и землю не Я ли наполняю? говорит Господь* (Иер. 23:24). Очевидно, Бог видит, по этим словам Его, все предметы мира в самом их основании, а не тогда только, когда они, так сказать, бросаются в глаза невольно, когда внутренняя сила их проявляется вовне, пред другими.

Всеведущий Бог есть потому самому Бог *всеправедный*, Который каждому творению Своему дает то, что для него необходимо, и Который существам нравственным воздает, кроме того, по делам их. **«О правосудии Божиим**, – учит Катехизис, – **Давид воспевает: праведен Господь, и правды возлюбил, правоты виде лице Его** (лицо Его видит праведника) (Пс. 10:7). – **Апостол Павел говорит, что Бог воздает коемуждо** (каждому) **по делом его**, и что *несть на лица зрения у Бога* (нет лицепрятия у Бога) (Рим. 2:6, 11)». – Правда Божия, карающая преступление, нисколько не противоречит благодати Божией. Напротив, благодать без правды не есть и благодать; ибо правда Божия в том и состоит, что Бог хочет привлечь творение к Себе, как единственному благу, источнику всех благ. А поскольку грешник не всегда повинуется сему святому влечению, то Бог наказывает непослушного, так что самые казни, ниспосылаемые нам от Бога для нашего вразумления, суть свидетельства Его отеческой благодати к нам и любви, *желающей всем человекам спастися и в разум истины прийти* (1Тим. 2:4). С другой стороны, правде Божией не противоречит то, что в настоящей жизни нередко добрые люди страдают, а предающиеся беззакониям часто благоденствуют и наслаждаются земными благами. Кажущееся несоответствие

это объясняется тем, что – а) на земле нет совершенных праведников: *никтоже чист от скверны, аще и един день житие его на земли*, исповедует один из величайших праведников – Иов (Иов. 14:4–5), – почему и праведникам посылаются испытания от Бога по правде для их полного нравственного усовершенствования; а – б) и в большей части грешников не мало бывает доброго, почему по правд и грешники пользуются здесь благами. Вообще же нужно иметь в виду то, что здешняя жизнь есть только переходная ступень к жизни вечной, где как праведники, так и грешники получают окончательное, полное воздание по делам своим (2Фес. 1:4–10).

Дальнейшее свойство существа Божия, как чистейшего и совершеннейшего Духа, Который имеет источник бытия в Себе самом и все знает, есть то, что Бог есть *Дух всемогущий*. "*Той (Бог) рече и быша: Той повеле и создашася* (Пс. 32:9)», – так, по указанно Катехизиса, говорит о всемогуществе Божиим Псалмопевец Давид, разумея сотворение мира единым всемогущим словом Божиим. Другое изречение Писания о всемогуществе Божиим Катехизис берет из Евангелия, именно приводит **слова Архангела** Гавриила: *не изнеможет у Бога всяк глагол* (на современном: *у Бога не останется бессильным никакое слово*) (Лк. 1:37) сказанные Благовестником Пресвятой Деве Марии в подтверждение непреложности благовестия о рождении от Неё Эммануила: рождение от Девы Эммануила есть, как и сотворение мира из ничего, дело одного всемогущества Божия. Для существа самобытного и всеведущего ничего не может быть невозможным. Первое существо, от вечности самому себе обязанное своим бытием, не может иметь каких-либо ограничений или недостатков; равно не может иметь каких-нибудь ограничений или препятствий существо всезнающее, – этого нельзя и представить. Для Бога невозможно одно только зло; но это не противоречит всемогуществу Божию, а напротив, самая эта невозможность делания зла свидетельствует о всемогуществе Божиим, как высочайшем совершенстве. Для большего уяснения сего возьмем пример. Известно, что человек взрослый уже не повторяет тех дел, которые он делал в своем

детстве, например, почти ежеминутного плача, неосторожного обращения с огнем, водою, детской игры и т. д. Почему? – спрашивается. Потому что в зрелом возрасте он сделался, если можно так выразиться, всемогущее: теперь он может делать более совершенное, более важное, и если бы он повторял дела слабого детства своего, то он показал бы себя чрез то крайне уродливым человеком, и сильным делать лишь то, что свойственно только дитяти. Тем менее свойственно могуществу Божию допускать себе то, что принадлежит только греховному существу. Равным образом всемогуществу Божию не противоречит то, что Он создал мир и все предметы неизменными в существе своем, т.е. что Он, например, не может сделать, чтобы треугольник не был треугольником,

чтобы прошедшее было настоящим, и т. п. Напротив, этим-то и доказывается совершенство могущества Божия, по которому все в мире так сотворено совершенно, так каждый предмет мира соответствует полно своему назначению и положению среди других предметов, что лучшего соответствия и быть не может. Но, с другой стороны, для высших нравственных целей Господь, как известно, творит чудеса, так что, по Его всемогущей воле, огонь не может жечь, вода не топит и прочее.

Будучи Духом самобытным и всемогущим, Бог есть в тоже время Дух вездесущий. **«Вездесущие Божие**, – учит Катихизис, – **Давид изображает так:** *камо пойду от Духа Твоего? и от лица Твоего камо бегу? Аще възыду на небо, Ты тамо еси: аще сниду во ад, тамо еси. Аще возму крил моих рано, и вселюся в последних моря, и тамо бо рука Твоя наставит мя, и удержит мя десница Твоя. И рех: еда тьма поперет мя? и ночь просвещение в сладости моей. Яко тьма не помрачится от Тебе, и ночь яко день просветится: яко тьма ея, тако и свет ея.* (Пс. 138:7–12)»⁹¹. Эти слова Псалмопевца возвещают нам, что нет места во всем мире, где бы не было Бога, – каждое мгновение Он находится везде, во всей вселенной, всем существом Своим. И действительно, Бог не был бы самобытным и всемогущим, если бы что-либо полагало границы Его бытию и действию, другими словами: если бы Он не был вездесущ. С

другой стороны, на вездесущие Божие указывает нам самое существование мира. Состоя из самых противоположных и друг другу противодействующих начал (например, огня и воды, земли и воздуха), все предметы и существа физического мира имеют нужду для продолжения своего существования, в посторонней помощи и содействия к тому, чтобы составные начала их находились в должном соотношении между собою и взаимодействии. А еще более имеют постоянную нужду в помощи существа нравственные, для борьбы с грехом, который ежеминутно присущ поврежденным нравственным существам. Таким образом, требуется, чтобы Существо, которое поддерживает жизнь и бытие тварей, было везде и всецело. Но, уверяя нас в действительности вездеприсутствия Божия, Откровение не определяет нам со всею полнотою образа вездеприсутствия. А поэтому нам остается, не домогаясь объяснить необъяснимый образ вездеприсутствия Божия, сознавать только то, что от Бога не укроется ничто из наших действий, – даже сокровеннейшие мысли и желания наши не далеки от Него и вполне Ему известны. Так учит нас и святой Иоанн Златоуст: «что Бог везде присутствует, – говорит он, – мы знаем, но как – не постигаем: потому что нам известно только присутствие чувственное и не дано разуметь вполне естества Божия. Не вдаваясь в тонкости, мы должны признавать такой способ вездеприсутствия Божия, который был бы и достоин Бога, и полезен для нашего благочестия⁹². Отцы Церкви говорят только на основании учения слова Божия о Боге, что Бог вездеприсущ и все Собою наполняет – а) не протяжением или расширением Своего существа, как, например, воздух, свет, – ибо существо Божие не вещественно и совершенно духовно; б) вездеприсущ не действиями только Своего

всеведения и всемогущества, подобно человеческой мысли, с легкостью перебегающей с одного места на другое (сравнение вездеприсутствия Божия с человеческою мыслью может быть только как отрицательное, не допускающее в понятии вездеприсутствия Божия какого-либо протяжения), а самым своим существом, везде и во всем пребывающим; в) вездеприсущ не так, чтобы в разных частях мира находился

разными частями Своего существа, – существо Божие неделимо, как чистейший Дух, – а присутствует весь везде и во всяком месте равно в великом и малом⁹³. Словом: все наполняется Богом, хотя то, что Им наполняется, отлично от того, Кто его наполняет: если творение заключается в Боге, то Бог не заключен в Творении. Вместе с этим надобно всегда разумеать, что вездеприсутствие Божие не есть какое-либо произвольное или механическое, а свободное, различным образом определяющее себя в отношении к различным творениям. Действие вездеприсутствия Божия является везде: *Бог благ и к неблагодарным и злым (Лк. 6:35)*; но не на всех степенях совершенно одинаково. Иначе оно является в безличных существах, и в ином виде – в личных, иначе – в благочестивых, и иначе – в нечестивых, иначе – в доме, и иначе – в церкви, иначе – на небе, и иначе – на земле, там и здесь сообразно с приемлемостью тварей и святостью места. *Вот на что смотрю Я*, говорит Господь чрез Пророка Исайю: *на смиренного, сокрушенного духом и благоговеющего пред словом Моим; а для беззаконников Я изберу различные бедствия, и наведу на них то, чего они боялись; потому что Я звал, и никто не отвечал; Я говорил, и они не слушали, а делали то, что зло в глазах Моих, и избрали то, что не угодно Мне (Ис. 66:2–4)*. Очевидно таким образом, что отношение вездеприсутствующего Бога к Своему творению не одинаково.

Но неодинаковое отношение вездесущего Бога к Своему творению не означает того, что Бог изменяем по Своему существу. **Апостол Иаков**, – читаем далее в Катехизисе, – **пишет: что у Отца светов несть пременения или преложения стень** (на современном русском: у Отца светов нет изменения ни тени перемен) (*Иак. 1:17*). – Т.е. мы, таким образом, видим в Боге новое свойство Его сущности, именно, что вездесущий Бог неизменяем. Неизменяемость Божия состоит в том, что Бог не изменяется ни в Своем существе, ни в Своих свойствах, ни в действиях, но всегда остается одним и тем же существом, без всякого изменения. Изменяемость свойственна только существам, живущим во времени: время может изменить

существо к лучшему или к худшему, прибавить или убавить что от него, например, рост, силу и прочее. Но Бог не имеет для Себя времени, Он есть Творец самого времени; следовательно, в Нем, как Существе самобытном и всесовершенном не может быть никакого изменения ни к лучшему, ни к худшему, и никакого прибавления или убавления. Он всегда один и тот же совершеннейший Дух. А что касается того, что Бог не одинаково относится к Своему творению, при чем так же прощает нам наши грехи и изменяет гнев на милость, то всё это составляет изменение *для нас* и вообще *для творения* Божия; для Самого же вечного Бога оно от вечности же было предусмотрено и предуставлено, так что мир, как в целом, так и в частях своих, есть только осуществление того, что еще до его существования, от вечности, было предусмотрено его Творцом. Не противоречит неизменяемости Божией и то, что Бог непрестанно деятелен; напротив, неизменяемость то Божеского существа и есть источник высшей деятельности. Источник всякой деятельности не в движении – это только проявление деятельности, – а в постоянстве и неизменяемости известного закона: если бы, например, закон всеобщего тяготения хотя бы на один миг изменился в своей основе, из всеобщего, положим, сделался бы местным или на мгновение утратил бы присущую ему силу, – тогда в один же миг рушилась бы вся вселенная. Бог же есть источник самих законов: *яко из Того, и Тем, и в Нем всяческая* (Рим. 11:36), и потому то Он неизменяем в Своем существе.

Обладая в высшей степени бытием, благостью, всеведением, праведностью, всемогуществом, вездесущием и неизменяемостью Своих беспредельных совершенств, Господь Бог есть, наконец, Дух *вседовольный* и *всеблаженный*.

Вседовольство Божие Катехизис основывает на словах Апостола Павла, который говорит: **что Бог ни от рук человеческих угождения приемлет, требуя что** (как бы имеющий в чем-либо нужду), *Сам дая всем живот и дыхания вся* (Деян. 17:25)». Таким образом, *вседовольство* Божие состоит в том, что Бог не имеет ни в чем нужды, но всегда Сам в Себе заключает источник полнейшего и всесовершеннейшего довольства и внутреннего счастья. То, что Бог сотворил мир, не

означает, будто Бог ощутил в Себе какой-либо недостаток и какую-либо потребность в служении Себе творения; напротив, мир то, явившийся из рук Творца, и свидетельствует о Его бесконечном и полнейшем совершенстве, которое Он сознает в глубине Своего существа. Как всякий человек, чем больше ощущает в себе любви и совершенств, тем неудержимее, обыкновенно, совершает дела сей любви и совершенств вокруг себя, т.е. тем больше его любовь и его совершенства стремятся к проявлению и действительно проявляются вовне, – причем, выражая свою любовь и свои совершенства, например, острый ум, вовне, пред другими людьми, человек отнюдь не свидетельствует того, что он имеет нужду в тех лицах и вещах, к которым проявляет свою любовь и свои совершенства: так тем более Бог, Существо всесовершеннейшее, сотворивший мир, не имеет никакой нужды в Своем творении, а напротив самое творение сие свидетельствует о полной Его независимости ни от кого и ни от чего, и о полном Его вседовольстве. Если же Бог и требует от нас жертв, приношений, вообще добрых дел, то это потому, что всякая добродетель составляет, как мы увидим в своем месте, требование самой нашей природы, и потому нужно для нашего же собственного счастья и блага.

Учение о том, что Бог есть *Дух всеблаженный*, Катехизис подтверждает словами того же Апостола Павла, который **«именует Бога Блаженным и единым Сильным, Царем царствующих и Господом господствующих (1Тим. 6:15)»**. Высочайшее блаженство Божие состоит в том, что Бог, обладая всеми совершенствами Своего бытия, наслаждается ощущением полнейшего согласия в действии и взаимоотношении всех их, как-то: вечности с благодатью, благодати и всеведения с праведностью и всемогуществом, вездесущия с неизменяемостью, и всех со всеми, а отсюда – ощущением совершеннейшего довольства. И в ограниченном духе, каков дух человека и ангела, согласие его внутренних сил, ума, сердца и воли, составляет блаженство мирной совести и высокую радость: тем более в Существо всесовершенном, в Существо в высшей степени, если можно так выразиться, гармоничном, должно быть ощущаемо несказанное блаженство.

Причем блаженство Божие, как и неизменяемость Божию, нельзя представлять себе каким-то абсолютным покоем или совершенным бездействием, как часто понимают состояние блаженства люди неразвитые или утопающие в чувственности, например, магометане, по понятию которых райское блаженство будет состоять в роскоши и неге и полной бездеятельности: блаженство Божие есть полный покой при высшей деятельности; – жизнь без деятельности не может называться и жизнью, – это будет каким-то застоєм в нравственном существе, состояние которого обыкновенно выражается скукою. Иисус Христос говорит: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю* (Ин. 5:17).

Сопоставив всё, открытое нам в слове Божиим, свойства божественной сущности одно с другим, мы таким образом видим, что каждое из них занимает в ответе Катехизиса свое собственное место: не по случайности или произволу Катехизис вечность ставит прежде благодати Божией, за благодатью говорит о всеведении и т. д., но в силу строгой взаимной последовательности и вместе нераздельного единства Божественных свойств.

Наряду с учением о Боге, как совершеннейшем Духе, в Священном Писании весьма часто встречаются человекообразные выражения о Боге: говорится, например, о лице, устах, очах, сердце, мышцах, руках, стопах Божиих; равным образом говорится, что Бог живет на небесах или во храме, т.е., что Он как будто не вездесущ. Изучаемый нами Катехизис не оставляет без внимания и этих кажущихся противоречий духовности и вездесущия Божия.

На первое недоумение – **каким образом Священное Писание приписывает Богу телесные члены, когда Он есть Дух?** – Катехизис отвечает так: **«Священное Писание применяется в сем к обыкновенному языку человеческому, а понимать сие надобно духовным и высшим образом. Например, сердце Божие значит благодать, или любовь Божию; очи и уши значат всеведение; руки – всемогущество».** Другими словами: изображая Бога человекообразно, Священное Писание несколько не ослабляет

тем понятие о Его всесовершенстве, а только внушает нам ту животворную истину, что Бог не есть какое-нибудь вещество, разлитое в мировом пространстве, не какая-нибудь безличная, бессознательная сила, проявляющаяся в мире, но Существо живое, личное, с мыслью, самосознанием и волею в Себе, короче: выражает одно и то же понятие о Боге, как *высочайшем Духе*. Для выражения такого понятия о Боге, очевидно, нет другой высшей формы, кроме формы собственного бытия и жизни человека, тем более что человек есть образ Божий. Вот поэтому-то в Священном Писании Бог и изображается в человеческих образах.

Что касается второго вопроса – **почему о Боге говорится так же в Писании, что Он живет на небесах или в храме, тогда как Он вездесущ?** – то это объясняется именно тем, что вездеприсутствие Божие не есть какое-либо произвольное или механическое, а свободное (о чем мы сказали выше, в учении слова Божия о вездесущии Божиим). «Бог, – учит нас Катехизис, – **везде, но на небесах есть особенное присутствие Его, в вечной славе являемое блаженным духам** (нравственная святость которых особенно способна воспринимать в себя высочайшие совершенства Божии); **а во храмах есть особенное присутствие Его благодатное и таинственное, благоговейно признаваемое и ощущаемое верующими, и являемое иногда в особенных знамениях – Иисус Христос говорит: идеже бо еста два ила три собрана во имя Мое, ту есмь посреди их** (Мф. 18, 20). Особенное благодатное присутствие Бога в храме каждый верующий испытывает сам на себе: нигде так он не может умилиться душою, или утешиться от глубокой скорби, вообще отрешиться от всего земного, как в храме, в особенности когда он приобщается Святых Христовых Таин, – а это-то и означает присутствие в нас Самого Бога. О бывающих в храме особенных знамениях присутствия Божия свидетельствует нам история, как Священная, так и Церковная⁹⁴.

Урок 15-й

Первый член Символа веры (продолжение): смысл слов: «верую во единого Бога Отца» – указание на таинство Пресвятой Троицы; учение о Пресвятой Троице в Ветхом и Новом Завете; непостижимость таинства Пресвятой Троицы; личные свойства и равночестность Лиц Пресвятой Троицы.

Учение слова Божия о существе и существенных свойствах Божиих, изложенное нами в предыдущем уроке, еще не обнимает собою всего христианского учения о Боге. Содержание предыдущего урока раскрыло только нам, что из понятия о Боге, как Существом всесовершенном, должно быть исключено всякое представление о каком бы то ни было числе божества, – мы должны веровать *во единого* Бога. Но, признавая, что Бог есть един, мы еще не вправе называться христианами: единого Бога исповедуют, как известно, и иудеи и магометане, а равно признавали и признают многие древние и новые еретики, которые появлялись и появляются в недрах самого христианства. Собственно христианское учение о Боге состоит, в том, что Бог *един и троичен*, един по существу и троичен в лицах: *верую во единого Бога Отца*, читаем мы в первом же члене Символа нашей веры. Здесь слово *Отца* именно указывает на таинство Пресвятой Троицы, так как Бог Отец есть первое Лицо Пресвятой Троицы, Сын и Святой Дух – второе и третье Лица Пресвятой Троицы, о Которых говорится в дальнейших членах Символа веры. **«Как понимать слова Символа: Верую во единого Бога Отца?»** – спрашивает Катехизис, и отвечает: **«Сие должно понимать в отношении к таинству Святыя Троицы; потому что Бог есть един по существу, но троичен в лицах, Отец, Сын и Святой Дух, Троица единосущная и нераздельная»**. *Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой, Троица единосущная и нераздельная* – вот отличительный догмат христианского вероучения о Боге.

Учение о Пресвятой Троице со всею ясностью и определенностью, в какой только это необходимо для нашей

веры и спасения, излагается в новозаветном Откровении. Главнейшие изречения о сем из Нового Завета суть, по указанию Катехизиса, – следующие: а) в Евангелии от Матфея говорится, что когда Иисус Христос после Своего воскресения явился в Галилее одиннадцати Своим ученикам и посылал их на всемирную проповедь, то, отправляя их на эту проповедь, изрек: «шедшее убо научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28:19). Время, в которое высказано Спасителем это учение о Триипостасном Боге, было самое благоприятное и самое важное к тому, чтобы высказать его (учение) коротко и ясно: ученики теперь были уже достаточно подготовлены к приятию сего учения и нуждались в самом точном и определенном учении о Боге, готовясь отправиться с проповедью Евангелия ко всем языком. Спаситель, как известно, еще и прежде неоднократно учил Апостолов о Боге Отце, о Себе самом и о Святом Духе, как трех Лицах единого Бога (Ин. 6:29 и далее; 7:16–17; 11:42; 15:26; 16:13–14 и др.); равно таинство Пресвятой Троицы открыто было при самом крещении Иисуса Христа (Мф. 3:16–17); но, доколе не последовало воскресения Христа, ученики Его еще не вполне понимали возвещаемую им тогда тайну Триединого Бога (Лк. 24:21; Ин. 14:8–9 и др.), и потому Спаситель предлагал им учение об Отце, Сыне и Святом Духе, как Троице единосущной и нераздельной, более в подготовительной форме, выясняя им это учение постепенно и по частям, – сначала о равенстве и единосущии Сына со Отцом, а затем о равенстве и единосущии Святого Духа со Отцом и Сыном, но еще не предлагал им, так сказать, определенной и общей формулы о Триедином Боге. Теперь же, когда воскресший Спаситель Своим славным воскресением окончательно подтвердил ученикам истину Своего учения о Себе, а равно об Отце и Святом Духе, и они, таким образом, сделались вполне способными принять высокое учение о Троичности Бога, Он определенно заповедует им крестить всех во имя Отца и Сына и Святого Духа. Здесь в определенных и точных словах ясно различаются три: Отец, Сын и Святой Дух, и в тоже время усваивается всем трем одно имя. Очевидно, что один и тот же Бог

троичен и един, троичен в лицах и един по существу. «Сказал: *во имя*, а не *во имена*, замечает св. Амвросий, – следовательно, не иное имя Отца, не иное имя Сына, не иное имя Святого Духа: потому что один Бог; не многие имена: потому что не два бога, не три бога (Ambros. de Spirit. S. lib. 1, cap. 14)⁹⁵. б) другое особенно ясное изречение о Пресвятой Троице находится в первом послании Иоанна Богослова. Св. Апостол говорит: *»три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и сии три суть едино«* (1Ин. 5:7). Здесь, с одной стороны, Отец, Слово и Святой Дух называются тремя свидетелями, следовательно, Они различны между собою и суть три самостоятельные лица, а с другой – все три называются едино, следовательно, Отец, Слово и Святой Дух имеют одну и ту же Божескую природу. Замечательна точность выражения Апостола: *и сии три суть едино*. В следующем же стихе Апостол говорит о трех свидетелях на земле: *и три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь*, и потом прибавляет: *и сии три об одном* (1Ин. 5:8), или, как переведено в славянской библии: *и трие во едино суть*. Т.е., святой Апостол ясно различает единство свидетелей небесных и единство свидетелей земных: о последних он дает разуметь, что они едины по отношению только к свидетельству, только свидетельствуют об одном, но по существу своему различны; между тем о первых учит, что Они едино не по отношению только к свидетельству, а и по существу своему, – едино суть Сами с Собою. Итак, вот второе ясное свидетельство о Пресвятой Троице в Новом Завете. Само собою разумеется, что эти два свидетельства не единственные и исключительные в Новом Завете, но на них только указывается в Катехизисе потому, что в них в одно и тоже время выражается учение и о троичности лиц в Божестве и вместе о единстве существа; между тем как в других местах Писания говорится по преимуществу или о действительности и отдельности Божественных лиц, или о единстве их существа, т.е. учение о Пресвятой Троице предлагается по частям. –Теперь, – **говорится ли о Пресвятой Троице и в Ветхом Завете?**

"Говорится, только не так ясно», – отвечает нам Катехизис: с одной стороны, потому, что в Ветхом Завете не настала еще пора откровения этого высокого таинства в лице

Искупителя и Спасителя нашего, Который один, как истинный Сын Божий, мог засвидетельствовать миру, со всею ясностью и непререкаемостью, о Себе, об Отце Своем и о Духе Святом; с другой стороны потому, что Израиль, как известно, склонен был к языческому многобожию и имел нужду в особенно строгом учении о единобожии; да и вообще свойство человеческой природы, ограниченной и поврежденной, таково, что надлежало возводить ее к познанию высочайших тайн откровения только постепенно, по мере раскрытия и укрепления её сил и приемлемости. «Не безопасно было, – рассуждает Святой Григорий Богослов, – прежде нежели исповедано Божество Отца ясно проповедовать Сына, и прежде нежели признан Сын (выражусь несколько смело), отягчать нас проповедью о Духе Святом и подвергать опасности утратить последние силы, как бывает с людьми, которые обременены пищею, принятою не в меру, или слабое еще зрение устремляют на солнечный свет; надлежало же, чтобы Троичный свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями, как говорит Давид, *восхождениями* (Пс. 83:6), поступлениями от славы в славу и преуспеваниями»⁹⁶. Только при свете Новозаветного Откровения ясно выступают и в Ветхозаветном Писании черты учения о Троичности Божией. Сюда, в числе многих, относятся, по указанию Катехизиса, следующие два места из книг Ветхого Завета: а) *Словом Господним небеса утвердишася, и Духом уст Его вся сила их* (Пс. 32:6), где под *Словом* разумеется Бог Сын, под *Господним* – Бог Отец, под *Духом уст Его* – Бог Дух Святой; б) *Свят, Свят, Свят Господь Саваоф* (Господь воинств небесных), исполнь вся земля славы Его (Ис. 6:3). Здесь троекратное повторение слова *Свят* указывает также на три Лица Пресвятой Троицы. И нет сомнения, что древние Иудеи имели понятие о Пресвятой Троице, по крайней мере некоторые достойнейшие: «Не говори, – учит Святой Василий Великий, – что древним умолчено было о Сыне, а нам открыт Он, если только исповедуем Сына

зиждательным Словом; ибо отцы (т.е. древние евреи) знали Слово, поклонялись Божию Слову, а с Словом и Духу»⁹⁷.

Будучи одним из отличительнейших догматов христианского вероучения, догмат о Пресвятой Троице есть один из непостижимейших для нашего разума. **«Как один Бог есть в трех лицах?»** спрашивает Катехизис, – и отвечает: **«Мы не постигаем сейвнутренней тайны Божества, но веруем ей по непреложному свидетельству слова Божия: Божия никто весть, точию Дух Божий (1Кор. 2:11)»**. Учение о Пресвятой Троице есть по преимуществу предмет Откровения и потому по преимуществу должно быть усвояемо только верою, – тогда как например, догмат о единстве Божиим был признаваем и лучшими из язычников (Гезиодом, Сократом, Платоном и др.), следовательно, может быть указываем и здравой философией. К учению о Пресвятой Троице особенно приложимы слова Писания: *Бог во свете живет неприступнем (1Тим. 6:16)* и (приводимые в Катехизисе): *Божьего никто не знает, кроме Духа Божия (1Кор. 2:11)*. Одно только высшее, божественное Откровение может посвятить и действительно посвящает, нас в тайну сокровенной жизни Божией, возвещая нам глубочайшую истину Триипостасности Бога, единого по существу Своему. Собственный наш разум может, со своей стороны, только видеть глубину и вместе высочайшую животворность для нас Откровенного учения о Триипостасном Боге. В самом деле, из одного учения о едином Боге, как верховном начале всякого бытия и жизни, еще трудно вывести высочайшие нравственные свойства Бога, относящиеся к внутренней, сокровенной жизни Божией, как-то: премудрость, святость и любовь: как верховное начало всякого бытия и жизни, Бог может быть представляем просто как отвлеченная верховная Сила, все содержащая и всем управляющая, – как и действительно понималось существо Божие многими философами, – причем нравственная сторона Божественного Существа остается еще невыясненной. Но вот Откровение говорит нам, что Бог есть *Личный Дух*, – *Личное Существо* – Отец, Сын и Святой Дух; Отец от вечности *знает* Сына, *любит* Его и от вечности *дает Ему славу* (Ин. 10:15; 5:20; 17:5); Сын знает Отца и всегда творит угодная Ему

(Ин. 10:15; 8:29); Дух Святой, Дух истины, исходя от Отца, *почивает в Сыне и испытует глубины Божию* (Ис. 11:2; 1Кор. 2:10): вот вечное основание нравственного закона для всякой разумной жизни, вот в чем состоит неисследимая глубина жизни Божией, вот где неисчерпаемый источник, премудрости, святости и любви Божией! Божественная сущность обладает высочайшими, нравственными совершенствами потому, что Она от вечности имеет *взаимное общение* внутри Себя. Я, ты, он – эти три лица, составляющие необходимое условие самознания и самоопределения всякого сотворенного духа, составляют источник, и основу самознания и самоопределения и высочайшего несотворенного Духа – Бога. К аналогии такой мы имеем некоторое право в силу того, что человек создан по образу Божию. И вообще, когда мы, – насколько, разумеется, для нас возможно, – вдумаемся поглубже в Откровенное учение о Триипостасности Бога, то оказывается, что даже по законам человеческого ума нельзя не только представить, но и помыслить Бога, сознающего Себя Самого без того, чтобы Он от вечности не отличал Себя от Себя Самого, Свое Я от Ты и Он. Таким образом, повторим, разум человека находит высочайшую животворность для себя в Откровенном учении о Триипостасности Бога; при учении о Триипостасности Бога, мы уже не можем мыслить о Боге, как только об отвлеченной верховной Силе, а видим в Нем совершеннейшую *Любовь*, вследствие чего дерзаем, по Апостолу, взывать к Отцу нашему небесному: *Авва, Отче* (Рим. 8, 15)! – и только в Боге, в общении с Ним иметь для себя источник нашего блаженства. Но за всем тем, такая животворность учения о Триипостасности Бога для нашего ума и сердца не значит, что мы, созерцая эту животворность, можем постигнуть тайну Триединого Бога. Мы знаем только, что такое природа или существо и что такое лицо *между тварями*, и знаем, что *природа* и *лицо* – понятия совершенно различные, а посему в учении о Боге, едином по Существу и троичном в Лицах, нет никакого противоречия; но мы не можем похвалиться, что мы постигаем, что такое Существо и что такое Лицо *в Боге*, Который бесконечно превосходит все Свои создания, и, следовательно, мы и не в состоянии судить,

как именно совместимы понятия о Боге, едином по Существу, и о Боге, троичном в лицах. Вследствие же всего этого, если где, то преимущественно в догмате о Пресвятой Троице нам необходимо строго держаться положительного учения Церкви, охранявшей и защищавшей этот догмат от всех еретических мнений, и изложившей его, для руководства православных, со всей возможной точностью, и слишком осторожно вдаваться в собственные рассуждения о Триипостасности Бога. – Отцы Церкви, желая сколько-нибудь приблизить к понятиям человека непостижимое таинство Пресвятой Троицы, приводили некоторый подобия Её в мире сотворенном: указывали, например, на солнце, солнечный луч и свет, имеющие между собой единство и различие, на родник, ключ, поток, неразрывно соединенные между собою, и однако различные, и тому подобное; но при этом они всегда замечали, что все подобные образы бесконечно отстоят от Первообраза, и что ими надобно пользоваться с крайней осторожностью и благоразумием. «Чего я ни рассматривал сам с собою, в любоведущем уме своем, – говорит Св. Григорий Богослов, – чем ни обогащал разума, где ни искал подобия для сего (таинства Пресвятой Троицы), но не нашел, к чему бы должному можно было применить Божие естество. Если и отыскивается малое нужное сходство, то гораздо большее ускользает, оставляет меня долу вместе с тем, что избрано для сравнения... Всего лучше, говорит он, иметь руководителем Духа...⁹⁸.

Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой, как три Лица Божества, имеют, при единстве Своего существа, Свои особенности, которыми отличаются друг от друга. Насколько нам известно из Откровения и всегдашнего учения Церкви, **различие между лицами Святой Троицы** состоит в следующих, приводимых Катехизисом, личных свойствах Их: а) **«Бог Отец не рождается, и не исходит от другого лица»:** *как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе*, говорит Иисус Христос (Ин. 5:26), откуда видно, что Отец ни от кого не сотворен, не рожден и не исходит; б) **«Сын Божий предвечно раждается от Бога Отца»:** *Сын Мой еси Ты, Аз днесь* (т.е. вечно)⁹⁹ *родих Тя* (Пс. 2:7); в) **«Дух Святой**

предвечно исходит от Отца»: Дух истины, Который от Отца исходит (Ин. 15:26). – Нерожденность Отца, рожденность Сына и исхождение Святого Духа – вот все, что говорит нам Откровение о различии между Лицами Святой Троицы. Какое различие между рождением Сына и исхождением Святого Духа, Откровение не показывает нам.

Что касается дальнейшего вопроса Катехизиса, о **равночестности Лиц Пресвятой Троицы**, то «совершенно равное Божеское достоинство» Отца, Сына и Святого Духа видно из единства Их Божеского существа и одинаковых Божественных свойств каждого Божественного лица; так что **«как Бог Отец есть истинный Бог, так равно и Сын есть истинный Бог, и Дух Святой есть истинный Бог; но притом так, что в трех Ипостасях есть един токмо Триипостасный Бог»** (слова Катехизиса). Лица Святой Троицы не суть такие же лица, как обыкновенные человеческие лица, или индивидуумы; Они существуют, не одно вне другого или подле другого, но одно в другом, так что образуют не трех богов, а одного Бога (слова Иоанна Дамаскина). Св. Григорий Богослов говорит: «у нас один Бог, потому что Божество одно, и к единому возводятся Сущие от Бога, хотя и веруется в Трех; потому что как Один не больше, так и Другой не меньше есть Бог; и Один не прежде, и Другой не после: Они и хотением не отделяются, и по силе не делятся; и все то не имеет места, что только бывает в вещах делимых. Напротив того, если выразиться короче, Божество в Разделенных, неделимо, как в трех солнцах, которые заключены одно в другом, одно растворение света. Посему, когда имеем в мысли Божество, верную причину и единоначалие; тогда представляемое нами одно. А когда имеем в мысли Тех, в которых Божество, Сущих от первой Причины, и Сущих от Нее до временно и равночестно; тогда Поклоняемых – три»¹⁰⁰. Более подробное выяснение вопроса о равночестности Лиц Пресвятой Троицы будет видно из объяснения дальнейших, членов Символа веры, в которых говорится о Боге Сыне и о Боге Духе Святом.

Урок 16-й

Первый член Символа веры (продолжение): учение о Боге как Вседержителе и Творце мира; порядок творения; учение об ангелах, понятие о них и время их сотворения; учение об ангелах – хранителях; разделение ангелов на добрых и злых; о диаволе.

Вечный Троиственный Бог, нося в Себе Самом источник бесконечной и совершеннейшей любви и жизни, благоволил открыть Себя, Свои невидимые совершенства, вне Себя, в Своем творении; Он восхотел, в силу Своей бесконечной любви, чтобы явились и другие существа и сделались причастниками Его благодати; Он воззвал из небытия в бытие вселенную, о которой затем непрестанно промышляет. Это явление Бога в мире, Божие сотворение мира и промышление о нем мы исповедуем в дальнейших словах первого члена Символа веры: «верую во единого Бога... *Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым*», где слово *Вседержителя* указывает на учение о Боге как *Промыслителе*¹⁰¹, а слова: *Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым* – на учение о Боге как Творце мира.

Действие Промысла Божия по отношению к миру, очевидно, следует уже за сотворением мира, – почему учение о Промысле Божиим излагается в Катехизисе после ученья о Боге как Творце мира (почему и мы о Промысле Божиим будем говорить в одном из следующих уроков). Но в Символе веры слово «Вседержителя», которое, как мы сказали, заключает в себе указание на учение о Боге как *Промыслителе* мира, не напрасно поставлено Отцами первого и второго Вселенских Соборов прежде слов: «Творца небу и земли» и прочих, содержащих в себе учение о Боге, как *Творце* мира. Заклучая в себе указание на учение о Боге как *Промыслителе* мира, слово «Вседержителя» вместе с тем дает разуметь, что все, что мы видим и о чем мы знаем, получило свое начало единственно и всецело от всемогущего Бога, – другими словами: что все, сотворенное Богом, сотворено Им не из какой-либо готовой,

совечной Богу, материи, как думали некоторые из языческих философов (Анаксагор, Зенон, Платон, Сенека и др.), но произведено Богом из ничтожества, или из совершенного небытия в бытие, имея в основании своего бытия единственно всеблагу волю Божию. **«Бог называется Вседержителем потому, – учит нас Православный Катехизис, – что Он все, что ни есть, содержит в Своей силе, и в Своей воле»;** т.е. все, что ни есть, *всецело* зависит от Бога. Вот общее понятие слова «Вседержителя», и поэтому-то оно, заключая в себе также понятие о Промысле Божиим стоит в Символе веры прежде слов: «Творца небу и земли» и прочих, учащих о Боге как Творце Мира.

Что мир сотворен Богом из ничего, или – правильнее – не из чего-нибудь (потому что из ничего ничего не бывает), а имеет в основе своего бытия единственно всеблагу волю Божию, – это со всею ясностью открывается: а) из понятия о Боге, как Существе всесовершенном и б) из рассмотрения самого мира. 1) Самосущий Бог не был бы таковым, если бы что-либо могло существовать независимо от Него: одно другим исключается. «Если бы Вседержитель, – говорит Св. Мефодий, – мог быть мыслим только при посредстве мира, а не Сам по Себе, то Он Сам по Себе был бы ограничен и нуждался бы в том, чего Он есть Зиждитель и Вседержитель¹⁰². Следовательно, кроме Бога, все должно иметь начало, – и именно через действие одного всемогущего творчества Божия. 2) То же следствие с необходимостью вытекает из рассмотрения самого мира. Во-первых, обратим ли наше внимание на мир физический, материальный: все коренные свойства материи свидетельствуют о том, что материя есть сущность несамостоятельная, несамобытная, но подчиненная, зависимая. Материя, как в частях своих, так и в целом своем составе, есть сущность пространственная, ограниченная пределами. А что ограничено, то, значит, не само от себя существует, а поставлено кем-либо другим, высшим, в свои границы, потому что для первого, самобытного существа (если бы таковою была материя) не может быть никаких границ ни вне его, ни в нем самом, и оно всегда неизменно. Далее, материя по образу

бытия своего и по своим действиям есть сущность подчиненная закону необходимости; она сама собою, без постороннего влияния, не может, как показывает ежедневный опыт, ни начать движения, если она находится в покое, ни прекратить движения, если оно сообщено ей чрез постороннее влияние. Очевидно, в такие ограничительные условия поставил ее кто-нибудь другой, а не сама она, подобно тому как если мы видим кого-нибудь связанным по рукам и по ногам, то мы никак не можем думать, чтобы такой человек сам себя привел в такое стесненное, лишаящее свободы, положение, но неизбежно вынуждаемся заключать, что такое положение есть следствие постороннего влияния. Еще более, во-вторых, мы убеждаемся в начальности или сотворенности *из небытия* духовного мира, часть которого составляет наш собственный дух; ибо хотя наш дух, как и всякий ограниченный дух, имеет свободу, и менее подчинен закону необходимости, чем, например, наше тело, но во всяком случае он ограничен, и мы ясно сознаем себя существующими не от вечности, а получившими начало во времени. Таким образом все говорит, что мир имеет в

основе своего бытия только Бога, от Него произошел всецело, и по началу, и по образованию своему, – что Бог есть его *Вседержитель*. – Теперь перейдем к учению о Боге как Творце мира.

Раскрывши понятие о Боге, как Вседержителе, в обширном смысле этого слова, т.е. как о Боге, от Которого всецело зависит все существующее, мы тем самым предрешили общий смысл дальнейших слов Символа: *«Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым»*. В этих словах, по учению Катехизиса, изображается **«то, что все сотворено Богом, и ничто не может быть без Бога»**, т.е. то, о чем мы только что сказали при изложении учения о Боге – Вседержителе. Остается, поэтому, разъяснить лишь самый текст, или образ выражения приведенных слов. – Слова: *«Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым»*, как объясняется в том же Катехизисе, **«взяты из Священного Писания. Так, книга Бытия начинается следующими словами: в начале сотвори Бог небо и землю. – Апостол Павел о Иисусе Христе, Сыне**

Божием, говорит: *тем создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая: аще престолы, аще господства, аще начала, аще власти, всяческая Тем и о Нем создавшася. (Кол. 1:16)*». В частности, касательно выражения приведенных слов Символа нужно заметить – а) что как в Писании под словами: *небо и земля* понимается вся вообще совокупность конечного бытия, так и в словах Символа: «небу и земли» – под землею понимается не только самый круг земной, но и всё живущее на ней, равно и под небом – не только видимая твердь со всеми светилами её, но и мир высших, невидимых существ, которые представляются живущими на небе (Пс. 148); б) слова Символа: «видимым же всем и невидимым»; составляют пояснение предыдущих – «небу и земли», именно указывают, что Бог сотворил не только видимый мир, но и мир невидимый или духовный, к которому принадлежат Ангелы (что под именем «невидимых» понимается в Символе мир духовный или ангелы, это видно из вышеприведенных слов Апостола: *Тем создана была всяческая...*).

Говоря о «небе и земле», о «всем видимом и невидимом», Символ веры, вместе с догматическим учением о Боге как Творце, указывает на порядок творения: переходим к раскрытию этого порядка.

Первое место в ряду сотворенных существ принадлежит миру духовному, невидимому, или Ангелам Божиим, как существам совершеннейшим. **«Что должно понимать в Символе веры под именем невидимых?»** – спрашивает Катехизис, – и отвечает: **«Невидимый, или духовный мир, к которому принадлежат Ангелы»**. Вера в бытие мира невидимого или ангелов, так же как вера в бытие Самого Бога, существовала во все времена и у всех народов, только не у всех, понимается, в истинном свете, так как истинная религия составляет достояние немногих. Этот несомненный исторический факт всеобщности верования людей в ангельское бытие неоспоримо свидетельствует о том, что учение об ангелах перешло во все религиозные системы разных народов из религии первобытной и есть один из остатков, хотя не мало

искаженный, того первоначального Откровения, которое даровано было Богом еще праотцам рода человеческого в раю, и потом распространилось от них между всеми их потомками. Другими словами, – что учение об Ангелах есть такой же несомненный догмат нашей веры, как учение о Самом Боге. И простое рассуждение нашего ума приводит к вере в бытие невидимого мира, как именно *мира* (χόσμος), т.е. прекрасно устроенного целого. Мы в себе самих видим двойственность природы – телесную (физическую) и природу духовную (душу или дух): странно было бы предполагать, что таким относительно несовершенным существом, как душа наша, ограничивается

все творение Божие. Если мир физический представляет постепенность развития, от низших степеней к высшим, от грубого камня до прекраснейшего организма человеческого тела, то тем более такую же постепенность должен представлять мир, духовный, где также после начального звена, человеческой души, должны продолжаться и следовать дальнейшие, совершеннейшие. Это «тем более» мы должны признать особенно потому, что только духовно разумные существа способны понимать совершенства своего Творца, равно наслаждаться дарованным им от Него бытием, между тем как создания вещественного мира не способны ни понимать совершенства Божия, явленных в них, ни наслаждаться сознательно своим собственным бытием. Ясно из сего, что та высочайшая Божественная любовь, в силу которой Господь восхотел, чтобы явились и другие существа и сделались участниками Его благодати, далеко не исчерпывалась бы Его созданием, если бы последнее ограничивалось только человеком, который, хотя разумное существо, но еще *далеко не вполне* сознает любовь своего Творца; – очевидно, что за первым, наименее совершенным, духовным существом, т.е. человеческой душой, должен продолжаться и следовать, в постепенном усовершенствовании, ряд других духов, которые, чем ближе приближаются к Богу по своим духовным совершенствам, тем более и более, так сказать, проникаются этими совершенствами, более и более ценят их и вместе с тем

достойно славословят Творца своего. Только при таком понимании творения Божия мы можем видеть полноту Божественной любви, явленной в этом творении; без сего же она не была бы совершенной любовью. Ибо и человеческая любовь тогда только должна называться любовью в собственном смысле этого слова, когда она, по учению Спасителя, обнимает собой всех людей (Мф. 5:43–48), простираясь даже в мир горний (Мф. 6:9–10; 1Кор. 13:8), другими словами: когда человек не замыкается своею любовью в определенном круге подобных ему существ, но желает иметь ее безграничной, желает, чтобы любовью его, так сказать, дышали все и везде. Тем более бесконечная любовь Творца не может быть замкнута в тесном, и при том неблагодарном круге одного человечества, а требует для своего обнаружения новых и новых разумных существ. В слове Божиим, кроме приведенных слов Апостола: *Тем создана была всяческая...*, очень много свидетельств о бытии ангелов. Так, еще в Ветхом Завете весьма часто говорится о явлении Ангелов, как исполнителей воли Божией на земле (Быт. 19; 4Цар. 1:3; Иов. 1:6 [и другие]). В Новом Завете Сам Спаситель со всею ясностью подтвердил учение о бытии св. Ангелов. Изъясняя притчу о сеятеле, Он говорит: *сеющий доброе семя есть Сын человеческий; поле есть мир; доброе семя, это сыны царствия; а плевелы сыны лукавого; враг, посеявший их, есть диавол; жатва есть кончина века, а жнецы суть Ангелы* (Мф. 13:37–39). В этом изречении Ангелы представляются точно так же существующими, как и Сын человеческий, и мир, и сыны царствия, и прочее (Мф. 22:30; Лк. 12:8–9 и др.).

Но если мир ангельский существует несомненно и занимает первое место в ряду сотворенных существ, то какое именно понятие мы должны иметь об Ангелах? **Что такое Ангелы** по своей природе? И насколько они совершеннее души человеческой?

По природе своей Ангелы, как учит Катехизис, суть «духи бесплотные, одаренные умом, волею и могуществом» (Евр. 1:14); их природа не представляет никакой примеси планетной жизни, хотя бы тончайшего свойства, ибо ангелы с планетными

телами были бы уже не ангелами, а обитателями других планет. Вследствие бестелесности своего существа Ангелы выше души человека, которая потому самому, что находится в тесной связи с телом, необходимо подчиняется условиям и ограничению себя со стороны последнего. Сравнительное превосходство Ангелов пред душой человека заключается в том, что Ангелы, не будучи стесняемы телом, обладают большим богатством ума (Мф. 13:32), большею крепостью и силою волн (2Петр. 2:11), и вообще высшею святостью и чистотою жизни (Лк. 15:10; Пс. 102:20). Но, с другой стороны, превосходство Ангелов пред человеком не есть беспредельное; Псалмопевец говорит: (Ты, Господи), *умалил еси его (человека) малым чим от ангел* (Пс. 8:6). Ограниченность Ангелов состоит в том, что хотя они, не подлежа условиям тела, менее зависят от пространства и времени, чем человеческая душа, хотя они скорее могут переноситься от одного места к другому и не могут стариться, – тем не менее они не вездесущи, и нельзя сказать, чтобы их природа была совершенно неизменяема. Ангелы, как говорит нам Писание, не имеют всеведения (Мф. 13:32); следовательно, они не могут находиться везде в одно и то же время; равно они, по тому же Писанию, не имеют всемогущества (Псал. 71:18) и не обладают всесовершенной святостью (Иов. 4:18); следовательно, не неизменяемы. Это – истины о природе Ангелов догматические, т.е. такие, которые непременно должны содержать всякий верующий; но вопросы о том, например, могут ли Ангелы, остающиеся доселе добрыми, пасть, или нет, и если не могут, то по закону ли психологическому, или по благодати Божией, и тому подобное, – не должны иметь места в нашей вере, а должны быть отнесены к области простой любознательности человеческого ума.

Что значит самое имя "Ангел"?

Имя «Ангел» по словопроизводству с греческого языка (ἄγγελος), значит собственно «посланник», «вестник»; следовательно, оно есть имя должности, а не природы. Отселе имя «ангел» усваивается в Священном Писании различным посланникам Божиим, возвещавшим волю Его, например, Иоанну Предтече (Мф. 11:10), Пророкам (2Пар. 36:15–16),

священникам (Мал. 2:7) и прочим лицам, даже неодушевленным вещам, когда они являются орудиями воли Божией (Пс. 77:49). Отсюда и в обыкновенных наших разговорах или письмах мы часто называем ангелами родных и друзей наших, когда они сообщают нам какую-либо добрую весть и вообще служат утешением в нашей жизни. Равным образом ангелами же своими мы называем тех угодников Божиих, имена которых мы носим, и день, посвященный празднованию соименного нам Святого, мы прямо именуем днем нашего Ангела, потому что поименный нам святой угодник Божий есть особенный наш покровитель и ходатай наш пред Богом. Но в строгом и собственном смысле имя «Ангел» усваивается тем особым созданиям Божиим, которых посланничество и возвещение воли Божией составляет, так сказать, специальную должность, – это именно духам бесплотным, одаренным умом, волею и могуществом. В этом последнем смысле имя «Ангел» объясняет нам и Катехизис. «Имя: Ангел, – учит он, – **значит: Вестник. Они так названы потому, что Бог посылает их возвещать волю Свою. Так, например, Гавриил послан был предвозвестить Пресвятой Деве Марии зачатие Спасителя**».

Далее следует вопрос о времени сотворения Ангелов. Единственное место из Священного Писания, на основании которого разрешается вопрос о времени сотворения ангелов, находится в книге Иова, где говорится: *«кто положил краеугольный камень ея (земли), когда ликовали утренние звезды и торжествовали все сыны Божиих?»* (Иов. **38**, 6–7) Здесь, во-первых, под *положением краеугольного камня* нельзя разумеать что-либо другое кроме положения основания земли, устройства первых начал её, а следовательно, и под *утренними звездами* нельзя разумеать звёзд видимого мира, которых еще не было при основании земли, а нужно понимать разумные существа, или ангелов, которые названы утренними звёздами именно потому, что составляют первое создание Божие, предшествовавшее, подобно утренним звёздам видимого мира, дню стройного бытия вселенной. Во-вторых, под именем *сынов Божиих*, о которых говорится далее в приведенном месте, также нельзя разумеать кого-либо других, кроме Ангелов Божиих; ибо

людей, которые в Писании равно называются иногда сынами Божиими (Быт. 6:7), при основании земли не было же. Поэтому в Катехизисе на вопрос: **«что прежде сотворено: видимое, или невидимое?»** – мы получаем такой ответ: **»Невидимое прежде видимого, и Ангелы прежде человеков»,** и в подтверждение сего учения приводятся именно означенные слова праведного Иова. В «Православном Исповедании» также говорится: «Прежде всего Бог произвел мыслью Своею из ничего все небесные Силы; как отличных песнопевцев славы Своей, и создал оный умный мир, который по данной ему благодати знает Бога и всегда во всем предан воле Его (за исключением, разумеется, согрешивших ангелов). После того сотворен Богом из ничего сей видимый и вещественный мир. Напоследок Бог сотворил человека» (Православное Исповедание, 1, вопрос 18).

Таким образом, миру духовному, невидимому, принадлежит первое место в ряду сотворенных существ не только потому, что он выше мира вещественного, видимого, по своему существу, но и потому, что он есть *первое создание* Божие. – Остается сказать об отношении мира духовного, или Ангелов, к людям.

Будучи по самому времени своего происхождения как бы старшими братьями нашими, Ангелы Божии постоянно руководят нас в нашей жизни. В священных книгах мы находим бесчисленные примеры того, как Ангелы помогают людям. Так, во времена Патриархов, Ангелы приходят к Аврааму и спасают Лота (Быт. 18, 19), являются Иакову для утешения и на помощь (Быт. 28:12; 31:1); во времена Судей Ангелы неоднократно избавляют израильтян от нужд (Суд. 2:1; 5:23); во времена Царей неоднократно вразумляют пророков, помогают благочестивым и обличают преступных (3Цар. 19:4–8; 4Цар. 19:35). С пришествием на землю Спасителя, связь и общение мира ангельского с людьми стали еще теснее и ощутительнее: *отныне, говорит Спаситель, будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну человеческому* (Ин. 1:51). Таким образом, Ангелы Божии суть по отношению к нам наши *хранители*, как их называет наша Церковь и как об этом говорится, по указанию Катехизиса,

у Псалмопевца: *Ангелом Своим заповесть о тебе сохранить ты во всех путех твоих (Пс. 90:11)*¹⁰³.

По благой воле Промыслителя, **Ангелы – хранители имеются у каждого из нас**. Господь Бог назначает Ангелов – хранителей для каждого из нас затем, чтобы они своим невидимым влиянием на нашу душу располагали нас к добру и охраняли от зла. Что для каждого из нас есть Ангелы-хранители, **«в сем удостовериться можно, – учит Катехизис, – следующими словами Иисуса Христа: смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего небесного (Мф. 18:10).** В самом деле, кого бы мы ни разумели здесь под именем *малых*, – детей ли, малых по возрасту лет, или и тех из верующих, которые не успели сделаться великими в духовной жизни (Мф. 6): мысль во всяком случай та, что даже каждый малый член общества верующих имеет своего Ангела, который готов ходатайствовать пред Богом против оскорбляющих младенца Христова¹⁰⁴. Мы не замечаем или, лучше сказать, не стараемся замечать благотворных действий на нас наших Ангелов – хранителей, но это не значит, чтобы их не было у нас. Вот что говорит об этом, и весьма поучительно, покойный преосвященный Филарет, Митрополит Московский: «Как в видимых своих явлениях, Святые Ангелы нередко принимаемы были человеками за подобных себе людей: так легко случиться может, что и невидимые их действия человек примет за собственные человеческие или обыкновенные естественные действия. Не случается ли, например, что среди недоумения или некоего бездействия ума, вдруг как молния, просияет чистая, святая и спасительная мысль; что в обуреваемом или хладном сердце мгновенно водворяется тишина, или возгорается небесный пламень любви к Богу? Если всякое явление по роду своему свидетельствует о присутствии действующей силы: то сии внутренние явления души нашей не свидетельствуют ли о присутствии небесных Сил, по человеколюбию бросающих лучи свои в наш ум и искры в наше сердце? Не суть ли это действия Ангелов, по изречению пророка Захарии, *глаголющих в нас*? Как достойно сожаления,

если мы не замечаем сей ангельской помощи! Ибо не примечая, не приемлем её, как должно, и не пользуемся ею; не пользуясь, остаемся неблагодарными виновными, не приготавливаем себя к другим подобным посещениям, и таким образом даже удаляем от себя хранителей наших¹⁰⁵.

Но рядом с столь благодетельным влиянием на нас невидимого мира, мы испытываем также весьма злое влияние в нас невидимых же существ, – разумеем дальнейший вопрос Катехизиса о разделении Ангелов на добрых и злых. **»Не все Ангелы добры и благодетельны, – учит нас далее Катехизис. – Есть злые ангелы, которых иначе называют дьяволами».**

"От чего они злы?" – следует за сим вопрос. Ответ: **«Они сотворены добрыми; но нарушили долг совершенного повиновения Богу, и таким образом отпали от Него, впали в самолюбие, гордость и злобу. – По изречению Апостола Иуды, это суть ангелы, не соблюдавшие своего начальства, но оставившие свое жилище»** (т.е. ангелы, не сохранившие своего достоинства, но оставившие свое жилище) (Иуд. 6). – Существует несколько мнений касательно образа падения некоторых из добрых духов, но самое верное и

согласное с словом Божиим есть именно то, которое высказано в приведенных сейчас словах Катехизиса, т. е. что злые ангелы сделались таковыми от того, что *впали в самолюбие, гордость и злобу*. Есть основание думать, что злые ангелы, по крайней мере предводитель их, были самым высшим классом между ангелами по созданию их¹⁰⁶. Так, кроме приведенного места из послания Ап. Иуды, у Пророка Исаии, в притче на царя Вавилонского, дьявол называется *денницею, сыном утренней зари*, т.е. звездою утренней зари (Ис. 14:12)¹⁰⁷, из чего можно полагать, что дьявол обладал высшими совершенствами, в сравнении с другими ангелами, подобно тому, как звезда утренней зари отличается особенным блеском и превосходит яркостью света другие звёзды . И вот это-то первобытное превосходство дьявола над прочими ангелами дало ему повод к превозношению. Чём выше тварное существо, тем сильнее должно быть для него искушение гордости; как бы ни был возвышен, глубок и проницателен разум сотворенного

существа, но потому самому, что он есть сотворенный разум, следовательно, во всяком случае, ограниченный, он не исключает возможности ошибок и заблуждений, – и если такие ошибки и заблуждения, если искушение гордости не было побеждено диаволом в тот же миг, как оно возникло в его сознании, то мгновенное и решительное падение его было неизбежно, – и падение одного легко могло увлечь за собою и других, которых Отцы Церкви (Григорий Богослов, Анастасий, Иоанн Дамаскин и др.) обыкновенно считают бывшими в подчинении у диавола от начала их создания.

На падение диавола вследствие гордости указывает Апостол Павел, когда, давая закон, чтобы во епископы никто не был рукоположен из новокрещенных, прибавляет: *да не разгордився, в суд впадет диавол (1Тим. 3:6)*, т.е. дабы, возгордившись, не подвергся он тому же осуждению, какому подвергся диавол. поскольку одинаковое осуждение, по закону правды, предполагает одинаковую вину, то ясно, что, по учению Апостола, диавол пал гордостью. С гордостью неразлучна и злоба.

Таким образом произошел факт того печального разделения ангелов на добрых и злых, которое будет продолжаться навсегда. Ибо падение злых ангелов весьма глубоко.

Глубина падения злых духов видна из самого наименования, которое усвоится им в Слове Божием. Именно: Священное Писание, между другими именами, называет злых духов диаволами. **«Слово диавол, – объясняет нам Катехизис, – значит клеветник или обольститель».**– **"Злые ангелы, – учит он в следующем ответе на вопрос, – называются диаволами, т.е. клеветниками или обольстителями, потому что стараются коварствовать над человеками, и, обольщая их, внушать им ложные мысли и злые желания. О сем Иисус Христос к неверующим Иудеям говорит: вы отца вашего диавола есте, и похоти отца вашего хотите творити; он человекоубийца бе искони, и во истине не стоит, яко несть истины в нем: егда глаголет лжу, от своих глаголет, яко ложь есть, и отец лжи».** (Ин. 8:44)¹⁰⁸. Т. е. слово диавол указывает на то, что грех злых духов не

ограничивается только ими одними, иначе сказать – злые духи так сильно полюбили зло, что ежеминутно желают видеть его и в других нравственных существах; сеять всюду зло – это составляет для них их пищу и сделалось как бы их природою. Понятно, что такое состояние нравственности есть уже неисправимое, – тут должно быть только большее и большее преуспеяние в одном зле. Мы и среди людей видим подобные печальные примеры. Человек – грешник, который, подпадая известному греху, в то же время ненавидит этот грех в другом (например, пьяница, не терпящий пьянства в других), еще не есть грешник закоснелый, – он, ясно, сознает мерзость своего греха, и потому может исправиться и действительно исправляется. Не то – грешник, который, совершая тот или другой грех, желает, чтобы и другие делали то же самое. Этот последний грешник уже не сознает всей гнусности совершаемого им греха, и потому работает сему греху как бы какому-нибудь непременно долгу, т.е. грех становится для него как бы нравственною его обязанностью, нравственною его природою. Таковы все закоренелые разбойники, грабители и прочие, которых не исправляет никакая тюрьма, и на которых не действуют никакие слезы их несчастных жертв. Таковы же – только, разумеется, в высшей степени, – и все злые духи, и вот причина, почему злые духи останутся злыми навсегда и уже не могут вновь соединиться с ангелами добрыми, так что разделение ангелов на добрых и злых, как мы выше сказали, пребудет вечным. Св. Василий Великий, рассуждая о степени падения злых духов, говорит: Может быть, что до сотворения человека и для диавола оставалось какое-нибудь место покаянию. И эта гордыня, как ни застарела, была болезнь, могла однако восстановить себя в первобытное состояние, позаботившись уврачевать в себе болезнь покаянием. Но как скоро явились и устройство мира, и насаждение рая, и человек в раю, и заповедь Божия, и зависть диавола, и убийство возвеличенного, с тех пор заключено для диавола и место покаянию. Ибо, если Исава, продав первородство, не нашел место покаянию: то остается ли какое место покаянию для того, кто умертвил первозданного человека и чрез него внес смерть?

Говорят же, что пятно, сделанное на одежде человеческою кровью из раны, никак не может быть отмыто, но вместе с одеждою состаревается изменение цвета, произведенное кровью. Посему и диаволу невозможно изгладить из себя кровавое пятно и стать чистым»¹⁰⁹. Т.е. великий Отец Церкви усматривает глубину падения злых духов именно в том, что они вовлекли в это падение вместе с собою еще и человека, чем и обнаружили в себе крайнюю степень зла.

В заключении настоящего урока считаем не лишним привести коротенькое, но довольно веское примечание одного нашего отечественного профессора Богословия касательно неверия некоторых в бытие злых духов. «Может быть, – говорит этот ученый профессор – ни одна из частных истин христианских не подвергается столь частым нападкам так называемого свободного мышления, как истина бытия злых духов: отрицание её почитается у многих признаком образованности, а вера в нее – суеверием, достойным только невежества или ограниченности. Против этого достаточно заметить здесь следующее: 1) Надобно отличать простонародные представления и верования по этому предмету от подлинного учения слова Божия о падших ангелах: в первых действительно много бывает суеверного, иногда очень грубого, а иногда очень наивного, над чем так легко торжествовать самой недалекой философии и еще легче глумиться всякому мелкому остроумию; но в учении слова Божия о диавол и ангелах его говорится то, чего нельзя отрицать, не отрицая, или, по крайней мере, не искажая всего христианства, и говорится так, что разве крайнее легкомыслие и почувствует при этом расположение к какому-нибудь глумлению. 2) Большею частью те самые люди, которые с таким холодным равнодушием или даже с высокомерным пренебрежением относятся к учению веры о тайнах духовного мира, с напряженным вниманием и какой-то болезненной раздраженной любознательностью присматриваются и прислушиваются к различным мистическим опытам нашего времени, например, столоверчение и спиритизму. А что такое эти опыты? В них мы не можем не узнать старого явления языческой мантики. И действительно,

язычество воскресает среди христианского мира по мере того, как падает в нем чистая вера в христианские истины. Человек, по религиозным убеждениям и расположениям, может быть или язычником, или христианином: ни середины между тем и другим, ни полного отрешения от того и другого нет и не может быть. Но из христианства возвращаться к язычеству – плохой прогресс»¹¹⁰. Каким образом неверие в бытие злых духов отрицает собою, или, по крайней мере, искажает все христианство, об этом у нас еще будет речь впереди, а теперь, в подтверждение истины приведенного примечания о действительном бытии злых духов, укажем – а) на известные уже нам слова Спасителя о диаволе, сказанные Им иудеям: ваш отец диавол и прочее, и особенно – б) на истории гадаринского бесноватого (Мф. 8:28–34; Мк. 5:1–16; Лк. 8:26–36). Самый разве легкомысленный человек не может не видеть здесь прямого учения о бытии, свойствах и действиях духовных существ, противоположных ангелам светлым и святым. Так, в словах Иисуса Христа диавол ясно называется человекоубийцею и отцом лжи: что может быть очевиднее этого свидетельства о бытии злых духов как действительных существ? В истории гадаринского бесноватого бесы исповедуют Иисуса Христа Сыном Бога вышнего, молят Его, чтобы Он не мучил их прежде времени, просят позволения войти в стадо свиней и входят в них: какое не существующее существо может поступать таким образом? И вообще, исцеляя бесноватых, Иисус Христос говорит при этом и действует всегда так, как только может говорить и действовать по отношению к действительным существам. Апостолы также яснее дня учат о бытии злых духов. *Трезвитесь*, говорит, например, Апостол Петр, *бодрствуйте, потому что противник ваш, диавол, ходит, как рыкающий лев, ища кого поглотить* (1Петр. 5:8), и весьма много других таких мест в Священном Писании.

Примечание. Что касается изображений Ангелов, а равно и злых духов в телесном виде, то чувственные образы, усвояемые им, указывают на их духовные и нравственные свойства, как, например, *крылья* у добрых ангелов означают всегдашнюю и скорую готовность их помогать людям в добре, а

также их способность легко переходить с одного места в другое; *юный вид лица* их – также показывает их доброту и любовь к людям; при этом берётся во внимание и то, что добрые ангелы являлись людям в образе всегда прекрасного юноши. Напротив, у злых ангелов: *крылья* выражают скорость на зло, *рога и когти* – их лютость, *огненные глаза* – адскую радость и прочее¹¹¹.

Урок 17-й

Первый член Символа веры (продолжение): Учение о сотворении видимого мира и человека; образ Божий в человеке; понятие о душе человека; понятие о рае – местопребывании первого человека, одреве жизни и объяснение цели, с которой первая жена Ева создана из ребра Адама.

За сотворением мира невидимого или Ангелов, Господь Бог сотворил мир видимый или физический, со всеми тварями, которые населяют его. Творение мира видимого, как и мира духовного, есть тайна для ограниченного ума человеческого. По слову Апостола, *мы только верою познаём, что веки устроены словом Божиим (Евр. 11:3)*. Отсюда и учение о сотворении видимого мира есть такой же догмат нашей веры, как и учение о Боге и о сотворении мира ангельского, т.е. и учение о сотворении видимого мира не может быть рассматриваемо с точки зрения естественного ведения, а должно быть усвояемо так, как говорит нам Откровение; естественное наше ведение, или естественный наш разум может только *прилагать* к своим началам начала Откровения. Вот что Господь открыл нам о сотворении мира (изложим словами Катехизиса):

«В начале Бог из ничего сотворил небо и землю. Земля была необразована и пуста. Потом Бог постепенно произвел: в первый день мира – свет; во второй день – твердь, или видимое небо: в третий – вместилища вод на земле, сушу и растения; в четвертый – солнце, луну и звёзды; в пятый – рыб и птиц; в шестой – животных четвероногих, живущих на суше и, наконец, человека. Человеком творение кончилось, и в седьмой день Бог почил от всех дел Своих. От сего седьмой день назван субботою, что с еврейского языка означает покой (Быт. 2:2).

Из представленного сказания Священного Писания о сотворении видимого мира (Быт. 1) прежде всего видно, что в творческом действии Божиим, вызвавшем к бытию видимый мир, надобно различать: 1) сотворение

первоначальной, необразованной материи мира, и 2) так сказать, художественное устройство первоначальной материи в продолжение шести дней. То есть – а) в самом начале Господь Бог сотворил вещество для видимого мира, основные элементы его, так что они, эти элементы, в общем составе своем не имели в себе ничего определенного: это было что-то безграничное, как *бездна* (Быт. 2), в которой ничего нельзя разобрать, где не было ни прочных оснований, ни установившихся образов, и как *вода* (Быт. 2), или – лучше сказать – как водообразная и парообразная масса, о которой нельзя сказать ничего положительного. Представим себе, что солнце, луна, звезды, земля, вода, огонь, воздух и все, из чего только состоит теперешний мир, смешаны между собою в одном бескачественном хаосе: вот что сотворено Богом в начале. И это есть творение в собственном смысле сего слова, как творение *не из чего-либо*, почему оно у бытописателя обозначается глаголом **bara**, который значит «производить вещь новую и необычную», производит, «из совершенного небытия в бытие». б) За первоначальным действием творчества Божия из ничего было действие *образовательное*, т.е. из элементов, созданных в начале, Господь Бог, в течение шести дней, производил ряд художественных творений, которым сообщал определенный вид и форму. Этот вид творения, – творения не в собственном смысле сего слова, – у бытописателя обозначается уже другим глаголом **asa**, который значит «сделать», «устроить», «образовать» (т.е. из чего-нибудь готового).

Второе, что представляет нам сказание Писания о сотворении видимого мира, есть то, что в нем усматривается премудрая постепенность в создании, от низших ступеней к высшим: от света, воды и суши, с их неорганическими веществами, творение переходит к растениям – предметам органическим; от растений – к животным, сначала беспозвоночным, каковы: рыбы и птицы, потом – к животным четвероногим, и наконец к человеку. При этом, для образования каждого рода творений требовалась особая всемогущая воля Творца, так что не сами собою твари переходили из одного вида в другой, а только по действию

всемогущего творчества Божия: в первый день Господь Бог создал один вид творения, во второй – другой и т. д.

Многие спорят о том, как нужно понимать дни творения, в смысле ли буквальному т.е. как время, состоящее из 24-х часов, или в смысле неопределенных для нас периодов, из которых каждый заключает в себе, быть может, целые миллионы наших теперешних годов. Но для догматической стороны дела вопрос сей не имеет никакого значения. Вся догматическая сторона творения мира состоит лишь в том, что все, что мы видим, сотворено Богом, и сотворено не вдруг, а постепенно, в продолжение шести определенных времен. Учением о шести днях творения Откровение именно говорит, что ни одна новая ступень, ни одно новое царство природы не явились путем самодеятельности существовавших сил природы, – не собственными силами природы совершился переход, например, от неорганического к органическому и т. д., а по чрезвычайному участию в мирообразовании Творца; затем оно учит, что участие это, соответственно шести главным видам творения, обнимало шесть известных моментов творческой деятельности. Но как продолжительны были моменты этой творческой деятельности, откровение не объясняет нам определенно. С одной стороны мы имеем основание думать, что под днями творения следует разумеать обыкновенные дни, в 24 часа. Особенное значение в пользу такого буквального понимания шести дней творения имеет акт сотворения животных и человека. Несомненно, что животные, а в особенности человек сотворены Богом не иначе, как в полном их развитии; нельзя и представить, чтобы лошадь, например, или человек сотворены были, – не говорим уже – в состоянии зародыша, – но в состоянии младенчества или детства; самый простой смысл заставляет предполагать, что эти творения, животные и человек, могли появиться на свет не иначе, как в состоянии возмужалости, потому что в противном случае они не могли бы сами себя питать; предполагать же особый способ питания со стороны Самого Творца – совершенно излишне. Отсюда, если мы в ряду творений Божиих находим такие, которые неизбежно предполагают свое появление на

свет прямо в совершенном виде, то можно признать, на основании этой аналогии, что и все вообще творения Божии появились, одно за другим, прямо в совершенных своих видах, и следовательно думать о каких-либо неопределенных, долгих периодах решительно нет никакого побуждения и основания, а следует под каждым из шести дней разуметь именно наши дни. Но с другой стороны, не без основания же, под днями творения можно разуметь не наши дни в 24 часа, а более продолжительный период времени. Прежде всего, еврейское слово (**דִּי'**) (день) употребляется в Писании не всегда в буквальном смысле, а часто в смысле более продолжительного времени, чем обыкновенные 24 часа. Так, в Быт. 2, 4, т.е. на ряду со сказанием о сотворении, говорится: *сия книга бытия небесе и земли, егда бысть, в он же день (**דִּי'**) сотвори Господь Бог небо и землю.* Здесь слово *день*, очевидно, употреблено в не собственном смысле, но им обозначаются все шесть дней творения, в которые Господь сотворил *небо и землю и все украшение их* (Быт. 1). В таком же не собственном смысле употреблено слово «день» в самой истории творения, когда говорится, что *в седьмой день* Бог почил от всех дел Своих (Быт. 2): покой Божий, т.е. не творение, продолжается доселе и будет простираться в бесконечность, следовательно, и день седьмой продолжается доселе и будет продолжаться в бесконечность же. Замечательно, что и сам Моисей отличает седьмой день от первых шести, не давая ему, как тем, вечера и утра¹¹². Далее, вникая в смысл всего вообще повествования о сотворении мира, мы находим некоторую долю участия в образовании мира самих сил природы. «Нельзя объяснить, – говорит покойный преосвященный Филарет, архиепископ Черниговский, – шестидневного образования мира так, что будто только самую природою, – силами первоначально сообщенными ей, – образовались все роды существ в продолжение шести периодов: *равно несправедливо видеть у Моисея творение указываемых частей мира одною творческою силою, без участия сил природы*»¹¹³. Участие в образовании мира естественных сил природы доказывают: а) постепенность

творения; б) самое понятие о матери, как *живой, деятельной*, которой даны Творцом определенные *силы и законы*; и наконец в) самый образ выражения, который мы находим в повествовании от Моисея о творении. 1) Если бы один Бог участвовал в образовании мира, то это образование могло бы совершиться мгновенно, по одному слову Творца, и не требовалось бы никакого продолжения времени, никакой постепенности в образовании мира. А коль скоро эта постепенность есть факт, то мы необходимо должны допустить, кроме Бога, участие в образовании мира других деятелей, т.е. участие самих дел природы. В силу этого последнего участия, Бог как бы выжидает саморазвития природы в известном, так сказать, отделе её, и производит новые роды творения, переходит к новому дню творения уже после того, как необходимые условия для существования этих новых родов творения, заключающаяся в предыдущем роде творения (как например, вода – для существования рыб, воздух – для существования птиц), выработаны в том предыдущем роде творения самою природою. Это не значит, что творческая деятельность Бога ограничивается одним созданием материи, которая бы потом развивалась собственными своими силами, – нет, и самое развитие совершалось при участии творческой же деятельности; но в то же время в этом развитии участвовали и самые силы природы; и особенно не значит, чтобы путем естественных сил образовались самые *переходы* от одной формы творения к другим, – переходы сии ясно показывают в себе какой-то скачок, какой-то перерыв известного ряда творений. так что всякий следующий ряд творений есть в полном смысле ряд *новый* с *новыми* силами и законами, которые могли быть даны только *новою* же творческою деятельностью, без всякого уже участия естественных сил. 2) Другое доказательство участия сил природы в образовании мира (т.е., опять только в сфере определенного отдельного ряда творения, например, в образовании *воды* как *воды*) понятно само собою, так как естественно, чтобы живая, деятельная материя, имеющая зародыши саморазвития в себе самой, могла до некоторой

степени развиваться независимо от внешней причины. 3) Что касается, наконец, третьего доказательства, имеющего свое основание в самом образе выражений, находящихся в повествовании о творении, то и оно не представляет никаких трудностей для своего разъяснения; для этого стоит только припомнить несколько выражений из повествования Моисея о творении. Так, мы постоянно встречаем слово: *"да будет"*, – слово, которое предполагает собой существование других деятелей в образовании мира; творческое слово как будто только понуждает этих деятелей. Далее мы находим у Моисея выражения: *и собралась вода; и явилась суша* (Быт. 9), а не сказано: *собрал Бог воду; и явил* (или сотворил) *Бог сушу*. Все это показывает, что в образовании мира участвовали и силы самой природы. Если же мы должны допустить в мирообразовании участие сил самой природы, то такое допущение некоторым образом предполагает более продолжительные периоды в образовании каждого рода творения, чем обыкновенные дни в 24 часа; так например, для того только чтобы собралась вода в одно место, никак недостаточно 24 часов. Недостаточно будет такого же малого периода времени и для сотворения животных, коль скоро мы на основании общего смысла повествования Моисея о мирообразовании, должны допустить участие естественных сил и в образовании царства животных; ибо, хотя каждый отдельный индивидуум царства животных мог или даже должен был, как мы сказали выше, появляться в совершенном виде, но *все вообще царство* животных, взятое вместе, едва ли не должно было подлежать общему закону саморазвития природы, и, следовательно, требовало также для своего *всецелого* образования большего периода времени, чем в 24 часа. Таким образом есть много оснований и для не буквального понимания дней творения, понимания в смысле более продолжительного периода времени, чем теперешние 24 часа. А отсюда видно, что вопрос о том, как нужно понимать дни творения, – в буквальном ли смысле, или в смысле не определенных для нас периодов – быть может, как целые миллионы лет, – есть вопрос

любопытности, а не догматический и потому может быть решаем так или иначе без ущерба для Откровения¹¹⁴.

Такой взгляд, или лучше, такое разумение вопроса о днях творения может иметь большое значение в виду тех возражений, которые делаются по поводу результатов, добываемых естественными науками, получившими свое развитие особенно в последнее время. Так известно, например, что по новейшим вычислениям астрономов¹¹⁵, луч света пробегает в секунду около 42.000 географических миль, вследствие чего самые ближайшие к нам неподвижные звезды могли сделаться видимыми на земле только после 8–12 лет вслед за сотворением их, а звезды двенадцатой величины – лишь после четырех тысячелетий по их сотворении; звезды же млечного пути и, так называемые туманные пятна должны были сотворены, пожалуй, за миллионы лет прежде, чем свет достиг от них до земли. А между тем, они не только видимы нами, но, как говорит предание, *всегда* были видимы (*Kurtz*, S. 307. *vgl. Madler*, S. 653). Точно также геология находит в глубинах земли много такого, что могло получить образование опять только в продолжение тысячелетий¹¹⁶. И вот, в виду таких результатов естественных наук, многие с жаром бросаются на Библию и говорят, что её сказание о сотворении мира совершенно противоречит открытиям естествознания. Тогда как о таком противоречии не может возникать и речи, когда нам не известно с определенностью, что именно разумеется у Моисея под днями творения, наши ли теперешние дни, или, быть может, целые миллионы лет. Таким образом, даже при полном доверии с нашей стороны к результатам естествознания, мы можем оставаться вполне спокойными, когда сопоставляют эти результаты с учением Библии и хотят вывести отсюда такое или иное заключение касательно учения Библии о сотворении мира.

Но мы, по поводу означенных возражений со стороны естествознания на учение Библии о сотворении мира должны сказать еще то, что как ни быстры в наше время успехи естественных наук, во всяком случае науки эти еще не сказали своего последнего слова. Так, касательно геологии например,

известно, что уже более 80 систем её, появившихся в разное время и имевших претензию на научность, оказались несостоятельными¹¹⁷: кто может поручиться, что и новейшие системы со временем также не уступят своего места другим? В наблюдениях астрономических, равным образом, многое, что прежде считалось достоверным, теперь оказывается ложным и потому не стоящим никакого внимания¹¹⁸; а отсюда опять можно заключить, что при дальнейших успехах науки и все теперешние результаты её разорятся сами собою. – Силы и законы природы далеко еще не все исследованы и никогда, разумеется, не исследуются все. Не говоря уже о телах небесных, физические свойства которых, история их образования, катастрофы, происходившие на них, их обитатели и прочее, совсем для нас неизвестны, – мы очень мало знаем и о земле, на которой мы живем. Вот что говорит об этом нашем знании родной нам планеты один ученый естествоиспытатель Гуцлей. «Три пятых всей поверхности земного шара, – пишет он¹¹⁹, – покрыты водою; следовательно три пятых поверхности земной нашему глазу недоступны. Если вы станете рассматривать остальные две пятых, то вы увидите, в каких немногих землях доселе нашло себе место исследование, заслуживающее имя геологического исследования: большая часть Франции, Германии, Великобритании и Ирландии, частички Испании, Италии и России исследованы; но о целой великой массе Африки, за исключением некоторой части южной оконечности, мы почти совершенно ничего не знаем; исследованы маленькие частички Индии, но о большей части азиатского континента – ничего; исследованы частички Североамериканских государств и Канады, но о большей части североамериканского континента и еще более о южной Америке – ничего! При этих условиях очевидно, что и из доступной для нас части земли только разве десятитысячная доля принадлежит к исследованной». Но это еще не все сказано Гуцлеем. Надобно далее обратить внимание на глубину исследованных мест. По Гумбольдту, другому ученому естествоиспытателю¹²⁰, при самых больших углублениях в земную поверхность, человеческое исследование

не простиралось далее 2.000 футов, следовательно менее чем на $\frac{1}{4}$ мили ниже морского уровня или только на десятитысячную часть земного радиуса; так что по меткому сравнению еще другого ученого естествоиспытателя Неггерата¹²¹, глубочайшие шахты и рывины суть по отношению к земному диаметру только «укус комара». «Если вы возьмете, – говорит сей ученый, – глобус 16 дюймов в поперечнике, то бумага, на нем наклеенная, пожалуй не составит того слоя земной коры, который исследован естествознанием. Царапина от ногтя на глобусе относительно столь же глубока, как самая глубокая шахта». «Что лежит далее внутри земли, – прибавляет к этим словам Гумбольдт, – для нас так же неизвестно, как неизвестна внутренность других планет нашей солнечной системы. Но где, заключает он, – недостает всего знания химических и минералогических свойств природы, там мы точно так же, как и относительно отдаленнейших мировых тел, вертящихся около солнца, ограничиваемся одними лишь догадками». Понятно после сего, как далеко еще не сказано естественными науками их последнего слова, и даже не может быть сказано никогда, а посему – как не справедливо основывать на их исследовании какие бы то ни было заключения относительно сказания Моисеева о сотворении мира. – С другой стороны, мы должны заметить то, что если бы даже исследованы были все силы и законы природы (допустим это, хотя, как мы видели сейчас, такое допущение ни под каким видом невозможно), – и в таком случае естествознание могло бы правильно судить лишь о силах и законах, действующих *теперь*, а не о тех, которые действовали *тогда*, при самом сотворении мира. Сами естествоиспытатели едва ли могут сказать, что силы и законы природы, действующие теперь, точно так же действовали и при самом сотворении мира. На основании же слова Божия, мы должны положительно сказать, что силы и законы природы были *другие* не только *при самом сотворении* мира, но и *по сотворении* его, пока не явилось в нем зло. **«Таковыми ли сотворены видимые твари, какими видим их ныне?»** – вопрошает Катехизис, и, на основании сказания

Библии (Быт. 1:31), отвечает: «**Нет. При сотворении все было добро зело, т.е., чисто, прекрасно и безвредно**». Следовательно, если теперь солнце иногда жжет, то тогда этого не было; если теперь вода размывает иногда цветущие долины и в своих волнах потопляет нередко самого человека, то тогда она никому и ничему не вредила: все, что есть *теперь* – не то, что было *тогда*. Как же, на основании этого изменившегося «теперь», можно судить о неподходящем к нему «тогда»?

Переходим к учению о сотворении человека.

О сотворении человека известно следующее (скажем опять словами Катехизиса): «**Бог во Святой Троице рек: сотворим человека по образу Нашему и по подобию** (Быт. 1:26). **И сотворил Бог тело первого человека Адама из земли; вдунул в лице его дыхание жизни; ввел Адама в Рай; дал ему в пищу, кроме прочих райских плодов, плоды древа жизни; наконец, взяв у Адама во время сна ребро, из него создал первую жену Еву.** (Быт. 2:22)".

Из этого сказания о сотворении человека видно: а) что человек есть непосредственное творение Божие, совершенно отличное от всех окружающих его тварей, хотя и состоящее в тесной связи с ними; б) творение, состоящее из двух природ, телесной и духовной; в) творение, вышедшее из рук Творца совершенным – по образу и по подобию Божию; г) первые люди, муж и жена, единственные прародители всего человеческого рода. –Рассмотрим эти четыре пункта по порядку.

1) *Человек есть непосредственное творение Божие, совершенно отличное от всех окружающих его тварей, хотя и состоящее в тесной связи с ними.* Перед сотворением человека Бог держит совет с Самим Собой; самое сотворение человека совершается не чрез одно простое повеление «да будет», а чрез непосредственное и постепенное образование, сначала тела, а потом души; сотворенный является образом и подобием Самого Творца и получает благословение господствовать над всею землею (Быт. 1:27–28). Сколько света проливается в нашу загадочную жизнь таким коротеньким сказанием о нашем непосредственном сотворении от Бога! Говоря нам о нашем непосредственном происхождении

от Бога чрез акт сотворения, и сотворения при *по образу и по подобию Божию*, Откровение дает нам понять решительно все главное в нашей жизни: почему, например, имеется такая глубокая, тесная связь человека с Богом, по которой первый даже в состоянии дикости, невольно обращает свой молитвенный взор к небу, почему – далее Сам Бог принимает такое великое участие в судьбе человека, пославши даже Сына Своего Единородного для спасения нас от греха, и почему мы, – как бы много ни знали, сколь бы многим не владели, – все чувствуем себя недовольными, все как будто кажется нам, что мы что-то потеряли, чего-то у нас не стало и к чему-то мы стремимся опять. Все это объясняется именно тем, что мы *род Божий* (Деян. 17:28), имеем происхождение высшее, чем прочие окружающие нас твари; но мы утратили первобытное родство свое с Богом, и теперь сознательно и несознательно сетуем о том. Мы собственными силами не можем возвратить утраченного через грех; но Творец наш, как создал нас по образу и по подобию Своему, так к этому же образу и подобию ведет нас и теперь через Сына Своего. Словом: при свете Откровенного учения о происхождении человека объяснятся все достоинство человека и цель нашей жизни¹²².

2) *Человек есть творение, состоящее из двух природ, телесной и духовной*. При создании человека различаются два действия Божия: образование из персти внешнего вида человека и одушевление его дыханием жизни. Отсюда два начала в человеке: видимое и невидимое, телесное и духовное. Человек не есть только тело, но не есть также только и дух; он – единство тела и духа. Этим положением человек отличается от Ангелов и животных; от Ангелов – по своему телу, от животных – по своему личному духу. Многие спрашивают себя: отчего мы не видим своей души, если она есть у нас? Но этот вопрос довольно наивен: как будто действительно существующим надобно считать только то, что мы видим! Не говоря уже о том, что о присутствии в нас особого духовного начала, совершенно отличного от тела, свидетельствует целый ряд отвлеченных мыслей, ряд нравственных определений или совесть, религия, что все

бесконечно отлично от вещественных процессов, – самое невидение нами нашей души говорит за её присутствие и действие в нас. Мой глаз, например, смотря в окно, видит других, но себя самого не видит: следует ли из этого, что все, что он видит, существует, а его самого не существует, так как он самого себя не видит? Отнюдь нет. Напротив, это то невидение его самого себя и говорит о его существовании, о том, что он, а не другое что вместо него, смотрит и видит. Тем более это должно сказать по отношению к душе, которая не есть только орган в нашем существе, а есть самое существо¹²³. Душа для нас невидима потому, что она то именно и видит в нас; она не осязаема для телесных чувств вообще, потому что эти чувства суть не более, как её, так сказать, окна. Если бы не было этого невидимого и неосязаемого, т.е. души, то хотя бы и было осязание и зрение, но не было бы ни осязающего, ни видящего; точно так же, как если бы в нас не было глаза и рук, то хотя бы и было на что смотреть и что осязать, но мы ничего не видели бы и не осязали бы. Таким образом, –повторим, – самое невидение нами нашей души говорит о её присутствии в нас, о том, что кроме тела мы имеем еще душу, действующую чрез тело.

3) Человек есть творение, вышедшее из рук Творца совершеннейшим, по образу и по подобию Божию. В чем состоит образ и подобие Божие, об этом у нас будет речь еще впереди, а теперь скажем только то, что настоящее состояние человека далеко не то, в каком он находился прямо по своем сотворении: тогда он был совершенным по телу и по душе. Тело первозданного человека было в совершенном согласии со стихиями земными, почему последние не могли действовать разрушительно на него; тогда не было ни утомления, ни болезней, ни самой смерти; смертью угрожал Бог человеку только в случае нарушения им заповеди Божией (Быт. 2:17). Душа первозданного человека обладала также высокими качествами ума, сердца и воли. Совершенство первозданного по уму Откровение дает нам видеть из того, что – а) Адам нарек имена всем животным (Быт. 2:20); б) мог познать происхождение жены (Быт. 2:23); в) мог слышать глас Божий

даже после случившегося с ним падения (Быт. 3:8), а до падения, конечно, еще более мог слушать подобный глас и знать его. Совершенство сердца и воли первозданного человека видно из того, что – а) первые люди не знали стыда (Быт. 2:25), следовательно, их чувство было невинно как у детей, и что – б) только вследствие преступления заповеди открылись в них неправильные движения воли (Быт. 3:10–11), следовательно, до преступления воля первых людей имела стремление к одному святому. Этим то первобытным совершенством человека, потом утраченным, объясняется, как сказали мы выше, чувство нашего недовольства и как бы потери какой.

4) *Первые люди, муж и жена, суть единственные прародители всего человеческого рода. Бог во Святой Троице рек: сотворим человека по образу Нашему и по подобию. И сотвори Бог человека... мужа и жену сотвори их* (Быт. 1:26–27). Итак, создан человек, а не человеки, т.е. не множество отдельных людей, подобно тому, как прежде сотворены были растения и животные *по родам их*, а один человек в двух лицах различного пола, муж и жена. Жена создана не так, чтобы составляла собою существо совершенно отдельное от мужа, но как *плоть от плоти и кость от костей его* (Быт. 2:23). Следовательно, все человечество относится к первому человеку как ветви растения к корню: от Адама и созданной от него Евы все мы исходим и составляем один организм. Какой урок и вместе основание для взаимного единения и любви всех людей между собою! И это единство происхождения всего человеческого рода от одних прародителей – Адама и Евы подтверждается всеми данными науки. Во-первых, психологические исследования показывают, что духовная организация у всех племен людских одинакова; душа по своим свойствам у всех народов одна и та же, с одними и теми же стремлениями и свойствами. Правда, некоторые племена Америки, Африки и Океании очень грубы, но опытами познано, что и они способны к развитию и образованию и при том – в короткое время. Главное же, – о единстве духовной организации у всех народов

свидетельствует то, что христианские миссионеры, как известно, везде находят способных к принятию веры Христовой. Во-вторых, физиология, изучающая свойства человеческого тела, также говорит за единство происхождения человеческого рода, Организм человеческого тела во всех племенах человечества – одинаков: ни одной лишней кости, ни одного лишнего позвонка или зуба не находят ни в одном племени. Главные отправления жизни – периоды детства, юношества и полного развития сил, среднее продолжение жизни, употребление пищи и прочее – одинаковы у негра и европейца. Если племена разнятся между собою по цвету кожи и волос и форме черепа, то первое зависит от разных климатических причин, а не от особенности природы самого организма, – второе – от степени образованности, а опять не от особенного устройства самого организма телесного. В-третьих, самый язык человеческих племен, несмотря на все свое разнообразие, свидетельствует о единстве всего человеческого рода. «Сравнительное изучение языков, – говорит Гумбольдт, – показывает, как народные племена, разделенные пространствами, находятся в сродстве между собою и происходят из одного общего местообитания в первоначальное время». Наконец, в-четвертых, ни один народ не может возвести своей хронологии далее праотца нашего Адама. Если некоторые из них и насчитывают себе десятки и сотни тысяч лет своего существования, то все эти хронологии – явно сказочного характера и сочинены, сравнительно в очень позднее время. Что касается того вопроса, как люди из одного места рассеялись по всем частям света, то над этим перестали ныне и задумываться, после того, как между всеми народами доказано полное единство: рассеяться они могли также, как и ныне люди с одного края света способны переходить на другой, – разница только в большей или меньшей скорости перехода, смотря по степени культуры.

Скажем на остальные вопросы настоящего урока. Так как на одни из них нам уже приходилось говорить, а другие не требуют особенного разъяснения по самому содержанию своему, или же о них будем говорить после; то достаточно ограничиться тем,

что сказано на них в Катехизисе, с немногими лишь дополнениями.

1) В чем состоит образ Божий?

"Он состоит в правде и в преподобии истины, по изъяснению Апостола Павла (Еф. 4:24)» , т.е., в праведности и святости истины. Со времени первородного греха образ и подобие Божие в человеке затмились; но тем не менее *стремление* к праведности и истина осталось в человеке и после греха: в человеке есть ум, всегда ищущий истины, как и Бог есть высочайшая Истина, – есть сердце, жаждущее любви, как и Бог есть высочайшая Любовь, и есть воля, желающая добра, как и Бог есть высочайшее Благо. Чем более человек приближается к Богу по своим душевным силам, уму, сердцу и воле, тем более он уподобляется Богу.

2) Что такое дыхание жизни?

"Душа, существо духовное и бессмертное", одаренное, подобно духу ангельскому, умом, сердцем или чувством и свободною волею (о духовности и бессмертии души у нас еще будет речь при объяснении 11-го члена Символа веры).

3) Что такое Рай?

"Слово «Рай» значит сад. Так названо прекрасное и блаженное жилище первого человека. описанное в книг Бытия подобное саду. Сей рай для тела был вещественный, как видимое блаженное жилище; а для души духовный, как состояние благодатного общения с Богом и духовного созерцания тварей»¹²⁴. См. Григ. Бог. 38, 42; Иоанн Дамаск. Богослов. кн. 2, гл. XII. 3.

4) Что такое древо жизни?

"Такое древо, которого плодами питаюсь человек, и телом был бы безболезен и бессмертен". Некоторое подобие этого дерева могут представлять собою все те теперь существующие растения, которые употребляются медициною, как лекарство против болезней.

5) Для чего Ева создана из ребра Адамова?

"Для того, чтобы весь род человеческий, по своему происхождению, был одним телом и чтобы потому человеки естественно склонны были любить и беречь друг

друга» (это мы уже отчасти заметили при объяснении единства происхождения человеческого рода.

Урок 18-й

Первый член Символа веры (окончание): назначение, с которым Бог сотворил человека; учение о предопределении Божиим; учение о промысле Божиим.

Превознесши человека над всеми земными тварями, даровавши ему разум и свободу, украсив его Своим образом, Творец тем самым предуказал ему и особое, высокое назначение. Назначение это, по учению Катехизиса, состоит в том, **«чтобы человек познавал Бога, любил и прославлял Его, и чрез то вечно блаженствовал»**. Так же учит о назначении человека и Божественное Писание: *художеством разума исполни я* (проницательностью разума исполнил их), – говорит премудрый сын Сирахов о Боге и первых людях, – *положил есть око Свое на сердцах их, показати им величество дел Своих; да имя святыни Его восхвалят, и да поведают величество дел Его. Приложил им художество (знание), и закон живота даде в наследие им. Завет вечный постави с ними, и судьбы Своя показа им* (Сирах. 17:6–10). Равным образом Спаситель говорит нам: *так да просветится свет ваш пред человеки, яко да видят ваша добрая дела, и прославят Отца вашего, Иже на небесех* (Мф. 5:16). И Святые Апостолы учат: прославите убо Бога в телесех ваших и в душах ваших, яже суть Божия (1Кор. 6:20); *аще ясте, аще ли пиете, аще ли ино что творите, вся в славу Божию творите* (1Кор. 10:31). – В самом деле, для человека, как существа разумного, не может быть ничего лучшего, как быть одно с Богом, насколько это возможно для сотворенного существа, т.е. познавать Его, любить и прославлять. Если для нас в высшей степени приятно познавать истины, имеющие временный интерес, вследствие чего некоторые ученые нередко жертвуют своим здоровьем и не щадят никаких издержек на совершение, например, далеких путешествий, чтобы исследовать известный предмет: то что сказать о величии познания Самого Бога, Который есть вечная Истина и Источник всякой жизни (Ин. 14:6)? Далее, если мы получаем высокое

наслаждение, когда нам приходится полюбить и восхвалять даже неодушевленный какой-либо предмет: то что сказать о блаженстве той любви и славы, которые имеют своим предметом Бога, сущую Любовь и Славу (1Ин. 4:8; Пс. 18)? Слава Божия и Его любовь, а равно Его неземная истина не суть что-либо подобное славолочию и истине человеческим и земным. Бог ищет Себе славы, истины и любви не так, как ищут их люди: Его слава, истина и любовь неразрывно соединены с совершенством тварей и их собственным блаженством, или лучше, – Божия слава, истина и любовь и суть совершенство и блаженство всех тварей. И вот к этой-то блаженной славе, к этому-то неземному познанию и любви мы призываемся самим сотворением нашим. «Ты сосуд благоустроенный, получивший бытие от Бога, – говорит Св. Василий Великий, – прославляй своего Создателя. Ибо для того только ты и создан, чтобы быть достойным орудием славы Божией: и весь этот мир есть для тебя как бы живая книга, которая проповедует славу Божию и возвещает тебе, имеющему разум, о сокровенном и невидимом величии Божиим, чтобы ты познавал Бога истины. Храни твердо в памяти мною сказанное»¹²⁵. Обладание одною землею и наслаждение её только благами не составляет для человека последней цели, потому что не может дать ему того, чего он требует для себя, как образ Божий, и что должен принести Богу, как Творцу и Первообразу своему. Если неразумная природа, бессознательно выполняющая законы Создателя, неизменна, как законченное целое, то природа человека может и должна восходить от совершенства к совершенству. Будучи создан с умом, ищущим всё высшего и высшего знания, с совестью, требующей большей и большей чистоты нравственной, с сердцем, желающим нескончаемого блаженства, человек весь, так сказать, обращен к Богу, Который один есть сущая Истина, высочайшее Добро и вечная Красота. Посему и вся задача его – приближение к Богу, богоуподобление, – задача, исполнение которой, начинаясь по времени, должно продолжаться вечно. *Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный* (Мф. 5:48): вот мера духовного самоусовершенствования человека,

как главного назначения его, – мера безмерная, до которой дойти недостаточно не только времени, но и самой вечности. И человеку для достижения высокого самоусовершенствования, действительно определена целая вечность: по учению слова Божия, человек сотворен для бессмертия не только по душе, но и по телу, – наша телесная смерть есть явление временное и представляет следствие нашего собственного отпадения от Бога.

Такое **"изволение Божие о назначении человека к вечному самоусовершенствованию, и чрез то к вечному блаженству, именуется в учении веры, – говорит далее Катехизис, – предопределением Божиим"** – предопределение Божие о блаженстве человека **»неизменно«**, – учит Катехизис, – хотя мы ныне видим, что человек не блаженствует. Нынешнее плачевное состояние человека не означает того, что воля Божия о блаженстве человека отменена: **»Бог, – объясняет Катехизис, – по предведению и по бесконечному милосердию Своему, и для уклонившегося от пути блаженства человека, предопределил открыть новый путь к блаженству, чрез Единородного Сына Своего Иисуса Христа. Избра нас в Нем прежде сложения мира, говорит Ап. Павел (Ефес. 1:4)«**. Так что, как мы увидим в своем месте, человек, чрез веру в Единородного Сына Божия Иисуса Христа, пострадавшего за грехи наши, может теперь получить еще большее, нежели чем он обладал в раю до своего падения.

Впрочем, надо различать предопределение Божие о блаженстве человека в отношении к человекам вообще и к каждому порознь. В отношении ко **«всем человекам»** вообще, **"Бог, – как учит далее Катехизис, – предопределил даровать, и действительно даровал предваряющую благодать и верные средства к достижению блаженства"**; но самое блаженство Бог предопределил только тем (в частности), которые достойны сего: **«а тех, которые даруемую Им благодать добровольно приемлют, употребляют дарованные Им спасительные средства, и идут показанным от Него путем блаженства собственно предопределил к блаженству»**. В первом отношении

предопределение Божие о блаженстве человека, или точнее, предопределение о даровании человеку *средств* к достижению блаженства, есть предопределение безусловное: как до падения человека Бог удостоивал наших прародителей непосредственных Своих откровений, Сам являлся им, беседовал с ними, открывал им Свою волю, словом, был непосредственным Наставником и Учителем их (Быт. 2); так и после падения человека Господь Бог сначала постепенно приготавливал род человеческий к принятию Искупителя, а потом действительно даровал Его нам *и с Ним все потребное для жизни и благочестия*, по слову Апостола (2Петр. 1:3). Во втором отношении, предопределение Божие о самом даровании блаженства человеку, есть условное, смотря потому, как воспользуется человек дарованными ему от Бога средствами к достижению блаженства. Но и это условное предопределение Божие о самом даровании блаженства человеку также неизменно само в себе; потому что оно основывается на вечном предведении Божиим: *ихже бо предуведе, тех и предустави*, приводит Катехизис слова Апостола Павла (Рим. 8:29), т.е. «кого Бог предузнал, тем и предопределил, (быть подобными образу Сына Своего)».

Учение о предопределении Божиим есть один из вопросов, которые наиболее останавливают на себе внимание пытливого ума человеческого, и, не укладываясь в его тесные рамки, приводят многих к заблуждению. Еще в первые века христианства некоторые еретики – Василид, Валентин, Манихеи, учили, что одни из людей по природе добры, а другие по природе худы, и следовательно предвечного условного совета Божия о спасении всех людей нет, каждый получает свой удел спасения или гибели по безусловному определению на то Творца. Это же учение о безусловном предвечном определении одних из людей к славе, а других к гибели, имело место и в V веке, на западе, когда возник вопрос об отношении благодати Божией к свободе человека. Наконец, в 16 веке Кальвин и его последователи учение о безусловном предопределении Божиим возвели в догмат и тем основали особое протестантское общество. В виду таких неправильных

взглядов на учение о предопределении Божиим, Катехизис ставит особый вопрос: **«Как изъясняется о сем (о предопределении) Православная Церковь?»**.

Православное учение о предопределении Божиим с первых же веков христианства разъяснено. Так еще Ерм, святой Иустин, Ириней¹²⁶ раскрывали, что назначение блаженной или несчастной участи людям совершается по предведению Божию, которое не налагает никакой необходимости на свободу человека, напротив, оставляет ее при ее правах: Бог наперед знает тех, которые будут послушны и непослушны к призыванию Святого Духа к вере, и согласно с сим предведением одних предопределяет к блаженству, а других – к осуждению. То есть предопределяет не безусловно, а условно. Также учат Св. Златоуст, Блаж. Иероним, Св. Кирилл Александрийский, Св. Иоанн Дамаскин («все предвидит Бог, но не все предопределяет; предвидит то, что в нас есть, но не предопределяет») и другие Отцы и учителя Церкви. В ответе Катехизиса приводится учение Восточных Патриархов. Вот полный текст этого учения: «Веруем, что всеблагий Бог предопределил к славе тех, которых избрал от вечности: а которых отвергнул, тех предал осуждению, не потому впрочем, чтобы Он восхотел таким образом одних оправдать, а других оставить и осудить без причины: ибо это несвойственно Богу, общему всех и нелицеприятному Отцу, Который *хочет всем человекам спастися и в познание истины прийти* (1Тим. 2:4): но поелику (эти последние слова и приводятся в Катехизисе) Он предвидел, что одни хорошо будут пользоваться своей свободной волей, а другие худо: то посему одних предопределил к славе, а других осудил» (Излож. веры Восточ. Патр. Чл. 3). – Следует говорить о Промысле Божиим.

«Промысел Божий, – по учению Катехизиса, – есть непрестанное действие всемогущества, премудрости и благости Божией, которыми (т.е. действием) Бог сохраняет бытие и силы тварей, направляет их к благим целям, всякому добру вспомоществует, а возникающее чрез удаление от добра зло пресекает или исправляет и

обращает к добрым последствиям». Такое промыслительное отношение Бога к миру открывается: а) из понятия о Боге, и б) из понятия о мире. А) Бог есть существо личное и живое. Хотя *в день седьмой Он почил от всех дел Своих, яже сотвори* (Быт. 2:2); но это не значит, что, с окончанием творения, связь между Творцом и тварью прекратилась; если покой человеческий не может быть совершенным бездействием, то тем более покой Божий не означает отсутствия деятельности и Спаситель учить: *Отец мой доныне делает, и Я делаю* (Ин. 5:7). Бог почил в день седьмой от *творения*, а не от *действования* вообще, – Существо личное и живое не может не действовать, – самая *жизнь* есть *действование*, – и если эта Жизнь дала *начало* миру, то Она не может оставаться безучастной и в *продолжение* бытия этого мира. Б) Та же связь между Творцом и тварью открывается и из понятия о вере. Хотя Творец при самом сотворении дал миру известные законы, по которым все совершается и которыми определяется всякое явление в мире; но самые эти законы свидетельствуют, что мир *каждую минуту* зависит от своего Творца. Ибо – что такое *закон*? Закон не есть то же, что материя, из которой состоит мир, – он не лежит в материи; закон есть нечто внешнее, определяющее, не в материи и её силе находящееся, но высшее, что упорядочивает материю и дает ей известные силы в её существовании; другими словами, закон есть ни что иное, как та же высочайшая *воля* Творца. Следовательно, если мир существует, то это потому, что на то есть воля Божия: перестань быть сия воля, и мир должен разрушиться. Итак, другой опоры у создания нет, кроме всемогущей воли Создателя, и весь мир, как в целом, так и во всех частях своих, даже самых малейших, должен храниться и действительно сохраняется Творцом его; ни один атом материи, ни одно дыхание жизни не могут сами собою существовать ни одного мгновения. Так учит нас слово Божие. *Бог держит все словом силы Своей* (Евр. 1:3); *Бог есть прежде всего, и все Им стоит* (Кол. 1:17); если Он *отвратит Свое лицо*, то *все исчезнет* (Пс. 103:29).

Мы сейчас сказали, что весь мир, как в целом, так и во всех частях своих, даже самых малейших, должен храниться и

действительно сохраняется Творцом его. Но кроме *сохранения* бытия и силы тварей, Бог в то же время *содействует* Своему творению в достижении его целей и Сам непосредственно *управляет* миром, благоустраивая и направляя в нем все так, как этого требует назначение каждой твари, или, – как говорится в вышеприведенных словах Катехизиса, – «все направляет к благим целям, всякому добру способствует, а возникающее чрез удаление от добра зло пресекает, или исправляет, и обращает к добрым последствиям». Все твари мира ограничены, силы их слабы и ничтожны, и притом, как известно, взаимно исключают друг друга; так, например, огонь и вода, земля и воздух, – эти основные стихии вещественных предметов, – прямо противоположны и враждебны друг друга. Естественно, что без посторонней, высшей помощи и Божественного содействия и управления силы существ мира в борьбе с нуждами, препятствиями и лишениями неизбежно должны были бы ослабевать и истощаться и, таким образом, делались бы все более и более несоответствующими своим целям. *Тебе, Господи, величество, и сила, и слава, и одоление (победа), исповедание и крепость*, – исповедал величайший из царей Давид, уготовивши все потребное для сооружения храма, – *яко Ты всеми, иже на небеси и на земли, владычествуеши: от лица Твоего трепещет всяк царь и язык: и Тебе, Господи, царство, и великолепие во всех и во всяком начале. от Тебе богатство и слава, Ты над всеми начальствуеши, Господи, начало всякого начала, и в руку Твоею крепость и власть, и в руку Твоею милость, Вседержителю, возвеличити и укрепить вся* (1Пар. 29:11–12).

Далее мы сказали, что ни один атом материи, ни одно дыхание жизни не могут сами собою существовать ни одного мгновения. То-есть, этим мы сказали, что Бог хранит и поддерживает не только *общие* силы и законы мира, но Его смотрению подлежат и все *частные* предметы и явления. Говоря иначе: Промысел Божий, состоя в сохранении и управлении сотворенным, простирается как на весь мир в совокупности, так и на все части мира, на все существа, до самых маленьких. Для некоторых представляется странным,

чтобы Бог имел попечение, например, о каком-нибудь насекомом; но такая странность напрасна. Во-первых, Бог есть существо всесовершенное, всеведущее, вездесущее, всемогущее и прочее, следовательно, для Него нет и не может быть различия между общим и частным, – Он все знает и везде присутствует со Своею Божественной силой и волей, как в великом, так и в малом; и если Он наряду с великими созданиями, каков, например, человек, сотворил также мириады насекомых, то Он потому самому промышляет и о каждом из последних. Допускать один только общий промысел и отрицать частный, как это представляется для некоторых позволительным, значит считать промысление Божие о малейших частях мира чем-то недостойным Бога и приписывать Богу презрение к Своему собственному созданию. Но возможно ли так думать о Боге? Пред *беспредельным величием* Творца и Вседержителя нет, собственно говоря, ничего великого: великими и малыми кажутся предметы и существа только сравнительно между собою и по нашим понятиям; но пред Богом, Существом бесконечным, все они бесконечно малы. С другой стороны, для *беспредельной благодати* Божией нет ничего малого: если Господь благословил даровать известному предмету и существу бытие, то значит этот предмет и существо велики в очах благодати Божией. Словом: допускать один только общий промысел и отвергать частный – несогласно с понятием о Боге. Равным образом, во-вторых, и с точки зрения понятия о самом мире необходимо допустить как общий, так и частный промысел Божий. Что такое мир, как не совокупность частей, особей и индивидуумов, его составляющих? Следовательно, – можно ли промышлять об общем, не промышляя о частях целого?¹²⁷.

Иное дело сказать, что одни из творений Божиих нуждаются больше в промыслительном действии Божиим, другие – меньше. Так, поскольку из всех существ видимого мира человек, как существо разумное, имеет в себе высшее назначение его, то он составляет предмет особого попечения Божия. *Взгляните на птиц небесных, – говорит Спаситель, – они не сеют, не жнут, не собирают в житницы; и Отец ваш*

небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их (Мф. 6:26)? **"В сем изречении, учит Катехизис, виден как общий промысел Божий о тварях; так и особенный о человеке. Весь Псалом 90-й, продолжает он, есть изображение особенного и многообразного промысла Божия о человеке"**. Например: *Яко Той (Бог) избавит тя от сети ловчи (от сети ловца) и от словесе мятежна... не убоишися от страха нощнаго, от стрелы, летящия во дни... падет от страны твоя (подле тебя) тысяща, и тма (десять тысяч) одесную тебе, к тебе же не приблизится... Не придет к тебе зло, и рана не приблизится телеси твоему... на аспида и василиска наступиши и попереши (попирать будешь) льва и змия; Яко па Мя упова, и избавлю и (его): покрюю и (защиту его), яко позна имя Мое...* И действительно, иногда в самых простых событиях мира и приключениях нашей жизни осязательнее всяких научных рассуждений видим перст Божий или небесное Провидение, простирающееся как на все вообще в мире, так особенно на человека. Каждый из нас в своем собственном опыте может познавать, что поистине один Бог располагает всеми происшествиями нашей жизни, счастливыми и несчастными; *Он убожит и богатит, смиряет и высит; болети творит и паки восставляет (1Цар. 2:7; Иов. 5:18); без воли Отца небесного и волос с головы нашей не пропадает (Лк. 21:18)*. А отсюда – к Богу, следовательно, должно быть все обращение наше. *Аще Бог по нас, кто на ны?*

Но если, за всем тем, судьбы Божии, как свидетельствует Св. Апостол Павел (Рим. 1:33), все-таки для нас непостижимы, и неисследимы пути Его; то такая непостижимость никак не должна ослаблять веры нашей в Провидение. Приведем в заключение настоящего нашего урока слова одного проповедника, который очень хорошо разбирает несостоятельность веры в фатализм и решает недоумения относительно непостижимости судеб Божественного Провидения. Вот что, между прочим, он говорит: «Как могу понять я, существо временное, планы Бога вечного?» «Можешь ли ты судить о драме, спрашивает один писатель человека неверующего в Провидение, о драме, из которой ты видел

только одну сцену, да и ту видел только мимоходом? И потому, что в этой сцене невинный падает, обвинишь ли ты поэта в том, что он забыл правосудие? Оставайся еще немного и послушай следующее действие. Как увидишь, что и преступник в свою очередь падает, ты скажешь, что разногласие обращено в правильный аккорд. Не видишь ли ты, что мы те же дети, которые хотят проконтролировать драму всех веков по одному только её действию?» Этот писатель говорит правду, братья. В глазах Божиих тысяча лет как один день! Или сделаем еще сравнение. «Разве у солдата, брошенного в самый сильный разгар битвы, вы будете спрашивать объяснения планов его полководца? Как может он это сделать? Если он совершил свой долг, если он ринулся в перепалку, он видел только лишь смятение атаки, сверкание оружия, облака пыли и дыма, он слышал только крики, смешанные с оглушающим грохотом пушек; для него все было только замешательством и хаосом. Но на соседнем возвышении был глаз, который следил за ходом битвы, была рука, которая управляла малейшими движениями отрядов. Так и каждый из нас обязан исполнять свой долг на своем посту и бороться за дело света и правды до конца, зная, что нами руководить Бог». Далее проповедник берет в пример построение храма Соломонова. «В третьей книге Царств (гл. 5 и след.), – говорит он, – мы читаем, что когда Соломон строил храм Иегове на горе Сионе, то все материалы, служащие для этого громадного здания, должны были готовиться далеко от Иерусалима, так что стук инструментов не раздавался в святом граде. Таким образом очень долго работники, размещенные в иудейских долинах и па горах Ливана, рубили кедры или тесали камни. Ни один из них не знал плана великого архитектора; но каждый получал приказание исполнить известный урок к назначенному сроку. Пришел день, когда храм предстал во всем своем величии и убранстве. Я часто думал, братья, что здесь кроется поразительное изображение удела человеческого. Бог, этот верховный архитектор, веками строит громадное здание, план которого от нас сокрыт, но которое будет святыней для Его прославления. И здесь то, в этой земле изгнания, вдали от

неба, далеко от Святого Сиона, далеко от жилища мира и славы, готовятся материалы, потому что страдания – этот шум работы – не должны проникать в небесный город. Следовательно, каждый из нас должен исполнять на своем посту вверенную ему работу, не стараясь уразуметь то место, которое она займет в мировой Гармонии. Как можем мы, работники одного дня, проникнуть в план Бога вечности? Нам достаточно знать, что наша работа, как бы она ни была скромна, известна Всевышнему, нам достаточно знать, что Он требует ее и рано или поздно примет ее от нас. Нам достаточно верить, что придет день, когда все эти материалы, которые нам кажутся разбросанными в беспорядке, будут собраны в такой порядок, который восхитит и порадует нас. Тогда человеческие страдания, печали и жертвы не покажутся нам более бесполезными и тяжелыми; тогда мы увидим, как из мрака ничтожества и неизвестности всплывут героические действия и тайные добродетели, которых один Бог был свидетелем. Тогда ничто не покажется нам малым, случайным или неожиданным ни в истории человечества, ни в нашем собственном существовании. Случая более не будет, а здание, которое Божественная мудрость медленно готовила вековой работой, возвысится в своей надзвездной красоте как вечное святилище бесконечной любви»¹²⁸.

Теперь ты не знаешь, что Я делаю, а после уразумеешь (Ин. 13:7), – эти слова Спасителя, сказанные Апостолу Петру, должны предноситься нашему сознанию каждый раз, когда волею или неволею в нашей грешной душе возникает мысль: «а отчего то и то, если всем управляет Божественный Промысел»?

Урок 19-й

Второй член Символа веры: Учение о Втором Лице Пресвятой Троицы, заключающееся в словах Символа: «Иисус», «Христос», «Сын», «Божий», «Единородный», «рожден от Отца», «прежде всех век»

Второй член Символа веры читается так: «(Верую) *И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, единородного, Иже от Отца рожденного прежде всех век, Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, не сотворенна, единосущна Отцу, Имже вся быша*». В этом члене Символа веры говорится о Второй Ипостаси Святой Троицы, о Сыне Божиим. Каждое слово сего члена, как и первого, заключает в себе глубокое учение нашей веры, а потому требует особенного внимания к себе со стороны христианина. В настоящем уроке мы изложим учение о Втором Лице Пресвятой Троицы, заключающееся в первых словах члена, до слов: «Света от Света», – при чем применительно к изложению Катехизиса, начнем с имен Спасителя нашего: «Иисус», «Христос», «Сын Божий».

Имена: «Иисус», «Христос», «Сын Божий» указывают на Божество и человечество Спасителя нашего. **«Как разуместь имена: Иисус, Христос, Сын Божий?»** – встречаете вы первый вопрос в учении Катехизиса о втором члене Символа веры – и получаете ответ: **«Сыном Божиим называется Второе Лицо Пресвятой Троицы, по Своему Божеству. Сей же Самый Сын Божий назван Иисусом, когда родился на земле как человек. Христом назвали Его Пророки, когда еще ожидали Его на землю»**. – Рассмотрим частнее все сии имена Второго Лица Пресвятой Троицы, и во-первых – наименование Его *Сыном Божиим*, как такое, которое указывается на *Его Божество*.

Имя: «Сын Божий», само по себе, без дальнейших определений, конечно еще не означает Божественной природы того лица, которому оно усвоится: *сынами Божиими*, как известно, называются в Священном Писании и все верующие в

истинного Бога (Быт. 6:2–4; Ин. 1:12 и др.). Но что сие имя, в приложении к Спасителю нашему, имеет особенный, высший смысл, – это ясно уже из того, что Спаситель часто именуется у Апостолов и называет Сам Себя *просто Сыном*, как *собственным именем Своим*, например: *Бога не видал никто никогда*, – говорит о Себе Иисус Христос: *единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил* (Ин. 1:18), или – Апостол говорит о Нем: *Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил* (Евр. 1:1–2). Ясно, что имя *Сына Божия* усваивается Христу в особенном, высшем смысле, как именно Сыну Божию по Божеству, по единосущию с Богом Отцом. Еще яснее этот особенный, высший смысл наименования Сына Божия в приложении к Иисусу Христу виден из того, что Он, Христос Иисус, обращаясь к Богу, никогда не говорит: «*Отче наш*», но только «*Отче!*» – равно, и уча о Боге, называет Его Отцом Своим, или Отцом верующих: «*Отец Мой*» и – «*Отец ваш небесный*», но никогда – Отцом Своим и верующих одинаково: «*Отец наш небесный*». Например: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю* (Ин. 5:17); *вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего; если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего* (Ин. 8:19); *Отец ваш небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом* (Мф. 6:32) и многое другое. После этого необходимо признать, что имя Сына Божия, по учению Священного Писания, принадлежит Спасителю нашему в смысле сыновства по рождению, а не по нравственному усыновлению, как оно усваивается и всем верующим вообще, – другими словами – что оно совершенно равносильно имени: *Бог*. Иудеи действительно так и понимали это имя в устах Христовых, когда прямо говорили, что Иисус Христос, называя Себя Сыном Божиим, объявляет себя равным Богу; и еще более, – повествует Евангелист – *искали убить Его* (Иисуса) *Иудеи за то, что Он не только нарушал субботу, но и Отцом Своим называл Бога, делая Себя равным Богу* (Ин. 5:18). И Господь не только не обличил их в превратном понимании слов Своих, а напротив, подтвердил, что называет

Себя таким именем по праву, потому, что на самом деле есть Тот, Кем называет Себя (Ин. 5:19–47). Итак, наименование Второго Лица Пресвятой Троицы Сыном Божиим указывает на Божественную природу Его, или, – как говорится в Катехизисе, – «Сыном Божиим называется Второе Лице Святой Троицы по Своему Божеству». – Теперь перейдем к объяснению усвояемых Второму же Лицу Святой Троицы имен: «Иисус» и «Христос».

Слова «Иисус» и «Христос» – греческие. Имя «Иисус», – объясняет Катехизис, – **значит Спаситель**. "Сие имя, – говорится далее, – **наречено Сыну Божию Архангелом Гавриилом при рождении Его на земле, потому что Он родился спасти человеков**" . И наречешь Ему имя Иисус, говорит Ангел Господень Иосифу, явившись сему праведнику во сне; *ибо Он спасет людей Своих от грехов их* (Мф. 1:21; Лк. 1:31).

Имя «Христос» в русском переводе и по объяснению Катехизиса, **значит Помазанник**, а в еврейском языке ему соответствует слово *Мессия*. "Произошло это имя, как объясняете Катехизис, **от помазания священным миром, чрез которое подаются дары Духа Святого**".

В Ветхом Завете священное помазание совершалось над царями, первосвященниками и Пророками. Так, например, Пророком Самуилом, по повелению Божию, были помазаны на царство еврейское, сначала Саул (1Цар. 10:1), а потом Давид (1Цар. 16:13); так помазаны были Моисеем, по повелению же Божию, Аарон и его сыновья к священству (Лев. 8:12; 8:30; Исх. 29:7); так помазан был благодатью Божией во пророка Елисей, сын Сафатов, на место Илии (3Цар. 19:16, 19). Вследствие сего, имя помазанника или Христа не есть исключительное имя Иисуса Сына Божия. «**Не один Иисус Сын Божий называется Помазанником**, – учит Катехизис. – **Помазанниками издревле называли Царей, Первосвященников и Пророков**» (Пс. 19:7). Чрез видимое помазание священным миром им преподавались благодатные сверхъестественные дары, необходимые для прохождения их высоких служений, именно: царям подавалась *мудрость* и

власть управлять людьми; первосвященникам – *святость*, необходимая для прохождения их святого и имеющего целью освящать людей служения, и право приносить Богу жертвы за грехи людей; а пророкам – *знание будущего*, так как в предсказании будущего и заключалось пророческое служение.

Но Иисус, Сын Божий, есть Помазанник по преимуществу: **«Его человечеству, – говорит далее Катехизис, – безмерно сообщены все дары Духа Святого, и, таким образом, Ему в высочайшей степени принадлежит ведение Пророка, святость Первосвященника и могущество Царя»**. Остановимся несколько на этом трояком служении Спасителя человеческому роду, которым (служением) совершено всё дело искупления нашего, и покажем отношение сего служения Его к подобному же служению простых людей.

1) *О пророческом служении Иисуса Христа*. Всякий пророк, по значению своему, есть более, чем учитель слова Божия. Учитель слова Божия излагает, объясняет и свидетельствует только о том, что дано в откровении, что уже есть. Пророк, напротив, вносит новое; он говорит о том, что еще только будет. Но между тем как пророки из простых людей обозначают всегда только частные и относительные пункты в домостроительстве нашего спасения, – Христос провозвещает вполне новое и совершенное домостроительство, главою которого служит Он Сам; Его пророческое явление выражает полноту всех пророчеств. Это можно выразить так, что пророчество Христово есть конец всех пророчеств, что после Него нельзя ожидать никакого существенно нового пророчества, – всякое последующее пророчество есть только раскрытие и объяснение Его пророчества. Будучи Богом и вместе человеком, Иисус Христос – а) сообщил нам все, что человек в состоянии знать о Боге, о самом себе и мире; б) просветив ум людей светом совершеннейшего Богопознания, Он преподавал им закон совершеннейшей деятельности, закон новый, Евангелие, в котором сосредоточился и совершеннейшим образом выразился весь дух закона ветхого, Моисеева. В противоположность праведности книжников и фарисеев, полагавших все дело спасения лишь в соблюдении

буквы и внешних обрядов, Христос возвещает закон духа и сердца, полное осуществление которого составляет Он Сам. Он свидетельствует о Себе, как полноте закона: *кто из вас обличит Меня в неправде (Ин. 8:35)?* Наконец, в) подобно древним пророкам, Иисус Христос предсказывал будущее: но предметом Его предсказаний будущего служит не что-нибудь вне Его, а Он Сам, как такое Лицо, Которое снова придет судить живых и мертвых (Мф. 25; Мк. 13; Лк. 21), – и Которое до скончания века будет руководить жизнью людей (Мф. 28:20); причем, по предсказанию Христову, историческая жизнь человечества будет состоять в непрестанной борьбе двух начал между собою, между Христом с одной стороны, и князем мира – с другой, между царством правды и царством лжи; так что завершение прославления наступит после самой жестокой борьбы со злом (Лк. 21:26–27; Мф. 24:29–30; Мк. 13:22–26). Такого полного и законченного откровения ветхозаветные пророки не сообщали. Кроме того, Иисус Христос говорил, *как власть имеющий, а не как книжники (Мк. 1:22)*. Эта сила учения применима и к каждому истинному пророку, но в особенности к Сыну Божию. Ибо источник авторитета слова Христова есть не *вдохновение*, как у пророков, а *явление Божества телесное*, т.е. воплощение. Христос говорит как такое Лицо, Которое изначально во Отце и Отец в Нем (Ин. 1:18); Он всегда говорит: «истинно, истинно говорю вам», а не: «*глаголет Господь*». Таким образом, Христос есть Пророк в более тесном и безусловном смысле, чем обыкновенные пророки. – *Один у вас Учитель Христос; все же вы братья (Мф. 23:8)*; вот короткое изображение отношения пророчества Христова ко всем другим пророчествам и учению.

2) *О первосвященническом служении Иисуса Христа.* Первосвященническое служение Иисуса Христа состоит в примирении Бога с человеком или в восстановлении нормальных отношений между Богом и человеком. Идею этого примирения составляло и служение ветхозаветных первосвященников; но то служение было преобразовательное, а служение Иисуса Христа есть совершительное и примирительное в особенном смысле этого слова.

Необходимость примирения заключалась в том средостении между Богом и человеком, которое произошло вследствие грехопадения человека и примирение это нужно было как для человека, так и для Бога. «Бог, – как говорит преосвященный Филарет Черниговский, – не только бесконечно благ, но и бесконечно правосуден. Благодать Его праведна и правда блага. Он требует удовлетворения за грех, как любовь к добру. По беспредельной любви к добру Он не терпит греха, отвращается от него. Оставить грех без наказания означало бы в Боге то же, что оказывать благоволение ко греху. А потому грубо ошибаются, когда думают, что недостойно Отца небесного требовать удовлетворения за грех»¹²⁹. Но человечество не могло совершить дела примирения без благодати Божией, которая одна есть источник всякой жизни, а благодать не могла расточать свои дары без самого человечества, без его свободной решимости, и потому естественным путем примирение состояться не могло. Нужен был путь или способ чрезвычайный, нужно было, чтобы Сам Бог помог человеку встретиться и войти в ближайшее отношение с Самим Собою. Соединение Божества и человечества в Лице Иисуса Христа, или воплощение Сына Божия и избрано Богом, как такое средство. *Все же от Бога, Иисусом Христом примирившего нас с Собою и давшего нам служение примирения*, говорит св. Апостол Павел; – *потому что Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их, и дал нам слово примирения (2Кор. 5:18–19)*. Отныне Бог все человечество видит во Христе как новом Адаме; в Нем рушилось средостение, разделявшее Бога и человека; Он есть тот пункт, чрез который любовь Божия, задерживаемая прежде в своем излиянии на мир, снова может на последний изливаться. Вот где глубина таинства нашего спасения! Вот Кто истинный наш Первосвященник! *Таков и должен быть у нас Первосвященник*, говорит тот же Апостол: *святий, непричастный злу, непорочный, отделенный от грешников и превознесенный выше небес; Который не имеет нужды ежедневно, как те (ветхозаветные) первосвященники, приносить жертвы сперва за свои грехи, потом за грехи*

народа: ибо Он совершил сие однажды, принесши в жертву Себя Самого (Евр. 7:26–27). Дело примирения между Богом и человеком Иисус Христос предначал, таким образом, уже в Своем воплощении. Далее Он продолжал его Своею жизнью и завершил крестной смертью. Но об этом последнем у нас будет речь при объяснении 3-го и 4-го членов Символа веры.

3) *О царском служении Иисуса Христа.* Как первосвященническое служение Иисуса Христа есть добровольное Его уничтожение, так царское – есть прославление Христа. В славном состоянии является Христос еще во время Своей земной жизни, как-то: в собственном Своем Лице и действиях (чудесах); но преимущественно царское служение Иисуса Христа обнимает состояние прославления Его после крестной Его смерти, именно: сошествие Его во ад, Воскресение и Вознесение на небо, и седение одесную Отца. Обо всем этом у нас будет также речь еще впереди, а теперь мы должны заметить лишь то, что царское служение Иисуса Христа далеко превосходит служение всех земных царей: превосходство это настолько же велико, насколько все небесное выше земного.

Итак, повторим, Иисус Сын Божий есть Помазанник или Христос по преимуществу; Ему в высочайшей степени принадлежит ведение Пророка, святость Первосвященника и могущество Царя. И все это потому, что Иисус Сын Божий есть не простой человек, но *Богочеловек*.

Во втором члене Символа веры с особенной полнотой изложено учение о Божестве Спасителя нашего. Продолжим объяснение его.

Прежде всего, Иисус Христос, Сын Божий, называется в Символе нашей веры *Господом*. Это, – учит Катехизис, – **«в том именно разуме, что Он есть истинный Бог. Ибо имя «Господь» есть одно из имен Божиих»**. – В слове Божиим такое множество свидетельств о Божестве Спасителя нашего, что приводить их значило бы составить целую книгу. Поэтому мы укажем лишь на свидетельство, приведенное в Катехизисе. Это – слова Евангелиста Иоанна Богослова: *в начале бе Слово, и Слово бе к Богу, и Бог бе Слово* (Ин. 1:1). Под *Словом* здесь разумеется именно Второе Лицо Пресвятой Троицы, Господь

Иисус Христос, Сын Божий, Который называется Словом потому, что открыл нам тайны Божества, подобно как наше слово служит выражением или открытием наших внутренних, невидимых ни для кого, мыслей, чувствований и желаний. Выражение: *в начале* бе указывает на вечность Второго Лица Пресвятой Троицы. *Бе к Богу* (т.е., было у Бога) – значит то же, что Слово от вечности в соединении с Богом, как Бог. *И Бог бе Слово* (т.е., и Слово было Бог) – более прямое указание на то, что Слово есть Бог в том самом смысле, как и Бог Отец. Лучшее понимание этого места может быть, конечно, для знающих греческий язык, так как в рассматриваемом месте каждый член и каждый предлог имеют глубокое значение¹³⁰.

Далее Иисус Христос называется Сыном Божиим Единородным. **»Сим означается то, – учит Катехизис, – что Он один токмо есть Сын Божий, рожденный из существа Бога Отца, и потому есть единого существа с Богом Отцом; и, следственно, без всякого сравнения превосходит всех святых Ангелов и святых человеков, которые называются сынами Божиими по благодати (Ин. 1:12)».** – **«Сыном Божиим Единородным, – продолжает Катехизис, – называет Иисуса Христа и Священное Писание. Например, в следующих изречениях Евангелиста Иоанна: И Слово стало плоть, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как едиnorodного от Отца (Ин. 1:14); еще: Бога не видел никто никогда: Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил (Ин. 18)».**

В Символ веры о Сыне Божиим сказано еще, что Он рожден от Отца. **"Сим изображается, – как говорит Катехизис, – то личное свойство, которым Бог Сын отличается от других Лиц Святой Троицы" .**

Последние слова, в которых заключается учение о Втором Лице Пресвятой Троицы и которые составляют предмет объяснения настоящего урока, суть выражение: *прежде всех век* (рожден). **"Сие сказано в Символе веры для того (ограничимся опять словами Катехизиса), чтобы кто не подумал, что было время, когда Сына Божия не было.**

Иначе сказать: сим изображается то, что Иисус Христос есть также вечный Сын Божий, как вечен Бог Отец".

Урок 20-й

Второй член Символа веры (окончание): Учение о Втором Лице Пресвятой Троицы, заключающееся в словах Символа: «Свет от Света», «Бога истинна от Бога истинна», «рожденна, не сотворенна», «единосушна Отцу», «Им же вся быша»

Из того, что говорится о Втором Лице Пресвятой Троицы в словах Символа, уже рассмотренных нами в предыдущем уроке, для человека со светлым умом и чистым сердцем может быть достаточно выяснено, какую именно должно содержать веру по отношению ко Второй Ипостаси Святой Троицы, именно, что Второе Лицо Пресвятой Троицы есть *истинный Бог* (тайна *вочеловечения* Сына Божия во втором члене Символа веры еще не раскрывается вполне, а приводятся только человеческие имена Сына Божия – «Иисус», «Христос»). Но так как ариане никак не хотели понять той истины, что Сын Божий Иисус Христос есть также истинный Бог, как Бог Отец, и своим лжеучением весьма много соблазняли неопытных в вере христиан: то святые отцы первого и второго Вселенских Соборов нашли нужным изложить учение о Второй Ипостаси Святой Троицы и прежде всего о Божестве Иисуса Христа с особенной полнотой и определенностью. Все дальнейшие слова рассматриваемого нами второго члена Символа веры и служат этим яснейшим преподаванием учения о Божестве Иисуса Христа.

Во-первых, слова: *Света от Света*. Мы в своем месте, излагая учение о Пресвятой Троице, заметили, что таинство этого учения непостижимо для нас. Сия то непостижимость, вполне естественная для человеческого ума, и привела Ария и его последователей к той пагубной ереси, которую они проповедали. Но с другой стороны, Таинство Пресвятой Троицы, для ума, послушного вере, не есть что-либо *вполне чуждое* ему, или *не сообразное* с началами нашей веры. Напротив, даже в видимой природе есть некоторые подобия, которые хотя несколько изъясняют нам непостижимую тайну

Триипостасного Божества, и в частности непостижимую тайну рождения Сына Божия от Отца. На одно из этих подобий и указывают нам слова Символа: «Света от Света». Вот как объясняются эти слова в Катехизисе: **«Они подобием видимого света несколько изъясняют непостижимое рождение Сына Божия от Отца. Смотря на Солнце, мы видим свет; от сего света рождается свет, видимый во всей подсолнечной: но и тот и другой есть один свет нераздельный, одной природы. Подобно сему Бог Отец есть вечный Свет (1Ин. 1:5); от него рождается Сын Божий, Который также есть вечный Свет: но Бог Отец и Сын Божий есть единый вечный Свет, нераздельный, единого Божеского естества»**. Говоря иначе: подобием видимого света несколько изъясняются *единство* Божественной природы Сына с Отцом и *совечное, нераздельное* пребывание Сына Божия с Отцом. В самом деле, коль скоро на горизонте появляется солнце, то *в то же* время появляется и свет, видимый во всей подсолнечной, так что солнце без распространения от него света по всей подсолнечной немислимо; непременно – где солнце, там и свет. Подобно сему, непременно – где Бог Отец, там и Бог Сын. Или – другое подобие из того же света. Представим, что в темную комнату вносится зажженная свеча: как только вносится свеча, тогда же распространяется и свет от неё, и пламя без исходящего от него света немислимо. Подобно сему, коль скоро есть Бог Отец, то непременно есть и Бог Сын, – Отец без Сына немислим. И как свет самого пламени и свет, распространяющийся по комнате, или свет самого солнца и свет, видимый во всей подсолнечной, суть одно по своей природе: так и Бог Отец и Бог Сын – одного Божеского естества. При этом, как рождение света, видимого во всей подсолнечной, от света, видимого на самом солнце, или рождение света, распространенного по темной комнате, от света внесенной в эту комнату свечи не представляют собой какого-либо уменьшения сего последнего света или отсечения его; так и рождение Сына Божия от Отца не есть какое-либо уменьшение или изменение в существе Отца. Таким образом слова: «Света от Света» несколько

приближают наше понятия к разумению тайны рождения Сына Божия от Отца.

Указавши на подобие, которое хотя отчасти, но тем не менее с силой говорит о единстве Божества Сына Божия с Отцом, Символ веры далее учит об этом единстве в положительных словах и выражениях, заимствованных из слова Божия. Именно –

После слов: «Света от Света», мы читаем во втором члене о Сыне Божиим: *Бога истинна от Бога истинна*. Слова сии говорят определенно, что Сын Божий есть истинный Бог, в том именно смысле, как Бог Отец есть истинный Бог, или, как читаем в Катехизисе: **«Сила в словах Символа веры: Бога истинна от Бога истинна та, что Сын Божий называется Богом в том же истинном смысле, как Бог Отец»**. Заимствованы они в Символ веры, по указанию Катехизиса, из первого послания Апостола Иоанна Богослова. Апостол говорит, что цель пришествия на землю Единородного Сына Божия была та, чтобы мы познали Бога истинного, т.е. Бога Отца и чтобы пребывали в истинном Сыне Его Иисусе Христе: *знаем также, – пишет святой Апостол, – что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного, и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе*, и потом прибавляет: *Сей (т.е. Сын Его Иисус Христос) есть истинный Бог и жизнь вечная (1Ин. 5:20)*. Выражения: *да познаем Бога истинного и: Сей есть истинный Бог* – и послужили основанием ко внесению в Символ веры слов: «Бога истинна от Бога истинна».

Дальнейшие слова Символа: *рожденна, не сотворенна* – направлены, как учит Катехизис, прямо **против Ария, который нечестиво учил, что Сын Божий сотворен** (о несостоятельности учения Ария см. урок 12).

За словами: «рожденна, не сотворенна» следует выражение: *единосущна Отцу*. **«Иначе это, – как учит Катехизис, – можно сказать так: Сын Божий есть единого и того же Божеского существа с Богом Отцом»**. О единосущии Сына Божия с Отцом есть много мест в Священном Писании. Так, Сам Иисус Христос ясно сказал о Себе и о Боге Отце: *Я и Отец одно (Ин. 10:30)*. Изречение сие приводится и в

Катехизисе. И еще: *все, что имеет Отец, есть Мое* (Ин. 16:15); *все Мое – Твое и Твое – Мое* (Ин. 17:10). В частности, Священное Писание приписывает Сыну Божию те же самые свойства, какие приписывает оно и Богу Отцу; например – вечность (Ин. 1:1; 8:58; 17:5); всеведение (Мф. 11:27; Ин. 10:15); всемогущество (Ин. 5:21; 10:28) и другие. Правда, новозаветное Писание изображает Сына Божия такими чертами, которые показывают в нем существо подчиненное Богу; но во всех этих местах надобно строго различать, в каком именно отношении Сын Божий изображается существом, подчиненным Богу Отцу и не равным Ему. Надобно помнить: а) что и Христос есть не только истинный Бог, но и истинный человек; б) что, как Богочеловек, Он принимал на Себя лицо ходатая человеков, следовательно в том и другом виде Он не мог не быть в зависимости от Отца. При свете этих мыслей, мы удобно поймем истинный смысл тех мест Писания, которые, по-видимому, не согласны с учением о Сыне Божием, как единосущном Отцу. Так, например, Сам Иисус Христос говорит о Себе и о Боге Отце: *Отец Мой более Меня* (Ин. 14:28); но в каком отношении Он называет Отца большим Себя? Не много требуется для того, чтобы уразуметь истинный смысл этих слов. В том же стихе Спаситель говорит ученикам Своим: *вы слышали, что Я сказал вам: иду от вас, и приду к вам*; т.е. в данном случае Иисус Христос говорит о Себе по отношению к Своему человечеству, которое Он благоволил принять на Себя ради нашего спасения и с которым как вознесся на небо, так и опять приидет. А по Своему человечеству Иисус Христос, без сомнения, ниже Бога Отца. Иисус Христос говорит в настоящем месте о Своем человечестве и смерти на кресте: *если бы вы любили Меня, замечает Он; то возрадовались бы, что Я сказал: иду к Отцу, ибо Отец более Меня*. Иначе эти слова можно выразить так: «если бы вы любили Меня, то возрадовались бы, когда Я сказал вам: иду к Отцу; потому что то состояние, которое ожидает меня по самому Моему человечеству у Отца, несравненно лучше, чем теперешнее; теперь Я в унижении, и вот наступает час, когда Я буду вознесен на крест; а там, у Отца, Меня ожидает одна

слава, – Отец Мой более Меня, Он не причастен Моему настоящему уничтожению». В отношении Иисуса Христа объясняют указанное место и Св. Отцы Церкви. Так, Св. Афанасий Великий учит: «когда Он (Иисус Христос) говорит: *Отец Мой*, пославший Меня, *более Мене есть* (Ин. 14:28), называет Отца большим Себя потому, что Сам сделался человеком; но, как Слово Отца, Он равен Ему»¹³¹. Точно также, когда Иисус Христос называет Отца Своего *единым истинным Богом* (Ин. 17:3), и даже *Богом Своим* (Ин. 20:17), то Он опять понимает Себя как только посланного от Него, как Ходатая: *да знают Тебя... и посланного Тобою...; Я еще не восшел к Отцу Моему...*; а кроме сего Бога Отца называет единым истинным Богом в отличие от богов ложных. И вообще места, в которых говорится о подчиненности Сына Божия Богу Отцу, весьма просто объясняются тою миссией, с какою Сын Божий приходил на землю, как Ходатай и Спаситель наш, Иисус Христос затем и приходил на землю, *чтобы послужить*, иначе – чтобы быть в подчинении (Мф. 20:28).

Достойно примечания сказание Св. Афанасия Великого о внесении слов: *единосущна Отцу* в Символ веры. Вот что говорит он об этих знаменательных словах: «Отцы Собора (первого Вселенского) говорили, что должно написать: Сын есть истинная сила и образ Бога Отца, что Слово – подобно Отцу во всем, не отлично от Него, непреложно, всегда нераздельно, и в нем пребывает... Приверженцы же Ариевы, хотя терпели это, не смея противоречить от стыда, потому что уже были обличены; однако же стало заметно, что они друг другу шептали и подавали знаки глазами, будто бы слова: *подобна, всегда, и имя: Сына*, также – *в Нем*, суть опять общие и нам (простым людям) и Сыну. Поэтому Епископы, усмотрев их лицемерие, и сами вынуждены были написать яснее, а именно, что Сын *Единосущен Отцу*, в означение того, что Сын не только подобен, но и не отделен от сущности Отчей, Сын и Отец единосуть, Слово всегда в Отце и Отец – в Слове, как неразлучны сияние и свет» (Твор. Афанас. Велик. Ч. I., стр. 340–341, в русском переводе).

Остается объяснить слова: Имже вся быша. Слова сии направлены опять против нечестивого учения Ария и показывают, что Иисус Христос не был только творческой силой, или орудием, чрез которое сотворен мир, как умствовал Арий, но что, по нераздельности всех трех Лиц Божества, Он принимал участие и в сотворении мира наравне с Богом Отцом и Богом Духом Святым, и, следовательно, есть такой же Творец мира, как и Бог Отец и Бог Дух Святой. В Катехизисе на вопрос: «Что показывают слова Символа веры Имже вся быша»? – дается такой ответ: «То, что Бог Отец все сотворил Сыном Своим, как вечной премудростью Своею и вечным Словом Своим». Т.е., участие Сына в творении мира было столь же деятельное и нераздельное с творчеством Бога Отца, а равно и Бога Духа Святого, как деятельно и нераздельно участие, например, нашего соображения и нашего внутреннего слова с мыслью и желанием нашим в совершении известного дела. В слове Божиим о Сыне Божиим, как о Творце мира, говорится не раз. Например: все произошло через Него, и без Него не начало быть ничто, что произошло (Ин. 1:3). Текст сей приводится и в Катехизисе. Еще: Им создано все, что на небесах и что на земле видимое и невидимое... все Им и для Него создано (Кол. 1:16) и другое. – Св. Василий Великий так рассуждает об участии всех трех Лиц Пресвятой Троицы в сотворении мира: «В творении их (ангелов) представляй первоначальную причину сотворенного – Отца, и причину зиждительную – Сына, и причину совершительную – Духа; так что служебные духи имеют бытие по воле Отца, приводятся же в бытие действием Сына, и совершаются в бытии присутствием Духа... Словом бо Господним небеса утвердишася, и Духом уст Его вся сила их (Пс. 32:6). Слово же не знаменательное видоизменение в воздухе, производимое словесными орудиями, и Дух – не пар уст, исторгаемый дыхательными членами, и Слово, которое в начале у Бога и Бог (Ин. 1:1), и Дух уст Божиих – Дух истины, иже от Отца исходит (Ин. 15:26). Посему представляй Трех, – повелевающего Господа, созидающее Слово и утверждающего Духа¹³². Подобно учит об участии всех трех Лиц Пресвятой Троицы в сотворении мира св.

Григорий Богослов. «Божественная благодать, – говорит он, – не довольствовалась оставаться при созерцании себя самой; а надлежало, чтобы благо разливалось, шло более и далее... Потому Бог прежде всего помыслил об ангельских и небесных силах. И мысль стала делом, которое исполнено Сыном и совершено Духом»¹³³.

Урок 21-й

Третий член Символа веры: Отношение сего члена к предыдущему; учение о сошествии с небес Сына Божия; цель этого сошествия – спасение людей, и его всеобщее значение для всех человеков, или – всеобщность искупления; от чего именно спасти человеков пришел на землю Сын Божий; учение о грехе, его первом источнике – в личности дьявола, и история перехода греха от дьявола к людям

Третий член Символа веры читается так: (*«Верую во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия) Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшего с небес, и воплотившегося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшася»*). В предыдущем члене Символа веры о Второй Ипостаси Святой Троицы было раскрыто учение главным образом о Божестве Иисуса Христа. Но, начиная с третьего члена и до седьмого включительно, излагается учение по преимуществу о человечестве Иисуса Христа, сначала в его уничиженном состоянии, а потом в состоянии прославления. Именно – в третьем члене Символа веры говорится, что едиnorodный Сын Божий сшел с небес для нас человеков и для нашего спасения, воплотился от Духа Святого и Марии Девы и сделался совершенным человеком, не переставая быть Богом.

"Как Сын Божий сшел с небес, когда Он, как Бог, вездесущ?" – вот первый вопрос, который рождается при чтении третьего члена Символа веры и который первым стоит в Катехизисе, в учении о *Сшедшем с небес*.

Выражение: «сшедшего с небес» надо понимать в том смысле, что едиnorodный Сын Божий, движимый безграничной к нам любовью, оставил славу, которую Он имел у Бога Отца Своего прежде основания мира (Ин. 17:24), уничижил Себя, принявши на Себя образ раба, и явился на земле, не оставляя недр Отца Своего. Он, – говорит Апостол – *будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам, и по виду ставь*

как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной (Фил. 2:6–8). С другой стороны, – как объясняет Катехизис, – выражение: «сшел с небес» указывает на то, что Сын Божий прежде на земле был невидим, а потом явился во плоти. **«Справедливо, – говорит Катехизис, – что Сын Божий вездесущ и потому Он всегда на небе, и всегда на земле: но на земле прежде был Он невидим. а потом явился во плоти: в сем смысле сказано, что Он сшел с небес».** Т. е., принявши плоть, Сын Божий открыл людям и Свои Божественные совершенства, неразлучно пребывая с Богом Отцом. О таком сошествии Своем с небес говорит Сам Иисус Христос в Своей беседе с Никодимом. **«Вот слова Самого Иисуса Христа.** – отвечает Катехизис на вопрос относительно учения Священного Писания о сошествии с небес Сына Божия: *никтоже взыде на небо, токмо сшедый с небесе Сын человеческий, сый на небеси*». На современном языке: *никто не восходил на небо, как только сшедый с небес Сын человеческий, сущий на небесех* (Ин. 3:13).

"Для чего Сын Божий сшел с небес?"

Цель сошествия с небес Сына Божия ясно указана, – учит далее Катехизис, – в самом Символе: *«нас ради человек и нашего ради спасения»*. Если, как мы видели в одном из предыдущих, уроков¹³⁴, примирение человека с Богом нужно было для Самого Бога, то тем более оно необходимо было для человека. Преступление первых людей было величайшим грехом, так как это было оскорбление Бога, Существа высочайшего, беспредельного. Каждое преступление получает свой вес, свое значение, свою тяжесть, сколько от своего свойства (сущности), столько же, с другой стороны, от того обстоятельства, относительно кого оно совершено. Нанести оскорбление низшему, равному и высшему себя лицу – это три различных преступления: тяжесть и ответственность за них тем больше, чем выше то лицо, которому нанесено оскорбление. Но грех первых людей оскорбил Бога, Существо беспредельное; он составляет, поэтому, беспредельное преступление. А отсюда беспредельна и ответственность за преступление. Можно же себе представить, как тяжело было

положение человека, состоящего под такой ответственностью! Ему оставалось вечно погибать под тяжестью гнева Божия! Кроме того, оскорбивши бесконечно Бога – Творца своего, человек заразил грехом все свое существо, созданное добрым; помрачил свой разум, извратил волю, исказил образ Божий; ибо, удалившись от источника жизни – Бога, человек естественно должен был расстроить свою природу. Но что за жизнь с расстроенной природой? Наконец, расстроивши свою собственную природу, человек, как царь видимого мира, произвел через грех гибельные последствия и в окружающем его мире: *вся тварь*, – говорит Апостол, – *покорялась суете не добровольно, но по воле покорившего ее* (т.е. человека, Рим. 8:20). Таким образом, состояние человека согрешившего в высшей степени должно быть бедственным. И сколько бы он ни старался выйти из этого горького состояния, сам собою никогда не может спастись. Невозможность сия состоит именно в том, что человек грешник – а) не может собственными силами удовлетворить правде Божией за грехи свои; б) не может собственными силами исправить себя, потому что не имеет в самом себе источника света, силы и жизни, которых лишился через грех и которые находятся только в Боге; равно – в) не может загладить все пагубные следствия, произведенные грехом, как в самом человеке, так и в окружающей его природе¹³⁵. Человеку – грешнику оставалось или, как мы сказали, вечно погибать под тяжестью гнева Божия, или Самому Богу открыть особенное, чрезвычайное, чудесное средство к устроению спасения человека. И вот – опять – соединение Божества и человечества в лице Иисуса Христа, или сошествие Сына Божия с небес и Его воплощение, и избрано Богом как такое средство, которое и удовлетворило правде Божией за грех людей и внесло в природу человека новый свет, силу и жизнь, и – наконец – уничтожило все те последствия, которые произошли от греха. Единородный Сын Божий, как беспредельный по природе, принес Божественному правосудно жертву, равную беспредельности преступления чело-веческого; Он, как *образ невидимого Бога* и как *Свет Отчий*, явившись на земле телесно, наставил людей на всякую истину и дал им

истинный путь жизни, и Он, как Царь самых веков, возглавил Собою, по Апостолу, *всяческая*, т.е. соединил под Своею Главою все небесное и земное, все бывшее и имеющее быть, как части одного нераздельного целого (Еф. 1:10). А человечеству остается только усваивать себе заслуги Христа – Спасителя чрез веру в Него и в беспредельной благодарности славить своего Избавителя от той конечной гибели, которая неизбежно предстояла ему (человечеству).

Определение Божие о спасении людей чрез веру во Христа относится ко всем людям. Эту истину выражают слова Символа: *нас ради человек*. "**Сие сказано**, – замечается в Катехизисе о приведенных словах, – **в той силе, что Он (Сын Божий) пришел на землю не для одного какого-либо народа, и не для некоторых людей, но для всех нас человеков вообще**». В слове Божиим всеобщность искупления человеческого рода объясняется со всею подробностью. Так св. Ап. Павел, заповедуя молиться за всех, за царей и за всех властей – тогда еще языческих, в побуждение к сему говорит: *ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины. Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех* (1Тим. 2:3–6). В другом месте тот же Апостол пишет: *Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего* (2Кор. 5:15). Сам Господь с клятвою уверяет, что Он не хочет гибели ни одному грешнику: *живу Аз, глаголет Адонаи Господь (чрез Пророка Иезекииля), не хочу смерти грешника, но еже обратится нечестивому от пути своего и живу быти ему* (Иез. 33:11; 2Петр. 3:9; Евр. 6:16–17). Почему так? Потому что люди обыкновенно любят свое, свои мысли, свои даже предрассудки, отчего у них бывает лицепрятие. Но любовь Божия, по учению Писания, одинакова ко всем людям: *Бог нелицеприятен* (Деян. 10:34); Он в той же мере желает спасения как Иудею, так и язычнику (Рим. 3:29–30; 10:12); по бесконечной благодати Своей старается привести в раскаяние самого жестокого грешника (Рим. 2:4–5); не делает

различия людям ни по каким земным преимуществам пред Богом *нет ни Эллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос* (Кол. 3:11).

"От чего именно спасти человеков пришел на землю Сын Божий?".

"От греха, проклятия и смерти», – отвечает нам Катехизис, – Так как грех, проклятие и смерть низвели на землю Самого Сына Божия, то не лишне поглубже размыслить о сем, чтобы тем самым воспитать в себе должное благоговение к Великому делу нашего искупления. В настоящем уроке мы изложим учение о первом из означенных печальных явлений, т.е. о грехе; дадим понятие о нем, скажем о его первоначальном источнике – диаволе и изложим историю перехода греха от диавола к людям.

Под именем **греха** разумеется, – как говорит Катехизис, – **«преступление закона»** (как откровенного, так и естественного); причем приводятся слова св. Ап. Иоанна Богослова: *грех есть беззаконие* (1Ин.3:4). Некоторые, например Кальвинисты (последователи Кальвина, современника Лютера), явление греха представляют делом необходимости и даже говорят, что он предуставлен Самим Богом. Но очевидно, смотря таким образом на грех, мы отняли бы у него нравственное значение и сняли бы с человека нравственную ответственность; а снявши с себя ответственность, мы не желали бы, как теперь желаем, спасения себе. Желать спасения значит прежде всего сознать себя погибающим по своей собственной вине, в то же время немощным; без этого сознания самый величайший из грехов, каково, например, убийство, никогда не произведет желания избавления от него, а напротив закоренелый убийца, как показывает опыт, желает лишь одного повторения своего греха. Таким образом, воззрение Кальвинистов и им подобных на грех противоречит самому себе. Другое дело сказать, что грех был *предвиден* Богом, но не предуставлен: одно и то же лицо, тем более Бог, не может в одно и то же время созидать и разрушать, узаконить и вместе желать нарушения своего закона, – это было

бы поведением, несвойственным не только Богу, высочайшему нравственному Существу, но и всякой мало-мальски разумной личности. На грех, как на явление совершенно *противоположное* намерению Божию и *отнюдь не согласное* с Его святой волей, указывает самое наименование его *беззаконием*: понятие закона предполагает, как нам уже известно, существование известной личной воли, установившей его; без мысли, без воли, давшей закон, не мыслим и самый закон; а отсюда, где беззаконие, там, очевидно, нарушается *воля*, давшая закон, там, следовательно, *неповиновение*. Но кто же неповиновение назовет делом святым? Итак, грех не от Бога и он, затем, не есть *предустановленное условие*, необходимое для откровения большей славы Божией в человеке, как рассуждают те же Кальвинисты: грех человека только *обращен* Богом для открытия еще большей славы Божией и нас и для проявления высочайшей любви Божией к человеческому роду. – Но, если Бог, как Сам не может грешить, так и людям не желал греха: то **«каким образом грех явился в человеках. сотворенных по образу Божию?»**.

Грехопадение человека, после тех совершенств, которыми он был наделен от Бога –Творца своего, было бы для нас необъяснимо, если бы мы не знали о сем из слова Божия. Правда, вышедши из рук Творца своего совершенным, человек был совершен только в том смысле. что он получил все *силы и средства* для исполнения своего назначения, –он был только в состоянии *невинности*, а состояние невинности не то же, что состояние *праведности*, – для достижения сей последней, или, что то же, для достижения совершенства в смысле самого *исполнения* своего назначения, человек, как существо разумно –свободное, должен был, при помощи Божией, потрудиться сам, – причем, как существо с разумом и свободой ограниченными, не исключал возможности уклонения и на сторону зла¹³⁶; но тем не менее у невинного человека было несравненно более средств и склонностей к добру, нежели ко злу. Для доказательства этого стоит припомнить только одно, что с первыми человеками в раю постоянно беседовал Сам Господь, наставлял их истине

и добру: если добрая беседа человеческая предохраняет нас от зла, и от зла уже прирожденного нам; то тем более беседа Божия сильна была воспитывать в одном только добре. А с другой стороны, вникая в характер и теперешней нашей нравственной жизни, мы не можем не видеть, что грех есть что-то не сродное нам, – мы чувствуем в себе постоянную борьбу с ним, и если мы подчиняемся живущему в нас злу, то это подчинение, во всяком случае, ненавистно нам. Ясный знак, что человек и теперь, если не более, то и не менее склонен к добру, чем ко злу. Итак, – как же то, к чему в человеке нет особенной склонности, или – правильнее – с чем он постоянно борется во всю свою жизнь, т.е. грех, сделалось как бы его природою, и он никак не может от сего избавиться? Каким образом мы могли согрешить¹³⁷?

Кто делает грех, – учит Св. Иоанн Богослов, – тот от диавола, потому что сначала диавол согрешил; для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола (1Ин. 3:8): вот где источник греха человеческого, и вот, между прочим, почему Сын Божий благоволил придти на землю для спасения человека. Это учение Св. Иоанна Богослова приводится и в Катехизисе, в ответе на вопрос: «Откуда грех в человеках?» Грех, действительно, есть условие, или, правильнее, причина, побудившая Самого Сына Божия низойти на землю; но условие или причина – не предуставленная Богом, а явившаяся по влиянию духа злобы, и, как такие, они подвигают Сына Божия на милость к человеку не потому, что это необходимо по самому свойству бытия человеческого, т.е. что только таким образом, именно чрез грех и искупление, человечество могло достигнуть бытия блаженнейшего, а потому, что человечество было *вовлечено* в грех *силой внешней*, т.е. вопреки его природному свойству и *собственному* намерению. Само по себе, по устройству своего собственного бытия, человечество не имело в себе греха и не совершило бы его: оно уступило в себе место этому греху только тогда, когда он, так сказать, навязался ему извне, от диавола. Понятно, что такой грех есть второстепенный, и человек, подпавший такому греху, очевидно, еще имеет в себе способность воспользоваться милостью

Божией, и вот эта милость и подается ему в искуплении. Тогда как сам диавол, как *первый* виновник греха, уже по этому самому не имеет способности воспользоваться никакой милостью Божией, и потому-то для него нет и искупления. Откровенное учение о грехе человека выясняет, таким образом, нам и характер искупления, совершённого Сыном Божиим. – Теперь: **«как именно грех перешел от диавола к человекам?»**

Самая история грехопадения человека, или, что то же, история того, как грех перешел от диавола к людям, общеизвестна. Для упражнения свободной воли человека в повиновении воле Божьей **»Бог, – учит Катехизис, – заповедал Адаму в раю, чтобы он не вкушал плодов древа познания добра и зла«**. Заповедь эта не требовала от человека никакого особенного подвига нравственного; но, чтобы показать всю важность и обязательность её, как первоначального урока послушания, Бог присоединил к сей заповеди угрозу, что **»как скоро человек вкусит от запрещенных плодов, то смертью умрет«**, т.е., что ослушание воле Божией поведет за собой **»отделение человека от Бога и благодати Его, и отчуждение от жизни Божией«**. Но, как ни ясна была сия угроза, свобода первых людей не устояла пред искушением, которому подверг их диавол. Пользуясь первобытной неопытностью первых людей и рассчитав на их простосердечное доверие, диавол своими лукавыми убеждениями склонил Еву, а Ева склонила Адама нарушить данную им Господом заповедь, и грех совершился.

Вкусивши от запрещенного плода, человек **»самим опытом познал** (слова Катехизиса), **какое добро заключается в послушании воле Божией, и какое зло в противлении оной, почему наименование древа, чрез которое совершился сей печальный опыт, *древом познания добра и зла*, вполне приличествует своему предмету«**. Но здесь могут возразить: если вкушение от запрещенного плода научило человека *опытному познанию* и различению добра от зла, то не есть ли такое познание существенное благо для человека, которому (познанию) мы должны радоваться, а не сетовать из-за произошедшего грехопадения человека? Не остался ли бы

человек без факта грехопадения вечным дитятею, с характером только невинности, но не мудрости и опытности духовной? Подобные мысли можно встретить, между прочим, у так называемых рационалистов, которые смотрят на факт падения человека как на необходимое условие его самоусовершенствования и вообще как на важный шаг вперед, а не назад, и таким учением своим немало смущают неопытных в вере. Для устранения показанных возражений следует иметь в виду то, что они проистекают из смешивания зла с противоположностями вообще, которые действительно имеют значение в деле нашего самоусовершенствования и постепенного развития, так как никакое развитие не может совершаться без существования противоположностей. Между тем зло и противоположность вообще – вещи различные: противоположности могут быть мыслимы и без зла; так, например, можно представить себе существование противоположных мнений, которые высказываются людьми святыми без примеси злобы и ожесточения, а в духе миролюбия и с желанием одного лишь выяснения дела, – и никто не станет утверждать, что такое выяснение дела с успехом может быть достигнуто только тогда, когда высказывающие свои мнения люди горячатся, друг друга бранят, друг над другом насмеются и прочее тому подобное. Взаимная горячка, брань и насмешки имеют своим последствием всегда лишь то, что спорившие расходятся не придя ни к какому обоюдному соглашению, а только усиливши свою междоусобную распрю. Зло всегда есть зло, т.е. расстройство, а не созидание какое-либо, и потому оно не способствует развитию, а задерживает его. Это – фальшивая нота, которая никогда не разрешается в гармонию. А следовательно, человек мог и должен был восходить от совершенства к совершенству, нисколько не нуждаясь в опытном исследовании зла. Разумное понятие о зле, как и о беззаконии, он, без сомнения, мог иметь и не согрешая, – и тем более полное и ясное, чем глубже и обширнее приобретал бы сведения о мире Божиим; но опытное знакомство со злом ему также не было нужно для его усовершенствования, как здоровому человеку вовсе не нужно

делаться больным для того, чтобы лучше развивались его телесные способности и силы.

Далее в Катехизисе, в учении о грехопадении человека, предлагается вопрос: **»как могли Адам и Ева послушаться диавола вопреки воле Божией?"**

Возможность такого преступления воле Божией человеком объясняется тем же, от чего в мире произошло вообще зло, т.е. свободной волей, которой, вместе с другими разумными существами – миром ангельским, наделен и человек. **«Бог, – отвечает нам Катехизис, – по благодати Своей, при сотворении человека, дал ему волю, естественно расположенную любить Бога, но притом свободную, а человек употребил во зло сию свободу».** Некоторые, не довольствуясь таким ответом, спрашивают еще: к чему такая свобода, которая может вести ко злу и несчастью? Но все подобные вопросы ниже всякого внимания; они похожи на то, как если бы кто вздумал спросить: почему у человека два, а не три или шесть глаз? Или – почему люди говорят, а животные мычат и т. д.? Коль скоро нам дана свобода, то она и должна быть свободною: существо её в том и состоит, что она хочет, чего хочет, и решается, на что хочет; лишать ее этого свойства – значит уничтожать ее и существо свободное превращать в дерево или камень, словом в такие предметы, которые живут и действуют по закону необходимости, смотря по тому, куда направит их чужая сила. Но кто же из нас пожелает быть на месте дерева или камня?

Последний вопрос в истории грехопадения человека касается учения об образе падения первых людей, а именно: **«как диавол прельстил Адама и Еву?»** Православная Церковь всегда признавала и признаёт истории грехопадения человека в буквальном смысле. **«Ева, – учит православный Катехизис, – увидела в Раю змия, который уверял её, что если человеки вкусят плодов древа познания добра и зла, то будут знать добро и зло и будут как боги. Ева прельстилась сим обещанием и красотою плодов, и вкусила; Адам вкусил по её примеру».** Некоторым такой буквальный смысл истории грехопадения первых людей казался

слишком простым, и потому они толковали ее в аллегорическом смысле; например, под змием разумели не естественного змея, как одного из полевых животных, а внутреннее искушение ко греху. – Но против какого бы то ни было аллегорического или символического толкования Моисеева повествования о грехопадении первых людей говорит как самое это повествование, в котором о грехопадении человека рассказывается в таком же историческом тоне, в каком повествуется о самом сотворении человека, – так и всё вообще священное Писание, в котором везде, где упоминается о падении человека, история этого события понимается буквально. Правда для нас непонятно, каким, например, образом змей, у которого нет естественных органов для того, чтобы произносить членораздельные человеческие слова, мог между тем говорить с первой женой Евой; но для нас непонятно также, как могла говорить человеческим языком ослица, а между тем она говорила (Чис. 22:28–30). Если последняя говорила потому, что Сам *Господь отверз ея уста*, то и первый мог говорить, конечно, не сам по себе, а потому, что чрез него действовала высшая сила, хотя и злая¹³⁸. Как бы то ни было, только буквальный смысл Моисеева повествования о грехопадении первых людей несомненен до того, что за действительность его говорят даже языческие предания¹³⁹. Рай, древо жизни, запрещенный плод, змий – искушитель, жена – первая виновница несчастий человека, – все это есть в преданиях языческих народов, и все это ясно указывает на единство первоначального предания. Местоположение рая различные народы согласно указывают по направлению к средней части Западной Азии, т.е. к той именно стране, где нужно искать и библейского Эдема. Представления о драконах, стерегущих рай с его чудными сокровищами жизни, напоминают о херувиме с пламенным мечем, поставленным у сада Эдемского по изгнании из него первых людей для охранения пути к древу жизни. В отношении к искушению жены змием, замечательно, между прочим, одно изображение, найденное у мексиканцев: жена разговаривает со змием, а за нею – два сына её, из которых один, видимо, замышляет убить другого. Ясно,

что здесь изображаются: змий, Ева, Каин и Авель, о которых повествуется в Библии и очевиден смысл этого изображения, именно – что плод собеседования жены со змием скоро созреет; следствие внимания её к речам искушителя у нее за плечами. Неуважение к женщине и порабощение её в домашнем и общественном быту у языческих народов имеет корень свой едва ли также не в общем предании о вине нашей прародительницы.

Урок 22-й

Третий член Символа веры (продолжение): Следствия греха Адамова: проклятие и смерть: понятие о проклятии и смерти, как телесной, так и духовной: учение о первородном грехе

Грех первых людей был падением в собственном смысле сего слова, т.е. переходом из нормального в ненормальное состояние. Мы видели, что человек создан был Богом с тем назначением, чтобы он познавал Бога, любил и прославлял Его, и чрез то вечно блаженствовал¹⁴⁰. Между тем первые люди поступили иначе: вместо того, чтобы познавать Бога, они, послушавшись, искушителя, восхотели узнать, что такое добро и что такое зло и чрез это думали сделаться сами как боги и вместо того, чтобы любить и прославлять Бога, они решились предпочесть Ему сладость своих чувств и похотей плотских: *и показалось жене, – говорит Бытописатель, – что древо хорошо в пищу, что оно приятно для очей, и вожаделенно потому, что даёт знание (Быт. 3:6, 3:5).* Ясно, что во грехе первых людей обнаружилось превратное направление: гордость и чувственное удовольствие заменили у них любовь и совершенную преданность к Богу, – они *отпали* от Бога. Отсюда сами собою произошли и пагубные следствия сего отпадения, именно: вместо блаженства уделом человека сделались *проклятие и смерть*.

"Что такое "проклятие" и какая "смерть" произошли от греха Адамова?"

Под именем **проклятия**, по учению Катехизиса, разумеется **«Осуждение греха праведным судом Божиим и от греха происшедшее на земле зло, в наказание человекам. Бог сказал Адаму: проклята земля в делах твоих (Быт. 3:17)»**. Осуждение греха судом Божиим нельзя понимать как какое-нибудь мщение за непокорность первых людей, или – что Бог поражал согрешивших людей сколько хотел по неограниченному произволу. Нет, наказание заключалось уже в

самом преступлении, как прямое следствие его; а правосудие Божие, которое есть вместе любовь, больше охраняло преступных от опасности конечной гибели, чем налагало на них свою карающую руку. В самом деле, вникая в то состояние, в каком оказались согрешившие тотчас же после преступления своего, нельзя не видеть, в какой тесной связи находится грех и его наказание. Вслед за преступлением своим прародители наши, говорит Бытописатель, почувствовали непосредственно стыд и страх. Никто не говорил им, что для них нужна одежда, но они сами увидели потребность её для себя *и отверзошася очи обоим, и разумеша, яко нази беша и сшиста листвие смоковое, и сотвориша себе препоясания* (Быт. 3:7). Так неправильное движение чувств обличило само себя! Далее, когда согрешившие услышали глас Бога, ходящего в раю, то поспешили скрыться от лица Божия. Бог, еще не обличает их преступления; Он по-прежнему вызывает Адама на беседу с Собою: *Адаме, где ты?* Но этот, полный отеческой любви голос вызывает в Адаме один страх: *я услышал,* отвечает Адам, *что Ты ходишь в раю, и испугался; я наг, и потому скрылся* (Быт. 3:10). Господь Бог хочет успокоить согрешивших; Он, со Своей стороны, желает не наказания за грех, а раскаяния во грехе. Чтобы расположить человека к сему раскаянию, Бог, точно как не знающий о совершившемся грехе, продолжает спрашивать его: *кто же сказал тебе, что ты наг? уж не вкусил ты плодов с дерева, от которого Я запретил тебе вкушать* (Быт. 3:11)? Но Адам, вместо того, чтобы сознаться и умолять о прощении, стал оправдываться, и некоторым образом возносить жалобу на Самого Творца. Жена, отвечал он, *которую Ты же мне дал, – она принесла мне плодов с дерева и я ел.* Бог обратился к жене и сказал: *ты что это сделала?* И жена сослалась на змия: *змей обольстил меня, и я ела* (Быт. 3:12–13). Таким образом не Бог, а сам грех присудил себе наказание; Богу оставалось только, так сказать, подтвердить это наказание, и Он изрек Адаму: *за то, что ты послушал слов жены своей и ел от дерева, с которого Я запретил тебе вкушать, проклята земля из-за тебя!* Ничтожные самооправдания изобличили в виновных недостаток

правоты, искренности, чистосердечия и начало лицемерия, лжи и обмана; нарушение заповеди Божией пагубно отразилось на всех силах человека и внесло повреждение во все существо его. Очевидно, не годился такой человек для райской жизни: нужно было – или человека свести с земли, или землю лишить тех совершенств, которые она имела вначале. И вот Господь проклинает из-за человека самую землю: *терн и волчец она будет произращать тебе; и (в скудости) ты принужден будешь питаться полевою травою* (Быт. 3:17). А сообразно с учением новозаветного Писания, надобно еще дальше простирать силу проклятия Божия на землю: *вся тварь, учит Апостол, совокупно стенает и мучится донныне* (Рим. 8:22).

Мы не можем определить ни свойства, ни степени изменения природы с падением человека, потому что, – как говорит покойный Филарет, Митр. Московский, – мы не видали земли в состоянии её первобытного благосостояния¹⁴¹; но для нас довольно знания того, что проклятие как самого человека, так и всей земли находится в тесной связи с грехом и было правдою Божией не столько карающей, сколько милующей, – что внешнее благополучие при внутреннем расстройстве человека повело бы сего последнего только к большим и большим злоупотреблениям.

Такою же правдою Божией, не столько карающей, сколько милующей, была и сама смерть человека – это второе следствие греха (мы разумеем смерть телесную). Продолжая изрекать наказание Адаму за его грех, Господь Бог сказал ему: в поте лица твоего (начнешь добывать себе, и в изнурении сил твоих) будешь есть хлеб, пока не возвратишься в землю, потому что ты из неё взят. Ты персть, и в персть возвратишься (Быт. 3:19). Слова сии означают, что после греха человека самая пища его, вместе с поддержкой его жизни, будет постепенно уносить его силы и приближать его телесный организм к совершенному разрушению. Почему? Потому что теперь человек стал в неправильное отношение ко всему окружающему его миру и все стихии стали враждовать против него. Теперь сделалось не только возможным, но и неизбежным вредное влияние на него и теплоты, и холода, и

воды, и воздуха, и света, и тьмы, словом – всего: неправильное отношение другого следствия и иметь не может. А отсюда сама собою должна была в конце концов произойти смерть, т.е. разрушение, так как неровная, упорная и непрестанная борьба всегда ведет к разрушению слабейшего¹⁴². И наказание такое, говорим, было не столько карающей правдой Божией, сколько милующей. Если бы люди оставались бессмертными и после греха, то очевидно они должны были бы вечно страдать под игом восставшей против них всей природы и притом страдать все сильнее и сильнее, так как они все более и более увеличивали бы в себе грех. Св. Иоанн Златоуст учит: «Так как человек преступлением заповеди обнаружил великую неводержанность и сделался смертным: то, чтобы он не смел более прикасаться к дереву жизни, постоянно поддерживающему жизнь, лучше ему быть изгнанным отсюда. Значит изгнание из рая есть дело больше попечительности Божией о человеке, нежели гнева¹⁴³.

Кроме телесной смерти от греха Адамова, произошла еще смерть духовная. Эта второго рода смерть уже не может ни в каком отношении назваться благом для человека. Она состоит в том, что душа лишается благодати Божией, которая оживляла ее высшей духовною жизнью, подобно тому, как ленивый и изгнанный из училища ученик лишается руководственной помощи школы, которая развивает ум учащихся и обогащает их душу полезными знаниями. Лишаясь благодати Божией, душа не разрушается, как тело, которое, когда умирает, теряет чувство и разрушается, – и не уничтожается, как не перестает быть удаленный из школы ученик, – а остается всецело существующей, только в состоянии мрака, скорби и страдания. Ничто духовное, божественное ее не интересует, она в своем не переставшем бытии как бы ходит в потемках, чистые радости людей благочестивых доставляют ей лишь скуку, блаженство – страдания. **»Какая смерть произошла от греха Адамова?»** – встречаете вы вопрос в Катехизисе и получаете ответ: **»Двоякая: телесная, когда тело лишается души, которая оживляла его, и духовная, когда душа лишается благодати Божией, которая оживляла ее**

высшей духовной жизнью». За сим следует вопрос: »Неужели и душа может умереть как и тело? – Ответ: "Может умереть, но не так, как тело. Тело, когда умирает, теряет чувство и разрушается; а душа, когда умирает грехом лишается духовного света, радости и блаженства, но не разрушается и не уничтожается, а остается в состоянии мрака, скорби и страдания». Из такого свойства смерти духовной вполне понятно величайшее зло её, и если чего, то только этой смерти мы должны страшиться и всеми мерами стараться избегать её, после того, как нам даны все средства к сему в живой вере в Спасителя нашего Иисуса Христа. *Не войдёт в него (в святой город Иерусалим новый, т.е. в вечное, блаженное, небесное царство) ничто нечистое, и никто преданный мерзости и лжи, а только те, которые написаны у Агнца в книге жизни, –* говорит тайнозритель Иоанн Богослов (Откр. 21:27).

Не войдет ничто нечистое... Слова эти и подобные им места Писания переводят нашу мысль к следующему вопросу настоящего нашего урока, к учению о «первородном грехе». Доселе мы хорошо видели, что произошло от греха Адамова, именно – проклятие и смерть, и находим вместе с тем, что это проклятие и смерть тяготеют над всем человеческим родом, – все имеют нужду в очистительной крови Агнца, Спрашивается: как это проклятие и смерть перешли на весь род человеческий? За что *мы с вами* подвергаемся тому и другому, когда мы не были в раю и не преступали там никакой заповеди? Отколе во всех людях та нечистота, которая, не будучи смыта кровью Агнца – Христа, не пустит никого в небесный Иерусалим? Все эти вопросы имеют свое глубокое объяснение в учении о первородном грехе.

"Не одни первые человеки умерли, но и все умирают, потому что все родились от Адама, зараженного грехом, и сами грешат», – учит нас Катехизис. »Как от зараженного источника, – поясняет он, – естественно течет зараженный поток: так от родоначальника, зараженного грехом, и потому смертного, естественно, происходит зараженное грехом и потому смертное потомство".

В слове Божиим нет названия *грех первородный*; но тем не менее наследственная порча нашей природы, как духовной, так и телесной, прямо именуется в нем *грехом*, т.е. как нечто такое, что вменяется в вину тому, кто его имеет. *Одним человеком*, говорит Апостол, слова которого приведены в Катехизисе, – *грех вошел в мир и грехом смерть и, таким образом, смерть перешла во всех человеков, потому что в нем* (в первом человеке) *все согрешили* (Рим. 5:12); еще мы все по природе были чадами гнева (Еф. 2:3). Таким образом, мы подлежим вместе с Адамом проклятию и смерти потому, что мы по учению Писания фактически согрешили в нем: мы наследовали от Адама не только греховное состояние, переходящее к нам от него в силу рождения, но и самый факт падения его есть в то же время факт и нашего падения, хотя мы и не жили вместе с Адамом в раю. По-видимому, трудно согласиться с этим или по крайней мере понять такое вменение нам в вину греха нашего прародителя, но слово Божие не оставляет нам без объяснения и этого трудного для решения вопроса. Самое полное объяснение сего дает нам св. Апостол Павел. Во-первых тем уже, что мы все, согласно с его учением, по природе чада гнева, объясняется основание вменения греха Адамова всем потомкам его. Когда говорит Апостол, что мы все по природе чада гнева, то, конечно, этим он показывает то, что в чистой Богосозданной природе человеческой произведено отступление от порядка Божия, –явилось расстройство в деле Божиим; а отступление от порядка Божия, расстройство в Его деле, по самому свойству своему, не может быть предметом благоволения Божия, а должно быть, по требованию правды Божией, предметом гнева Божия. Следосательно, по сему учению Апостола, первым основанием вменения греха Адамова потомкам Адамовым в вину служит то, что, по нарушении Адамом заповеди Божией, явился грех со своими следствиями не в личной только жизни Адама, но в жизни природы человеческой, в жизни человечества, сосредоточенного в Адаме, подобно тому, как, по учению Катехизиса, порча в источнике сообщается и его потоку. Отсюда-то объясняется владычество смерти даже

над младенцами. Конечно, такая наследственная порча потомков Адамовых может быть названа пока только болезненным состоянием потомков, а еще не грехом в собственном смысле сего слова, который, по понятию самого Откровения, есть *свободное* нарушение закона (1Ин. 3:4); тем не менее и такое состояние, как состояние расстроенного дела Божия, не может быть состоянием приятным Богу. Но у св. Апостола есть еще другое, более положительное объяснение вменения нам греха Адамова. В послании к Римлянам он означенную наследственную порчу природы нашей представляет живым началом греховных действий, которое, с первой минуты обнаружения в человеке жизни, производит в нем противозаконные движения. *Я плотян*, говорит он, *продан греху. Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. А потому, продолжает, уже не я делаю то, но живущий во мне грех* (Рим. 7:14–17). Еще: *в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих* (Рим. 7:23). Отсюда, если, по наставлению Апостола, вследствие наследственной порчи, с самого начала развития в нас жизни начинаются отступления от закона Божия и в помыслах, и в ощущениях, и в желаниях наших, что нам подтверждает наблюдение над детьми, то понятно, что наследственная порча человеков уже не есть только болезнь, но *действие* жизни человеческой, как и действительно, какого-либо бездейственного состояния нельзя соединить с понятием о жизни, чьей бы то ни было. И так как жизнь человеческая отлична от жизни низших тварей Божиих высоким преимуществом свободы, которой не уничтожила и привзошедшая в неё порча и которая раскрывается вместе с раскрытием жизни: то это показывает, что наследственный грех господствует в нас не независимо от нашей свободы, и следовательно, он может вменяться нам как грех, в собственном смысле понимаемый. Правда, и этот живой грех не есть самый факт падения Адама; но – коль скоро падение Адама должно вменяться в своих следствиях, то должно вменяться и в своей причине, т.е. в самом акте

падения, по тесной органической связи следствия и причины. Таким образом, основанием вменения греха Адамова потомкам Адамовым в вину служат – с одной стороны –беспредельная правда Божия, преследующая порчу творения Божия, а с другой – свобода жизни человеческой, раскрывающаяся в нас вместе с развитием этой жизни, в силу которой (свободы) всякий греховный наш поступок является именно *нашим*, и, по тесной связи своей с грехом прародительским, делает *нашим* же и сей последний. «Все человеки, – говорит учение Катехизиса – родились от Адама, зараженного грехом, и сами грешат». Это точь-в-точь, как мы теперь усвоаем себе заслуги Христа – Спасителя: сами мы не страдали на кресте, но – когда наша свобода направляет нашу деятельность по Христе, когда мы веруем во Христа и поступаем по святому учению Его, – тогда дело, совершенное Христом, становится и нашим личным делом. Апостол так именно и учит: *Как преступлением одного, – говорит он, – всем человекам осуждение, так правдою одною всем человекам оправдание к жизни. Ибо как непослушанием одного человека сделались многие грешными: так и послушанием одного сделаются праведными многие* (Рим. 5:18–19). Какая глубокая истина!

Вот почему каждый из нас, несмотря на очевидное бессилие свое избежать некоторых грехов, – несмотря на то, что многие из них совершаются нами явно вопреки нашей воле, – всегда сознает свою виновность в них, если только совесть наша не усыплена. Разум человека может иногда недоумевать, но совесть наша, как непогрешимая свидетельница истины, необманно говорит, что *всякий* грех есть вина перед Богом и подлежит осуждению Божию. И к каким бы безотрадным мыслям и чувствам приходил человек, видя себя в таком глубоком растлении, если бы не указывалось ему средства освободиться от подавляющей его тяжести греха и осуждения! Родиться на свет, и – для того только, чтобы волею или неволею быть рабом греха, и терпеть неразрывный с ним бедствия; сознать высоту нравственного назначения человека, святость нравственных законов, величие праведности, и – чувствовать все бессилие свое жить сообразно

с таким высоким назначением; ощущать неотразимую потребность истинного счастья, и – видеть в себе залог одних страданий и смерти, пред собою господство беззакония и неисправимые беспорядки, над собою суд Божий: – такое положение было бы до того безотраднo, что невольно вызывало бы из глубины души нашей горькое сетование: зачем я родился? Для чего мне дана жизнь разумная? Лучше бы совсем не родиться или быть существом без разума, без свободы, без стремлений к добру и счастью, чем жить такой жизнью! Но – вера указывает нам самый надежный и отрадный исход из бездн ы скорбей наших. Премилосердный Бог первому же согрешившему человеку показал сей исход, давши ему надежду на спасение. – Какая это была надежда, в чем она состояла и как осуществилась, – об этом у нас будет речь в последующих уроках.

Урок 23-й

Третий член Символа веры (продолжение): Надежда согрешившего человека на спасение; обетование Божие о Спасителе; польза сего обещания для людей, живших до Христа; неоднократное повторение обетований Божиих о Спасителе; причина не скорого пришествия Сына Божия на землю

Как ни глубоко было падение человека, однако оно не сделало его тем, чем уже был его искушитель. Стыд и страх пред Богом, обнаружившиеся в падших прародителях наших, если свидетельствовали о тяжести их преступления, то также показывали в них и способность к раскаянию. Равно и самооправдание их, хотя свидетельствовало об очевидной утрате в них правоты душевной, но вместе выражало и сознание беззакония и желание освободиться от него. Совершенная нераскаянность и крайнее упорство в преступлении мыслимы только тогда, когда в согрешившем нет даже стыда и никакого страха и когда он преступление свое считает как бы какою добродетелью или как бы долгом каким, так что в нем самой мысли об оправдании не возникает, – как это мы видим на падших духах, которые не стыдились и не оправдывались в своем грехе и как подобное бывает, к сожалению, даже с некоторыми из людей¹⁴⁴. Отсюда сатана, в падении и по падении своем, есть *враг Божий*; человек же, чувствовавший стыд и осознававший свое беззаконие, есть только преступник, дерзнувший нарушить волю Творца своего под влиянием двоякого искушения – самолюбия и сластолюбия. Отсюда, далее, для падших ангелов нет ни восстания, ни восстановления; для падшего же человека невозможно только восстание, но возможно восстановление¹⁴⁵. И вот надежду на это восстановление, надежду на спасение Господь дает человеку вслед за его падением.

"Плоды древа жизни были ли полезны человеку после греха?" – спрашивает Катехизис и отвечает: **»После греха он не мог вкушать их, ибо изгнан из Рая«**. Т.е., после греха

первоначальные условия жизни для человека совершенно прекратились, теперь он – изгнанник, обреченный на смерть. За сим естественно является вопрос: **»Оставалась ли тогда для человеков какая надежда спасения?»** Ответ: **"Когда первые человеки исповедали перед Богом грех свой, то Бог, по милосердию Своем, дал им надежду спасения".** – **"В чем состояла сия надежда?"** Ответ: **Бог обещал, что семя жены сотрет главу змия (Быт. 3:15).**

Итак, первое обетование о спасении падшего человека Бог изрекает в приговоре змию искустителю: *Вражду положу между тобою, и между женою, и между семенем твоим, и между семенем тоя: Той твою сотрет главу, и ты блюсти будешь его пяту* (Быт. 3:15). Это означает, – учит далее Катехизис, – **«то, что Иисус Христос победит диавола, прельстившего человеков и избавит их от греха, проклятия и смерти»**. А что действительно в приведенном обетовании разумеется Иисус Христос, Искупитель человеков, это указывается как самым текстом слов, так и обстоятельствами, при которых они произнесены. В самом тексте замечательно прежде всего выражение – **«семя жены»**: *вражду положу между семенем твоим и между семенем тоя*. Выражение это – исключительное в Священном Писании, только в настоящем случае употребленное и оно с очевидностью указывает на Иисуса Христа, Который, как объясняется в Катехизисе, **«родился на земле без мужа от Пресвятой Девы Марии»**. На Иисуса же Христа указывают и дальнейшие слова приговора: *Той сотрет твою главу* и далее. Поражение главы змия, т.е. диавола, прельстившего людей в образе змия, есть действие необыкновенное, которого не мог совершить никакой человек, а только Сам Богочеловек – Иисус Христос. Что касается далее обстоятельств, при которых произнесены означенные слова, то и они говорят за полное отношение этих слов к лицу Иисуса Христа: только обетование об Избавителе могло спасти согрешивших прародителей от отчаяния после совершенного ими грехопадения. Поэтому-то св. Отцы церкви всегда видели в рассмотренных нами словах

обетование о Спасителе и называли это обетование *первоевангелием*.

Мы не можем определить в какой мере было понято прародителями данное им обетование о Спасителе; но довольно того, что оно было понято и принято ими, как обетование спасения и жизни для рода человеческого. Это видно прежде всего из того, что Адам, вслед за тем, как было изречено Богом ему наказание, нарек имя своей жене – «жизнь». *И нарече Адам имя жене своей, Жизнь, яко та мати всех живущих* (Быт. 3:20). Такое имя можно было дать жене, – после того, как она первая подвергла людей приговору Божию: *смертью умрете*, – только в силу обетования Божия о Семени жены. Далее, Ева назвала первого сына своего Каином, т.е. приобретением: *и роди Каина и рече: стяжах человека Богом* (т.е. я приобрела человека от Бога) (Быт. 4:1). Что бы ни представляла себе Ева при этом, – ожидала ли она в самом сыне своем обетованного Спасителя или видела в рождении его первое оправдание благодатного обетования, первый залог милости Божией, – во всяком случае она выразила живую веру в истину благодатного спасения человека. Таким образом, с самого времени падения человеков, для них открыто великое таинство искупления, или спасения.

"Какая была польза от сего обещания?"

Польза указанного открытия или, что то же, польза обетования о Спасителе –очевидна. Теперь как Адам согрешивший, так и все его потомство, жившее до Христа, должны были ясно видеть, что милосердие Божие не оставило их в погибели, что оно идет к ним прямо навстречу, лишь бы только сам человек не уклонился от этой встречи. Или, как отвечает Катехизис: **«со времени обещания сего люди могли спасительно веровать в грядущего Спасителя, подобно как мы веруем в пришедшего»**. Ожидая со дня на день будущего Избавителя от власти диавола, люди, жившие до Христа – Спасителя, точно также, как и мы могли находить в вере в Него побуждение к согласной с существом её благочестивой жизни, которая, при содействии Христовой благодати, сама по себе служит источником счастья на земле и

вечного блаженства на небесах, так как все несчастья и бедствия служат последствием неправильных или, что то же, противозаконных, следовательно греховных, действий и в этой жизни и в будущей. Замечательно, что обетование о Спасителе, данное в приговоре змию искусителю, изречено прежде, чем правда Божия положила наказание согрешившим Адаму и Еве (Быт. 3:16–19), т.е. что любовь и благодать Божия к человеку предварили самое наказание его за грех: так любит нас Господь и столь великое побуждение мы имеем для жизни с Богом и ради Бога!

К сожалению, как ни велика была польза от обещания о Спасителе мира, большая часть потомства Адамова, погружаясь более и более в чувственность, забыла его. **«Веровали ли действительно люди древних времен в грядущего Спасителя?»** – спрашивает далее Катехизис и отвечает: **«Не многие, а большая часть людей забыли обещание Божие о Спасителе»**. До потопа развращение людей дошло до того, что, наконец, не только было забыто обетование Божие о Спасителе, но и самое бытие Бога не признавалось, *пренебрегалось* (Быт. 6:3); а потому весь первый мир людей, кроме одного семейства из племени Сифова, погиб в водах всемирного потопа за свое неверие. После потопа в потомстве Ноевом снова начало распространяться забвение Завета Божия; и если не являлось прежнее неверие, то место его заступило почти всеобщее суеверие. Нужны были новые чрезвычайные средства к сохранению истинной веры в Бога, нужны были новые откровения о грядущем Искупителе, чтобы тем самым удержать человечество от конечной гибели. Бесконечное милосердие Божие находит средства и обещание Божие о Спасителе повторяется несколько раз.

«Не повторял ли Бог сего обещания?» – следует далее вопрос Катехизиса. Ответ: **»Неоднократно. Например, Аврааму дал Он обещание о Спасителе в следующих словах: благословятся о семени все языцы земные (Быт. 22:18).** То же обещание повторил Он после Давиду в следующих словах: *восставлю семя твое по тебе, и управлю престол Его до века (2Цар. 7:12–13)*». Бог из всех людей

избирает одного человека, Авраама, мужа чистой и крепкой веры, отделяет его от самого дома отчего, чтобы воспитать в нем отца верующих, и, как Адаму, изрекает ему, что *в семени его благословятся все народы земные* (Быт.12:3; 22:18). Смысл изречения тот, что в его племени родится Избавитель всех народов земных. Равным образом Бог *находит мужа по сердцу Своему* (1Цар.13:14) в лице Давида, и имя «Сын Давидов» становится одним из имен Избавителя (Мф. 15:22). Божие обетование о Спасителе повторялось также и другим ветхозаветным праведникам, Исааку и Иакову (Быт. 26:4; 28:14), и даже людям недостойным из потомства Авраама и Давида (Ис. 7:1–14).

Кроме пророческого слова об Икупителе, были еще пророческие знаки или *прообразы* икупления. Так, весь обрядовый закон ветхого завета был, по учению Ап. Павла, *тенью грядущих благ* (Евр. 10:1). В особенности жертвоприношения предугазывали таинство примирения человека с Богом в будущей великой жертве Икупителя. Они явились вскоре по падении человека (жертвоприношение Каина и Авеля (Быт. 4), и имеют, очевидно, теснейшую связь с первообетованием Божиим, как вещественное выражение его смысла. В законе Моисеевом различается несколько родов жертв; но общее значение жертвы не изменяется от этого и Ап. Павел, в объяснение ветхозаветного жертвоприношения вообще, говорит так: *все почти по закону очищается кровью; и без пролития крови не бывает прощения... Но невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожала грехи. Посему Христос, входя в мир, говорит: жертвы и приношения Ты (Боже, Отче!) не восхотел; но тело уготовал Мне... Потом прибавил: се, иду исполнить волю Твою, Боже. Отменяет первое, чтобы постановить второе. По сей-то воле освящены мы единократным принесением тела Иисуса Христа* (Евр. 9:22; 10:4–5, 9–10). Т.е. все ветхозаветные жертвы имели, по учению Апостола, смысл и силу не сами по себе, а только по отношению к икупительной жертве Иисуса Христа, – на Голгофскую жертву все они указывали. Из других учреждений Ветхого Завета достаточно указать на Пасху, как на знамение

искупления чрез *закланного от создания мира Агнца* (Откр. 5:6,9). Многие события ветхозаветной истории имеют также характер преобразовательный и только в значении предзнаменований объясняются вполне удовлетворительно. Когда, например, Бог требовал от Авраама необыкновенной жертвы, принесения во всесожжение единственного сына, то такое требование объясняется именно прообразовательным значением требуемого; Бог каждой чертой требования наглядно предызображал собственное дело, которое имел совершить в определенное время. *Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака, – и пойди на землю Мориа, и там принеси его во всесожжение* (Быт. 22:2): в этих словах так и проглядывает та любовь небесного Отца к миру, о которой говорит Евангелист: *так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единокровного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3:16). И Авраам, совершивший в духе повеление Божие, действительно уразумел прообразовательный смысл повеленного ему дела; *Авраам, – говорит Сам Спаситель, – увидел день Мой, и возрадовался* (Ин. 8:56). Преобразовательное значение многих других событий Ветхого Завета ясно указывается в различных местах Новозаветного Писания (Мн. 16:4; Ин. 3:14; 1Кор. 10:1–4; Кол. 2:16–17; Евр. 7, 9).

Но почему так долго не приходил на землю Сын Божий для спасения согрешивших людей? Почему, прежде пришествия Его в мир, требовался столь длинный ряд пророчеств и прообразований о Нем? Не лучше ли было бы, если бы спасение человека совершилось тотчас же по грехопадении наших прародителей? Не избегло ли бы тогда человечество такого страшного развращения, которое, например, было до потопа и могло смыться с земли только потопом?

Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в своей власти, – отвечал Спаситель ученикам, которые, по воскресении Его, *спрашивали Его, говоря: не в сие ли время, Господи, восстанавлиешь Ты царство Израилю* (Деян. 1:7,6)? То же прежде всего нужно ответить и на вопрос –

почему не скоро пришел на землю Искупитель? Если Он явился на земле во плоти ни прежде, ни после того, как именно явился, то значит так следовало Ему явиться и не наше дело рассуждать – почему в это, а не в другое время Он явился. Но, с другой стороны, каждое дело Божие, а особенно дело нашего спасения совершается по известным определенным планам, и если мы не всегда можем и должны гадать о будущем, то весьма полезно бывает вникать в прошедшее, чтобы извлечь из этого прошедшего нравственный урок для себя. Поэтому-то, без сомнения, св. Отцы церкви, как видно из их писаний, далеко не считали праздным любопытством рассмотрение причин нескорого пришествия в мир Христа Спасителя. А следовательно, и нам не только не излишне, а напротив должно вникнуть в сии причины.

Углубляясь в планы домостроительства нашего спасения, св. Отцы Церкви представляли следующие причины позднего явления в мир Сына Божия¹⁴⁶:

1) Надлежало, чтобы люди, в продолжение веков, опытно познали и, сколько возможно сильнее почувствовали всю глубину своего падения и свое нравственное бессилие, и тем охотнее возжелали Божественной помощи, тем усерднее приняли ее, когда она будет подана (Рим. 8:3). То, что дается людям скоро и легко, не возбуждая в них предварительно сильного и сознательного желания и без всякого труда, – обыкновенно мало обращает на себя внимания, мало и ценится людьми. Только свободно и сознательно принятое спасение может быть действительным спасением, а против воли и желания человека Бог не мог спасти его. «В продолжение веков, – пишет св. Григорий Богослов, – были два знаменитые преобразования жизни человеческой, называемые двумя заветами. Одно вело от идолов к Закону, а другое – от Закона к Евангелию. Но с обоими заветами произошло одно и то же. Что именно? Они вводились не вдруг, не по первому приему за дело. Для чего же? Нам нужно было знать, что нас не принуждают, а убеждают. Ибо, что не произвольно, то и не прочно, как поток или растение не надолго удерживаются силою. Добровольное же и прочнее, и надежнее. И первое есть

дело употребляющего насилие, а последнее – собственное наше. Первое свойственно насильственной власти, а последнее – Божию правосудию. Посему Бог определил, что не для не желающих должно делать добро, но – благодетельствовать желающим» (Слов, о Богосл. 5, в твор. св. Отцов III, 125).

2) Надлежало, чтобы зараза греха, глубоко проникшая природу человеческую, мало-по-малу вышла вся наружу, чтобы эта нравственная болезнь человечества созрела вполне и достигла последней степени своего развития, и тогда-то уже явился небесный Врач душ и телес для её всецелого и совершенного исцеления, *идеже бо умножися грех*, говорит Апостол, *преизбыточествова благодать* (Рим. 5:20). «Как искуснейшие врачи, – рассуждает св. Григорий Нисский, – в то время, когда горячка еще внутри разжигает тело и мало-по-малу усиливается от болезненных причин, уступают болезни, не позволяя больному подкреплять себя какой-либо пищей, доколе болезнь не достигнет крайней степени и начинают употреблять свое искусство тогда уже, когда болезнь, обнаружившаяся вполне, не будет более распространяться: так и Врач болящих душ наших медлит, пока болезнь греховная, которой заразилось человеческое естество, не открылась во всей полноте так, чтобы ничто не утаилось неисцеленным» (Orat. in diem Natal.). С другой стороны, человек еще не может чувствовать отвращения ко греху, пока последний не произведет всех злых последствий, сопряженных с ним; например, охотник до лакомства тогда только сознает все зло этой страсти, когда у него, вследствие лакомств расстраивается здоровье. Требовалось, таким образом, время, для того, чтобы открыть все то безобразие, которое принес с собой грех в человеческий род и в окружающий его мир.

3) Надлежало предварить людей о пришествии на землю такого чрезвычайного посланника Божия, каков Испытатель и сообщить им мало-по-малу сведения о всех обстоятельствах Его чудесного явления, жизни и смерти, чтобы, когда явился, тем безошибочнее они могли узнать Его; надлежало также постепенно приготовить их к усвоению такого высокого учения, какое имел принести Испытатель и которое без

этого предварительного пособия они не способны были бы усвоить. Если теперь еще Лицо Икупителя служит для многих камнем преткновения и не все способны уразуметь дух учения Христова, чему доказательством служат ереси и расколы; то тем более древнее человечество не способно было усвоить ни понятия о Лице Икупителя, ни смысла Его учения. Св. Василий Великий рассуждает об этом так: «Домостроитель нашего спасения, подобно глазу человека, выросшего в тьме, вводит нас в великий свет истины после постепенного к нему приобщения, потому что щадит нашу немощь. В глубине богатства Своей премудрости и в неисследованных судах разумения предначертал Он для нас это легкое и к нам применимое руководство, приучая сперва видеть тени предметов и в воде смотреть на солнце, чтобы, приступив вдруг к зрению чистого света, мы не омрачились. На этом основании измышлен закон, *имый сень грядущих благ* (Евр. 10:1), и предображения у пророков – эти гадания истины для обучения очей сердечных, чтобы удобным для нас сделался переход от них к премудрости, в тайне сокровенной» (О св. духе, гл. 14).

4) Надлежало грешному человечеству предварительно пройти долгий ряд очищения и освящения в сонме Патриархов и всех святых мужей Ветхого Завета, чтобы явиться, наконец, в лице Пресвятой Девы Марии на той степени чистоты и святости, на которой оно (человечество) могло сделаться вместилищем Святейшего Святых, Бога – Слова. «Давно, – говорит один древний учитель Церкви, – еще прежде сложения мира, предопределено было воплощение Бога; но даже до Пресвятой Марии не обреталось достойного храма для воплощения. А когда обрелся он, то и воплотился Господь».

Короче: надлежало сперва разными способами и в разных отношениях *приготовить* род человеческий к принятию от века предопределенного Икупителя, а потом-то уже явиться Икупителю, как действительно и поступил бесконечно премудрый Господь и как действительно и приготовился человеческий род к сретению Его¹⁴⁷. Ибо, когда настало время пришествия Мессии, Его ожидали не только Иудеи, но и

язычники, в силу чего Спаситель, во дни Своего общественного служения, иногда встречал в язычниках такую веру, какой не обретал в самих Иудеях (Мф. 8:10), равно Апостолы с такой быстротой насадили Христову церковь во всех странах языческого мира (1Петр. 1:1; Рим. 10:18; 15:19 и др.).

Урок 24-й

Третий член Символа веры (продолжение): О Лице Иисуса Христа: учение о воплощении и вочеловечении Сына Божия; учение о двух естествах и двух волях в Иисусе Христе; об образе соединения в Иисусе Христе двух естеств, и, в частности, – о единстве Лица в Иисусе Христе; так называемые следствия соединения в Иисусе Христе двух естеств

Мы дошли до такого пункта в учении нашей веры, который составляет основание, или, лучше, исходную точку её, именно – до учения о воплощении и вочеловечении Сына Божия, Который потому именуется *Еммануилом*, т.е. *Богочеловеком*. «Вопрос о Лице Христа, – говорит один ученый доктор и профессор богословия на западе¹⁴⁸, – есть вопрос христианства, которое есть откровение Его жизни в мире; это – вопрос, который утверждается на Нем, как на незыблемом камне; это – вопрос истории, которая движется около Него, как около центрального солнца нравственного мира; это – вопрос каждого человека, инстинктивно стремящегося к Нему, как к предмету своих благороднейших и чистейших желаний; это – вопрос личного блаженства, которое и может быть достигнуто только в сладчайшем имени Иисуса. Все здание христианства стоит и падает со своим Основателем Богочеловеком и если оно никогда не разрушится, то именно потому, что Христос один и тот же вчера, сегодня и во веки».

«Верую в Иисуса Христа Сына Божия... воплотившегося от Духа Свята и Марии Девы и вочеловечшася» – вот основной догмат христианства. Всякое отступление от него есть уже существенное отступление от христианства, Так смотрит на этот догмат и слово Божие. *Духа Божия, – учит Иоанн Богослов, – и духа заблуждения узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти не есть от Бога, но это дух антихриста (1Ин. 4:2–3).*

Идея соединения Божества с человечеством не чужда была еще Иудеям, например – в лице пророков; но это соединение не было *воплощением* и *вочеловечением* Бога, а потому не удивительно, что книжники и фарисеи, покоившиеся на букве, а не на духе Писания, не уразумели предсказаний пророческих о Лице Искупителя и решили убить Его за то, что Он, будучи человеком, называет Себя и Богом. Равным образом, та же идея соединения Божества с человечеством была и у язычников; но там она имела чисто мифологическое значение, была только именно идеею, а не действительным фактом, – истинное воплощение Бога было для язычников юродством. Отсюда, как для Иудеев, так и язычников (разумеется не всех) воплощение Сына Божия казалось немислимыми, и вот, – когда некоторые из тех и других, не допуская реального соединения в лице Иисуса Христа Божества с человечеством, все-таки, с другой стороны, имели к Нему полное благоговение, – открылись на первых же порах еретические взгляды на Лицо Иисуса Христа: Иудеи видели во Христе лишь высшего верховного пророка; язычники – наоборот, – говорили, что Иисус Христос принял призрачное человеческое существо, а следовательно Он являлся им мифом. Явились, таким образом, на почве Иудейской евиониты, а на почве языческой – гностики или докеты, которые и сделались прототипами всех последующих ересей и до настоящего времени¹⁴⁹. Но чем больше являлось еретиков, тем определеннее выяснено православной Церковью учение о Лице Иисуса Христа. Вот в каких словах можно выразить учение Церкви о Лице Иисуса Христа.

1) Иисус Христос есть истинный Бог. Он не есть пророк или необыкновенный посланник Божий, избранный из среды людей; далее – Он не есть один из сотворенных Богом духов или ангелов, посланный Богом для спасения людей; Он не есть только сила Божия, по воле Божией превратившаяся в личность; Он не есть Бог только подобный истинному единому Богу, равно не есть один и тот же Бог Отец. Но Он есть Второе Лицо Святой Троицы, едносущный Сын Бога Отца, Сын Божий, и Бог в истинном и собственном смысле

сего слова. Это – одна сторона учения о Лице Иисуса Христа, раскрытая уже в учении второго члена Символа веры.

2) Другая сторона учения о Лице Иисуса Христа состоит в том, что, будучи истинным Богом, Иисус Христос есть вместе с тем и истинный человек. Он не имел только призрак человека, а есть действительно человек; далее – Он воспринял не часть только человеческого естества, а все человеческое естество; Он воспринял такое же тело, как и наше; Он воспринял не только тело, но и душу человеческую. Все различие человеческого естества Иисуса Христа от нашей человеческой природы состоит в способе Его рождения (Мф. 1:18–25; Лк. 1:34) и в непричастности Его человечества никакому греху. Христос, как не причастен греху первородному (Лк. 1:35), так совершенно чист и от грехов личных (Ин. 8:46; 1Петр. 2:22)¹⁵⁰. Эта другая сторона учения о Лице Иисуса Христа раскрывается в третьем члене Символа веры и вместе с первой составляет, как мы сказали, основу нашей веры.

В Катехизисе учение о воплощении и вочеловечении Сына Божия излагается так:

"Вопрос. Что разумеется под словом: *воплощение*?"

"Ответ. То, что Сын Божий принял на Себя плоть человеческую, кроме греха, и сделался человеком, не перестав быть Богом".

"В. Откуда заимствовано слово: *воплощение*?"

"О. Из слов Евангелиста Иоанна: Слово (т.е. Сын Божий) плоть бысть (стало плотью). (Ин. 1:14).

"В. Для чего в Символе веры, после того, как о Сыне Божиим сказано, что Он *воплотился*, еще прибавлено, что Он *вочеловечился*?"

"О. Для того, чтобы кто не подумал (как думал, например, Аполлинарий IV в.), что Сын Божий принял одну плоть или тело; но чтобы признавали в Нем совершенного человека, состоящего из тела и души".

"В. Есть ли на сие свидетельство священного Писания?"

"О. Апостол Павел пишет: один ходатай Бога и человеков, человек Христос Иисус. 1Тим. 2:5)".

В этом вероучении Катехизиса заключается все, что мы только что сказали о Лице Иисуса Христа со стороны Его человечества, и, как в других вопросах и ответах, указывается, что самые выражения Символа: «*воплотившаяся*» и «*вочеловечшаяся*» заимствованы из Священного Писания.

Вследствие воплощения Сына Божия в Нем, таким образом, соединились два естества – Божеское и человеческое, и по сим естествам, две воли: «**Одно ли естество в Иисусе Христе?**», – спрашивает далее Катехизис, – и отвечает: «**Нет. В нем находятся нераздельно и неслиянно два естества – Божеское и человеческое, и, по сим естествам, две воли**».

– Постараемся уяснить себе несколько это соединение в Иисусе Христе двух естеств, и, во-первых, скажем о необходимости и возможности его.

Что действительно реальное соединение в Иисусе Христе двух естеств, Божеского и человеческого, вполне необходимо, – это со всей ясностью открывается с точки зрения на Иисуса Христа, как *Посредника* между Богом и людьми. Для того, чтобы быть Посредником между Богом и людьми, Иисус Христос, очевидно, должен иметь точки соприкосновения как с тою, так и с другою стороною, т.е. должен в одно и то же время быть и истинным Богом, а не храмом только Божиим, и истинным и совершенным человеком, а не призраком только человека; иначе Он не был бы и Посредником. Труднее объяснить *возможность* действительного, реального соединения в Иисусе Христе двух естеств – Божеского и человеческого. Так, например, для нас непонятно – каким образом Вечный и Вездесущий, не переставая быть таковым, рождается во времени и пространстве. Но на это достаточно заметить одно, а именно: что для нас точно также не понятно и соединение души с телом в нашем собственном лице; тем не менее это – факт, не подлежащей никакому сомнению. Вообще же на этот предмет должно сказать то, что непостижимость чего бы то ни было никак не может говорить за невозможность этого чего бы то ни было. С другой стороны, слово Божие дает нам в настоящем случае и некоторую руководительную мысль, именно – указывая нашему уму на

мысль о самоограничении Божества во Христе. Так Св. Апостол Павел говорит об Иисусе Христе, что Он, будучи равен Богу, *уничжил Себя Самого... смирил Себя* (Фил. 2:6–8). Т.е., что для Господа Бога все возможно, коль скоро что имеет высокие нравственные цели. Итак, соединение в Иисусе Христе двух естеств – Божеского и человеческого – не только необходимо, но и возможно, хотя последнее для нас и необъяснимо вполне.

Но можно допускать и два естества в лице Иисуса Христа, однако ж иметь о Нем совершенно неправильное понятие, – | представлять Его или под образом только человека, или – полубога, или – только Бога. Можно – а) смотреть на соединение двух естеств в лице Христа, как на соединение только нравственное, что и было у несториан: Христос, по этому воззрению, будет простым человеком, возвысившимся благодаря Своему нравственному развитию до дружбы и ближайшего нравственного единения с Сыном Божиим. Далее – б) можно допустить в идее соединение двух естеств в одной личности Христа, так слить их, что в результате окажется не Богочеловек, а только Бог, как это было у монофизитов. Или же – в) из соединения двух естеств вывести третье, новое естество, в сущности ни Божеское, ни человеческое, а среднее какое-то, что отчасти усматриваем у монофелитов. Итак, требуется не только знать необходимость и возможность соединения двух естеств в лице Иисуса Христа, но еще надобно определить образ соединения их в Иисусе Христе.

Имея в виду этот образ соединения в Иисусе Христе двух естеств – Божеского и человеческого – Катехизис предлагает новый вопрос: **«Не два ли потому и лица?»** – на что отвечает: **«Нет. Одно лицо, Бог и человек вместе, одним словом: Богочеловек»**.

Об образе соединения в Иисусе Христе двух естеств – Божеского и человеческого – составлены, на основании слова Божия, догматические определения на третьем, четвертом и шестом Вселенских Соборах против показанных сейчас ересей, искажавших учение слова Божия об этом предмете. Третий Вселенский Собор (Ефесский) осудил ересь Нестория,

который учил, что Иисус Христос родился простым человеком и Сын Божий вселился в Него, как в храм или соединился с Ним только нравственно, а не ипостасно. Вопреки такому лжеучению Собором определено исповедовать в Иисусе Христе *ипостасное* соединение Божества и человечества, т.е. соединение двух естеств в *одном лице*. Четвертый Вселенский Собор (Халкидонский) осудил лжеучение Евтихия, который, в противоположность Несторию, сливал оба естества в Иисусе Христе, так, как бы человечество совершенно поглощено в Нем Божеством. Осуждая новую ересь, Собор подтвердил осуждение и прежней, и, вопреки той и другой, определил исповедовать соединение двух естеств в Иисусе Христе – нераздельное и неразлучное, неслиянное и непреложное: *нераздельное*, т.е. что два естества в Иисусе Христе не составили в Нем двух особых лиц, существующих отдельно, а что оба они соединились в одну Ипостась (Ин. 3:13; Еф. 4:5–6); *неразлучное*, т.е. что соединение двух естеств, начавшись с первой минуты воплощения Сына Божия, продолжалось и продолжалось и продолжается всегда, – человечество Иисуса Христа никогда не было в Нем особою личностно, а воспринято Его божеством в единство Божественной его личности, в единую Ипостась; *неслиянное*, т.е. что два естества в Иисусе Христе не слились между собою так, чтобы из них образовалось третье, среднее между ними естество, но они пребывают как два различные естества; *непреложное*, т.е. что, с восприятием Сыном Божиим человеческой природы не изменились – ни Божеская Его природа и ни человеческая, – ни Божеское естество не приложилось в человеческое, ни человеческое – в Божеское, а каждое осталось после своего соединения целым и неизменным. Шестой Вселенский Собор (Константинопольский второй) осудил ересь монофелитов, которые хотя отступали от последователей Евтихия, прозванных монофизитами, признавая в Иисусе Христе два естества, но оставались верными евтихианству в том, что признавали в Иисусе Христе одну только волю. Догматическое определение шестого Вселенского Собора таково: «Исповедуем в Нем (в Иисусе

Христе) два естественные желания или воли и два естественные действия; но две воли исповедуем не противные между собою, а говорим, что человеческая воля была покорна в Нем Божественной и всеуправляющей Его воле».

Итак, по учению Церкви, Божество и человечество соединились в Иисусе Христе так, что – 1) в Лице Его один и тот же Сын Божий есть Бог и человек: Божество и человечество не составляют в Нем двух ипостасей, хотя то и другое остаются в Нем целы и не сливаются одно с другим; 2) не только сущности, но и свойства каждого естества в Нем остались целы, так что в Нем два естественных хотения и действия – Божеское и человеческое и двоякое знание – Божеское и человеческое: Божеству в Нем принадлежат чудеса, всеведение, вообще все, что выше человеческой природы; человечеству – скорби, страдания и все прочее, что не прилично естеству Божественному, кроме одного греха, который и простому человеку сделался естественным только по падении его. При этом – 3) соединение естеств в Иисусе Христе, начавшись с первой минуты воплощения, оставалось целым в самой смерти Его по человечеству и продолжается в вечности по воскресении. Итак, учение об образе соединения в Иисусе Христе двух естеств – и Божеского и человеческого – выражается, как указывает Катехизис, одним словом: *Еммануил*, т.е. *Богочеловек*.

Что касается так называемых следствий соединения в Иисусе Христе двух естеств¹⁵¹, – то они состоят в следующем:

1) Церковь учит, что Иисус Христос, воспринявши в Божественное естество человеческое, не стал двумя личностями, что Он и воплотившись остался единым Божественным Лицом. Отсюда – Пресвятая Дева Мария есть не Христородица, как умствовал Несторий, а *Богородица*.

2) Человеческое естество в лице Иисуса Христа, соединившись ипостасно с Божеством, став едино с Богом Словом, чрез это приобщение Божеству само *обожилось*. Обожение сие нужно понимать не в том смысле, будто человечество в Иисусе Христе обратилось в Божество, потеряло свою ограниченность, получило, вместо свойств человеческих,

свойства Божии; а в том, что, быв воспринято Сыном Божиим в единство Его Ипостаси, оно приобщилось Божеству Его и чрез это приобщение Божеству возвысилось в своих совершенствах до самой высшей степени, не переставая, однако ж, быть человечеством, не лишаясь своей ограниченности.

3) Далее. Столь тесное, ипостасное соединение в одном лице двух естеств заставляет нас прилагать свойства одной природы к свойствам другой, – свойственное Иисусу Христу по человечеству усваивать Ему, как Богу, а свойственное по Божеству усваивать Ему, как человеку. Это называется *общением* в Иисусе Христе свойств обоих Его естеств. В силу этого, в Священном Писании говорится, например, что *Господь Бог приобрел Себе Церковь кровью Своею* (Деян. 20:28); что, *хотя Он и Сын, однако страданиями навыв послушанию* (Евр. 5:8). Еще: *второй человек – Господь с неба* (1Кор. 15:47); *никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын человеческий, суший на небесах* (Ин. 3:13) и другие (Рим. 5:10; 8:32; 1Кор. 2:8). Равным образом, в силу этого и в писаниях отеческих и в церковных песнопениях очень нередко встречаются выражения о Христе: «Бог пострадал», «Творец и Царь веков вкусил смерть», «Предвечный младенец» и подобные. Нужно, однако, помнить, что такое взаимное общение свойств Божеского и человеческого естеств в Иисусе Христе имеет место только тогда, когда оба естества рассматриваются как неразрывно соединенные по одной Ипостаси Христовой; но оно не имеет места и не может быть допущено, когда естества рассматриваются каждое порознь, вне единства Ипостаси.

4) Наконец, ипостасное, нераздельное и неразлучное соединение в Иисусе Христе двух естеств означает такое соединение, что, по силе его, мы должны воздавать Иисусу Христу, как единому Лицу, *единое, нераздельное Божеское поклонение*, – должны поклоняться и Его человеческому естеству так же, как поклоняемся Его Божественному существу; потому что человеческое естество Христа, хотя и пребывает человеческим, но воспринято Им в единство Его Божественной Ипостаси, и есть собственное человечество Бога – Слова.

Темже, – говорит св. Апостол, – и Бог Его превознесе, и дарова Ему имя еже паче всякого имене. Да о имени Иисусове всяко колено поклонится небесных и земных и преисподних (Фил. 2:9–10).

Урок 25-й

Третий член Символа веры (продолжение): О Лице Пресвятой Девы Марии, послужившей таинству воплощения Сына Божия; краткое сказание о происхождении, жизни и нравственных качествах Пресвятой Девы Марии; учение о Её приснодевстве; о наименовании Её Богородицею, и смысле сего наименования; рассуждение о высоком достоинстве Пресвятой Девы Марии; примечание о безболезненности рождения от Неё Иисуса Христа

Высокому делу воплощения Сына Божия удостоилась послужить одна из дочерей еврейского народа, Преподобная Дева Мария. **«Св. Евангелист Лука, – говорит Катехизис, – так повествует о воплощении Сына Божия от Духа Святого и Марии Девы: Когда Дева Мария спросила Ангела, предвозвестившего Ей зачатие Иисуса: како будет сие, идеже мужа не знаю? – то Ангел сказал Ей в ответ: Дух Святой найдет на Тя, и сила Божия осенит Тя; темже и рождается свято наречется Сын Божий (Лк. 1:34–35)»**, Таким образом, воплощение Сына Божия от Пресвятой Девы Марии есть тайна, превосходящая всякое человеческое рождение, которое так же необъяснимо для нас, как необъяснимы и наш сон, и наша смерть.

О жизни и делах Пресвятой Девы Марии слово Божие почти ничего не говорит, за исключением того, что Она была обручена праведному старцу Иосифу, из дома Давидова (Лк. 1:27), что Она обрела благодать у Бога (Лк. 1:30), и что вообще была в высочайшей степени смиренна (Лк. 1:38, 48). Вследствие именно смирения Ея, о Ней почти и не говорится ничего в Евангелии, – хотя самое сие молчание о Ея жизни дает понимать высочайшие качества Ея сердца: видно, что Дева Мария безмерно превышала своей нравственной жизнью обыкновенных смертных, которые всякие мелкие заслуги свои стараются выказать перед другими с тем, чтобы эти заслуги огласились повсюду, – и хотя, далее, один факт рождения от Нея Самого Сына Божия говорит красноречивее всех Ея дел за

Ея нравственную высоту. Все, что мы знаем о происхождении, жизни и нравственных качествах Пресвятой Девы Марии, известно нам главным образом из Священного Предания, и то, опять, в общих чертах: частности и здесь неизвестны. Пресвятая Дева Мария умела скрывать Свои добродетели, по учению Своего Божественного Сына: *когда делаешь добро, не труби пред собою, как делают лицемеры в синагогах и на улицах, чтобы прославляли их люди: у тебя же, когда творишь доброе, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая* (Мф. 6:2–3). Но достаточно и немногого для того, чтобы видеть всю высоту нравственного характера Лица Пресвятой Девы Марии.— Постараемся проследить в коротких чертах историю жизни Владычицы нашей, насколько говорит нам о сем Святое Предание¹⁵².

Пресвятая Дева Мария родилась в уничиженном у иудеев Галилейском городе Назарете от праведных и целомудренных родителей, Иоакима и Анны. По отцу Дева Мария происходила от рода царская, по матери – от архиерейского и, таким образом, Она, по выражению Четьи-Минеи (8 сентября), «венчана славою и честью; славою, как от корня царского прозябшая; – честью, яко от архиерейского племени израстшая». Дева Мария была единственная дочь Иоакима и Анны, рожденная ими в старости, по их усердным молитвам, по обетованию и благословению Божию. Господу Богу угодно было испытать сих праведников огорчениями бесчадия, дабы они чрез свое неплодие сделались тем более достойными орудиями благодати Божией, совершающейся в немощах человеческих. В Ветхом Завете бесчадие считалось особенно великим бесславием для супругов (1Цар. 1:6–7; Лк. 1:25). Праведные Иоаким и Анна прожили 50 лет в супружестве, дожили до старости и не имели детей; а посему они терпели посрамление от ближних. Но сетующие праведники, Иоаким и Анна, не теряли, однако ж, надежды на всеблагого и всемогущего Бога; они постились и в пламенных молитвах и обетах посвятить рожденное дитя на служение Богу, просили Бога разрешить узы неплодства своего. И вот, как некогда Сарре, в глубокой её старости, Бог дал сына Исаака, так

наконец Бог внял усердной молитве и обету смиренных и совершенно Богу преданных праведников, Иоакима и Анны и возвестил им чрез Ангела, что от них родится благодатная Дщерь. Блаженный Иероним, отец и писатель IV века, так рассказывает о возвещении Ангелом Иоакиму и Анне о рождении от них дщери Марии на основании древнейших церковных преданий: «Жизнь Иоакима и Анны, – говорит он, – была строгая и правая пред Богом, честная и неукоризненная пред людьми. Все свое достояние они делили на три части: одну жертвовали храму Божию и его служителям, другую в пользу странников и бедных, а третью употребляли для своих родных и себя. В святой любви к Богу и в благотворении ближним они много лет провели целомудренно, не имея детей. Впрочем, они дали обет Богу посвятить дитя свое на служение Ему, если Господь им даст его. Они имели обыкновение ходить на великие праздники в Иерусалим, в храм Божий. Приближался день обновления храма. Иоаким вместе с некоторыми своими соседями пошел в Иерусалим. Тогда первосвященником был Иссахар¹⁵³. Увидав между прочими своими соотечественниками Иоакима с жертвою, Иссахар показал к нему и его приношению пренебрежение, спросив Иоакима: почему он, бездетный, становится на ряду с родителями и внушая ему, что дары того не могут быть угодны Богу, кого Бог судил быть бездетным. Огорченный таким обличением, Иоаким удалился в пустыню к пастухам стад своих и не хотел возвращаться в дом свой, чтобы не встречаться со своими соседями, которые были с ним в храме и слышали произнесенную ему укоризну. В пустыне праведник плакал о своем бесчадии и поношении, растворяя свою скорбь молитвой, постом и надеждой. Но в то время, как он был у пастухов, Анне, разделявшей скорбь мужа о бесчадии и бесчестии слезами и молитвой, явился Ангел Господень (Гавриил) и к утешению её возвестил, что у них родится дщерь Мария и будет благословенна паче всех жен; повелел ей идти в Иерусалим, предсказав, что когда она достигнет до золотых ворот в Иерусалиме, то встретит мужа своего, о здоровье коего она беспокоится. Равно Ангел Господень явился Иоакиму и также

возвестил ему о рождении преблагословенной дочери, приказав и ему идти в Иерусалим¹⁵⁴. Таким образом Пресвятая Дева Мария была дочерью пламенной молитвы к Богу её праведных родителей и потому в самом рождении своем получила прочный залог для своей в высшей степени святой жизни.

Чрез три года по своем рождении Пресвятая Дева Мария была введена своими родителями, согласно данному ими обещание, во храм Иерусалимский и посвящена на служение Богу. К торжеству введения Её во храм, как изображают это событие древние церковные предания, праведные Иоаким и Анна созвали по обычаю в Назарете своих родственников; собрали лик дев и приготовили многие свечи. Ведомой во храм благочестивыми родителями девичий лик предшествовал с горевшими свечами и пением; за Нею с веселием следовали родственники, соседи и знакомые; первосвященник и священники с псалмами духовными встретили Пресвятую Деву, будущую Матерь Архидиакона Великого. Иероним говорит: «Кругом храма, сообразно 15-ти псалмам степеней, было 15 ступеней: на каждой из сих ступеней пели один псалом священники и левиты, восходя к служению. На первую из этих ступеней родители поставили юную Марию. И когда сняли с Нее дорожные одежды и по обычаю одели Ее в лучшие и благолепнейшие, Дева Господня одна, никем не поддерживаемая и не облегчаемая, взошла по всем ступеням так, как бы в совершенном возрасте. Если, – замечает при этом Иероним, – Господь в младенчестве Девы явил Ее величие: это предвещало уже, какова будет Она»¹⁵⁵. Все, конечно, удивились, видя трехлетнюю Отроковицу так скоро на все ступени восшедшую, как бы она была совершеннолетняя. Но первосвященник Захария¹⁵⁶ совершил при этом дело еще более удивительное и необычайное: он ввел Отроковицу в самое Святое Святых, куда по закону дозволено было входить только одному первосвященнику и притом однажды в год, с очистительной жертвенной кровью, которую приносил он за себя и за грех народа (Исх. 30:10; Евр. 9:7). Конечно, первосвященник ввел Пресвятую Деву во Святое Святых по таинственному Божию научению, быв тогда вне себя,

как и все вообще божественное, совершаемое чрез людей, совершается помимо воли самих людей. И не только первосвященник, введивший Пресвятую Деву, но и все сопровождавшие Ее при входе во храм Божий, её родители, родственники, девы, объаты были Духом Божиим, проразумевая будущее величие сопровождаемой ими трилетствующей Отроковицы¹⁵⁷.

По введении трехлетняя Отроковица водворена была при храме для воспитания с другими девицами. Ибо кругом храма Иерусалимского, по словам Иосифа Флавия¹⁵⁸, построены были храмины в три возвышения, – каждое в тридцать жилищ. В них особо жили девы, посвященные и служившие Богу, особо вдовицы, особо назореи, особо священники и левиты и проч. В святом доме Божиим Препоблагословенная Дева Мария непрестанно упражнялась в молитве, в чтении Писания и в рукоделии. Так провела Она в святом месте около 12-ти лет. По словам Церкви: «всю Ее пребывающую внутрь храма и питаемую пищей небесной, освятил Дух Всесвятый»¹⁵⁹; а по свидетельству Иеронима: «Она удостоена была явлений Ей Ангелов, что охраняло Ее от всех зол и обогащало всякими благами»¹⁶⁰.

Достигши совершеннолетия Дева Мария Сама Себя уневестила Богу, давши святой обет всегдашнего девства. По сказании того же Иеронима и последующих учителей Церкви (например, Германа и Тарасия Константинопольских VIII века, и Георгия Никомидийского IX в.), Она первая обручила девство Свое Богу. Ибо Сия прекрасная добродетель, столько похваляемая Иисусом Христом и уважаемая в христианстве, у иудеев была не столь славна (Суд. 11:37–40). Но Бог вдохнул чувствования о девстве, совершенно отличные от чувствований народа, Той, которую Он избрал для исполнения пророческого слова о рождении Еммануила (Ис. 7:14). Поэтому, когда наступило для Марии время, в которое Она, по обычаю законному, должна была оставить святое жилище своего благочестивого воспитания и, подобно прочим девицам, вступить в супружество: то Она объявила первосвященнику и священникам, что Она от рождения Своего посвящена

родителями единому Богу и Сама дала обещание блюсти во веки Свое девство и потому не может сочетаться браком. Первосвященник и священники, которые, конечно, не могли не заметить всегда выдававшейся высокой нравственности святой Марии, не стали настаивать на выполнении ею общего обычая; но в то же время, не желая, быть может, оглашать такого высокого намерения избранной Отроковицы пред народом, который мог принять это за осуждение брака, а с другой стороны, заботясь о доставлении Ей безопасного приюта, – решили, с общего совета и согласия, обручить Ее маститому родственнику Ея, праведному Иосифу, которому было более 80-ти лет. Таким образом святая Дева Мария переселилась из храма в Назарет, в дом праведного старца Иосифа. Здесь-то, спустя по преданию, четыре месяца после Ея обручения, Ей возвещено было Архангелом Гавриилом о высоком таинстве воплощения от Нея Сына Божия. Посвятивши Себя на всегдашнее девство, Она невольно воскликнула к Архангелу: *как будет сие, идеже мужа не знаю?* – и получивши ответ: *Дух Святый найдет на Тя и сила Вышняго осенит Тя*, – с покорностью предала Себя воле Божией: *се раба Господня, буди ми по глаголу Твоему* (Лк. 1:26–38).

Нечего и говорить, как дорог был для девственной Матери Ея Божественный Младенец и Сын, с какою высокою любовью Она растила Его и как тяжело было для Ея чистейшего сердца видеть наконец невинные страдания своего Святейшего Сына. *И Тебе самой оружие пройдет душу* (Лк. 2:35), – эти пророческие слова праведного Симеона, сказанные Ей в день принесения во храм Младенца Иисуса (в 40-й день по рождении), вполне оправдались в Ея жизни и они хорошо характеризуют ту неземную любовь Ея к Своему Сыну и Богу, которую Она всегда хранила в своей благодатствованной душе.

После того, как возлюбленный Сын Преславной Приснодевы был вознесен на крест, и Она, стоя у креста, разделяла страдания своего Божественного Страдальца, Сей самый Страдалец и Спаситель всего человеческого рода со креста утешая и ублажая Пречистую Матерь Свою, вместо Себя

усыновил Ей возлюбленного ученика Своего Иоанна Богослова, который также стоял у креста и вместе с Богоматерью разделял страдания своего Учителя. Наперсник Христов тогда же взял к себе порученную его попечению Богоматерь (Ин.19:26–27) и не оставлял Ее до Ея успения, служа Ей, как матери своей. Пребывание Ея было в доме святого Иоанна Богослова, в Иерусалиме, на Сионе.

Но страдания Спасителя были вместе и Его славою (Ин. 13:31–32): к славе же послужила и вся скорбь Пречистой Его Матери. Уже при жизни Ея начали сбываться над Нею пророческие Ея слова о Себе: се бо отныне ублажат мя вси роди (Лк. 1:48). С распространением славы Иисуса Христа, как Сына Божия, ублажаема была и Пречистая Его Богоматерь, жившая на земле. По вознесении Иисуса Христа на небо, Она пребывала с учениками Его в молитве и прияла дары Духа Святого в день Пятидесятницы (Деян. 1:14; 2 и далее). Для Апостолов и всех верующих Она была утешением и назиданием. Беседуя с ними, Она передала им все слова, которые слагала в сердце Своем: поведала о чудесных событиях благовещения и нетленного от Нея рождения Христова, Его младенчества и всей Его земной жизни. Подобно Апостолам насаждала и утверждала Христову Церковь Своим присутствием, словом и молитвами. Благоговение Апостолов к Богоматери было чрезвычайно. По принятии Святого Духа они пребывали в Иерусалиме около десяти лет, служа спасению иудеев и желая чаще видеть и слышать от Нея Божественные слова. Имея Ее, как наместницу Христа Господа своего, взирая на Ея святое лицо, и слушая Ея слова, ученики Христовы исполнялись высокой радости. Многие из новопросвященных верою даже приходили из дальних стран в Иерусалим, чтобы видеть и слышать Матерь Христа Бога¹⁶¹.

О высоких нравственных качествах Пресвятой Девы Марии вот что, между прочим, говорит св. Амвросий Медиоланский на основании свидетельств Дионисия Ареопагита и Игнатия Богоносца, апостолов из 70-ти: «Пресвятая Богородица, живя на земле, была Дева не только плотью, но и духом, в сердце смиренна, в словах Богомудренна, в глаголении не

скара, в чтении Писаний неутомима, в трудах бодра, в беседах целомудренна, никого не обидела, всем желала добра, не гнушалась убогого, никому не посмеялась, вид Ея был образом внутреннего совершенства. Все дни свои Она обратила в пост: сну предавалась только по требованию нужды, но и тогда, как тело Ея покоилось, духом Она бодрствовала, повторяя во сне читанное или размышляя о приведении в исполнение предположенных намерений или предначертывая новые. Из дому выходила только в церковь и то в сопровождении родных. Впрочем, Она хотя и являлась вне дома своего в сопровождении других, но лучшим стражем для себя была Она сама; другие охраняли только тело Ея, а нравы свои Она блюла сама¹⁶².

Во время гонения, воздвигнутого Иродом на юную церковь Христову (Деян. 12:1 и далее), Пресвятая Дева Мария со Св. Иоанном Богословом, около 43-го г. по Рождестве Христовом, удалилась в Ефес, в котором проповедовать Евангелие выпал жребий Богослову. Впрочем, по сказанию предания, Она была не только в Ефесе, но и в Кипре у Св. Лазаря, который был там Епископом и также на горе Афонской, о которой, как говорит Стефан Святогорец, Богоматерь пророчески сказала: «сие место буди мне в жребий, данный мне от Сына и Бога моего. Аз буду заступница месту сему, и Богу о нем ходатаица».

Когда настала пора блаженного успения Пресвятой Девы Марии, то она опять прибыла в Иерусалим. Слава Ея, как Богоматери, распространилась уже по земле и вооружила против Нея многих завистливых и гордых иудеев, которые даже покушались на Ея жизнь: но Бог всегда хранил Ее от врагов. Живя у Св. Иоанна Богослова в Иерусалиме, Пресвятая Дева по прежнему пребывала в непрестанной молитве и затем постоянно имела божественное желание созерцать Сына Своего, сидящего одесную Бога-Отца. Она часто посещала те места, которые Сын Ея и Бог освятил стопами пречистых ног Своих. Горя непрестанно любовью к Богу, Святая Дева часто молилась и вздыхала о Своем переселении в блаженные обители Сына Своего и Бога нашего. И, как предвозвещено

было Ей о воплощении от Нея Сына Божия, так, когда приблизилась Она к Своему отшествию от земной юдоли, Господь открыл Ей о Ея блаженном успении¹⁶³.

Пресвятая Дева Мария окончила Свою земную жизнь в летах преклонных (за 70 лет). Успение Ея сопровождалось многими чудесными знамениями, которые все величественно изображает Церковь в своих священных песнях. Ко времени преставления Богоматери из разных мест были собраны в Иерусалим Апостолы. В самый день успения Ея явился в сретение пречистой души Ея, в необычайном свете, осиявшем храмину отходившей, Господь с Ангелами и Святыми. По заветанию Богоматери, святое тело Ея положено было Апостолами в Гефсиманской веси, находившейся на горе Елеонской, близ Иерусалима, между гробами праведных Ея родителей и Ея обрученника Иосифа. При погребении Пресвятой Девы Марии из Апостолов не было Апостола Фомы. Когда на третий день после Ея преставления он пришел в Гефсиманию и открыл гроб Ея, чтобы приложиться к Святым Ея мощам, то пречистого тела Богоматери уже не было в гробнице. Господь, как Сам воскрес в третий день и в сороковой вознесся на небо со Своей пречистой плотью, так и Мать Его в третий день по смерти Ея, дивным смотрением Божиим, с телом взята на небеса, согласно с предсказанием Пророка Давида: *воскресни, Господи, в покой Твой, Ты и кивот святыни Твоея* (Пс. 131:8)¹⁶⁴.

Из представленного сказания о жизни Пресвятой Девы Марии сами собой вытекают и объясняются дальнейшие положения настоящего нашего урока. А именно:

1) Пресвятая Мария **«пребыла и пребывает Девею прежде рождения, во время рождения и после рождения Спасителя, и потому нарицается Приснодевою»**. Хотя она есть вместе и Мать, но – где, как при рождении Спасителя, действует Бог, – там, по выражению Церкви, *побеждается естества чин* и природа изменяет свои законы.

2) Как послужившая таинству воплощения Сына Божия, Пресвятая Дева Мария справедливо Церковью именуется **«Богородицею»**. Эту истину мы видели еще в

предыдущем уроке, как тесно связанную с догматом об ипостасном соединении в Иисусе Христе Божества с человечеством. То же самое видно из истории Благовещения Пресвятой Богородицы, когда Архангел возвестил Ей, что *рождаемое от Нея Святое наречется Сыном Божиим* и еще раньше было предсказано об этом Пророком Исайей (Ис. 7:14). **Равно праведная Елисавета называет Пресвятую Деву «Матерью Господа».** *Откуда это мне, что пришла Матерь Господа моего ко мне?* – воскликнула она, когда Пресвятая Мария пришла к ней разделить свою радость, полученную Ею от благовестия Архангела (Лк. 1:43). **Но наименование «Матерью Господа» равносильно наименованию «Богородицы».**

Пророчество Исайи и слова праведной Елисаветы достаточно свидетельствуют о том, что Православная Церковь справедливо чтит Пресвятую Деву Марию «наименованием *Богородицы*»; но чтобы (в виду ереси Нестория) дать наиболее точный смысл сего наименования, Катехизис предлагает особый вопрос: **«В каком разуме Пресвятая Дева наречена Богородицею?»**, на что отвечает: **«Хотя Иисус Христос родился от Нея не по Божеству Своему, которое есть вечно, а по человечеству: однако Она достойно наречена Богородицею потому, что Родившийся от Нея в самом зачатии и рождении от Нея был, как и всегда есть, истинный Бог».**

3) Удостоившись за Свою нравственную чистоту и святость сделаться Матерью Сына Божия, Пресвятая Дева Мария чрез это (**»по качеству Матери Господа«**, как говорит Катехизис), Своими нравственными достоинствами и благодатью **»превосходит всякое сотворенное существо«**, сделалась ближе к Богу самых высших и совершеннейших Ангелов, и потому Православная Церковь по справедливости почитает Ее выше херувимов и досточтимее серафимов, как нетленно родившую Бога – Слово. Это учение содержится в церковной песни: *«Достойно есть яко воистинну блажити Тя, Богородицу, присноблаженную и пренепорочную, и Матерь Бога нашего. Честнейшую херувим и славнейшую без сравнения*

серафим, без истления Бога Слова рождшую, сущую Богородицу Тя величаем».

4) Наконец, **«поелику рождение от Пресвятой Девы Марии Иисуса Христа было совершенно свято и чуждо греха, то было и безболезненно: потому что в числе наказаний за грех определил Бог Еве – в болезнях родиши чада»** (Быт. 3:16). См. Иоанн Дам. Бог. кн. 4, гл. 14, ст. 6. Так Пресвятая Дева Мария – первая из людей показала в Своем Лице, до какой высокой степени возвышено греховное человеческое естество пришествием в мир Единородного Сына Божия!

Урок 26-й

Третий член Символа веры (продолжение): Признаки, по которым люди могли узнать родившегося Спасителя (объяснение пророчеств Исайи, Михея, Малахии, Захарии, Давида, Даниила и других пророков)

Говоря о грехопадении человека, мы вместе с тем видели, что милосердый Господь не оставил согрешивших без надежды на спасение, изрекши еще прародителям высокое обетование об Избавителе, которое потом неоднократно повторял и благочестивым потомкам их¹⁶⁵. Но, **чтобы люди могли узнать обетованного Избавителя**, когда Он имел явиться на земле, чтобы они, вместо истинного Избавителя не приняли ложного, самозванца, – **Провидением Божиим приготовлены были**, – учит Катехизис, – **многие признаки**, характеризовавшие лицо истинного мессии, именно – даны были **«многие точные предсказания о разных обстоятельствах Его рождения и земной жизни»**. Сюда относятся по преимуществу приводимые в Катехизисе предсказания Пророков: Исайи, Михея, Малахии, Захарии, Давида, Даниила, а равно и других Пророков. Объясним вкратце эти предсказания, чтобы иметь хотя некоторое понимание о высоком достоинстве ветхозаветных пророчеств.

Пророк Исайя предсказал об образе рождения Мессии, именно он **«предвозвестил, что Спаситель родится от Девы»** (Ис. 7:14). Нынешние иудеи стараются приурочить это место к Езекии, сыну Ахаза, царя Иудейского, при котором (Ахазе) сказано оно; но, разумеется, без всякого основания, желая, по примеру своих предшественников, распявших Христа и отвергнувших даже очевиднейшее для них воскресение Его (Мф. 28:11–14), – желая только одного, чтобы не веровать в Иисуса Христа. Против толкования иудейского говорит все у Пророка. Во-первых, Пророк называет младенца, который имел родиться от Девы, *Еммануилом*, именем, которое может приличествовать одному Мессии. Ибо слово «Еммануил»

значит буквально – с нами Бог, и, следовательно, указывает на Лицо, чрез которое и в котором Сам Бог поживет посреди людей; другими словами: оно указывает Богочеловека. Того же младенца в следующей главе, Пророк изображает *Властителем Иудеи*, несмотря на то, что тут же предрекает нашествие на Иудею царя Ассирийского (8, 5– 10); потом, о том же сыне Девы говорит: *на раменах Его господство, и наречено будет имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира* (Ис. 9:6); соединяет со временем Его время славы и просвещения для страны Завулоновой и Неффалимовой, для Галилеи языческой, для людей, живущих во тьме (Ис. 9:1–2). Все это такие имена и события, которые никак не могут относиться к обыкновенному человеку. Во-вторых, самый случай, по которому изречено Исайей пророчество о рождении Еммануила, указывает именно на Мессию. В царствование нечестивого царя Иудейского Ахаза (когда жил и Исайя), два царя, Сирийский Раасон и Израильский Факей, которые вели войну с Ахазом, положили совет: овладевши Иудеей, свергнуть его с престола и возвести на этот престол новую династию. Сей совет привел в ужас Ахаза и всех иудеев, и вот, для успокоения их, является к царю Исайя и говорит ему, что не сбудется совет врагов его и в подтверждение этого указал на рождение от Девы Еммануила, чем напомнил всем иудеям на известное уже им пророчество Иакова о том, что *не отнимется скипетр от Иуды, и вождь от чресл его, пока не придет Примиритель* (Быт. 49:10); т.е., что династия из колена Иудова не прекратится, пока не явится Спаситель, а следовательно и заговора означенных двух царей опасаться не должно. При этом нечего уже говорить о том, что мать младенца Еммануила называется у Пророка Девою (Алма), следовательно по самому рождению своему сей Еммануил отличается от обыкновенных людей. И Пророк с особенной силой указывает на этот сверхъестественный образ рождения и прямо называет его *знамением*, т.е. чудом (Ис. 7:14). Таким образом, предвозвещающая о сверхъестественном рождении Еммануила, Пророк Исайя имеет в виду именно Мессию и это предсказание его составляло

одну из отличительных черт, по которым люди могли узнать обещанного Избавителя. Так действительно и родился наш Спаситель, на что не преминул обратить внимание и Св. Евангелист Матфей, указывая в сем прямое исполнение пророчества Исайи (Мф. 1:22–23).

Пророк Михей предсказал о месте рождения Спасителя, а именно – он **«возвестил, что Спаситель родится в Вифлееме»**: *а ты, Вифлеем Еффрафа, мал ли ты между тысячами Иудиными?; из тебя произойдет Мне Тот, кто будет Владыкою Израиля, Которого происхождение от начала, от дней века (Мих. 5:2).* **"Предсказание сие**, – замечает Катехизис, – **иудеи понимали еще прежде, нежели узнали событие его»**. Так, Евангельская история повествует, что представители иудейской церкви, *все первосвященники и книжники людские*, на вопрос Ирода: *где должно родиться Христу?* – единогласно отвечали: *в Вифлееме иудейском* и в подтверждение своего ответа привели Михеево пророчество (Мф. 2:4–6; Ин. 7:42). В приложении к Иисусу Христу, пророчество Михея особенно замечательно по той случайности, которая послужила к оправданию и исполнению его: ибо известно, что Пресвятая дева Мария до самого дня рождения Христова жила вместе с праведным Иосифом в Назарете, а ко дню рождения Христа, совершенно неожиданно для себя, должна была придти в Вифлеем, благодаря повелению Кесаря Августа сделать перепись по всей земле, вследствие чего *пошли все записываться каждый в свой город (Лк. 2:1 и далее).*

Пророк Малахия, по созданию второго храма Иерусалимского, предсказал, что пришествие Спасителя приближается, что Он придет в сей храм, и что пред Ним послан будет Предтеча, подобный Пророку Илии, чем ясно указывается **Иоанн Креститель**: *се Аз пошлю Ангела Моего (Предтечу), и призрит на путь пред Лицем Моим (уравняет предо Мною путь): и внезапно (внезапно) приидет в церковь Свою (в храм) Господь, егоже вы ищете, и Ангел Завета, егоже вы хотите (Малах. 3:1; 4:5).* Пророчество Малахии с особенной силой обличает ожесточение и невежество нынешних иудеев, которые до сих пор ожидают себе Мессию, потому что в

нем ясно говорится, что Господь приидет в храм (второй, Агг. 2:6–10), а между тем всем известно, что уже около 18-ти столетий протекло с тех пор, как второй храм Иерусалимский разрушен до основания и что все усилия восстановить его остались тщетными.

Пророк Захария предсказал торжественное вшествие Спасителя в Иерусалим: *радуйся мною, дочь Сиона, торжествуй, дочь Иерусалима: се Царь твой идет к тебе; правосуден, спасающий Он; беден и воссидит на осле и осленке, сыне подъяремной* (Зах. 9:9). Новая черта Мессии в сем пророчестве и черта самая частная. При всей торжественности вступления Его в Иерусалим, Он беден. Бедность царя Сионского видна и из того, что он воссидит на осле и осленке: нигде не бывало, чтобы цари имели торжественный въезд, подобный въезду Сионского царя. У пророка же Захарии есть пророчество о прободении Спасителя копием: *и излию*, – говорит он от лица Божия, – *на дом Давидов, и на жнущия в Иерусалиме дух благодати и щедрот: и воззрят нань* (на Него), *егоже прободоша* (Зах. 12:10). Опять черта самая частная и тем более поразительная, что только Спаситель был прободен, тогда как у разбойников, вместе же с Ним распятых, воины перебили голени (Ин. 19:31–37).

Пророк и царь **Давид "в псалме 21-м изобразил крестные страдания Спасителя с такой точностью, как бы оный (псалом) писан был у самого креста"**. Вот некоторые стихи из этого псалма: *Боже мой, Боже мой, почто Ты оставил Меня!* (Пс. 21:2) Так точно говорил Иисус Христос, когда страдания Его на кресте достигли высшей степени (Мф. 27:26; Мк. 15:34). *Все видящие Меня ругаются Мне, расширяют уста, кивают головою и говорят: Он положился на Бога; пусть избавит Его, пусть спасет Его, если благоволит к Нему* (Пс. 21:9). Так точно говорили враги Господа, окружая крест Его (Мф. 27:39, 43; Мк. 15:29; Лк. 23:35). *Множество тельцов обступили Меня; сильные волы окружили Меня. Отверзли на Меня уста свои, как лев, алчущий добычи и рыкающий. Я пролился как вода; все кости Мои рассыпались; сердце Мое сделалось как воск, растаяло посреди внутренности Моей. Сила моя иссохла, как*

черепок, язык Мой прилепнул к устам, и в персть смерти Ты полагаешь Меня. Окружили Меня многие псы: толпа злых ходит вокруг Меня; пронзили руки Мои и ноги Мои; пересчитали все кости Мои. Они смотрят и делают из Меня зрелище. Делят ризы Мои по себе, и об одежде Моей мечут жребий (Пс. 21:13–19). Это самое точное и верное изображение страданий Господа, причем указано даже на такие частности из истории страданий Спасителя, как пронзение рук и ног, т.е. распятие на кресте, – казнь, которая еще неизвестна была во времена Давида в роде человеческого; а равно –раздел риз и бросание жребия об одежде, т.е. о хитоне Спасителя. Кто после сего не воскликнет вместе с Евангелистом: *»сие же все бысть, да сбудется Писание«*? С такой же удивительной ясностью предсказал страдания Спасителя и пророк Исайя в 53-й главе (Ис. 53). Содержание этой главы следующее: Раб Иеговы, т.е. Мессия, явится до невероятности униженным и будет пренебрежен людьми (Ис. 53:1–3); люди сочтут Его за отверженного Богом, но Он будет поражен за беззакония людей (Ис. 53:4–6); муки будет терпеть Он кротко и добровольно (Ис. 53:7); несправедливостью людей доведен будет до наказания, но праведник не за себя пострадает (Ис. 53:8–9); за то, что умрет Он, как жертва за грехи людей, получит в наследие даже великих земли (Ис. 53:10–12). За свои удивительно ясные предсказания о Лице Искупителя пророк Исайя называется у отцов церкви *ветхозаветным Евангелистом*.

Пророк Даниил в одном из своих предсказаний или, точнее в откровении, сообщенном ему Архангелом Гавриилом, **определил даже число лет** (490), которое оставалось от известного предела (именно от издания указа царем Артаксерксом Лонгиманом на имя Неемии) до времени явления Мессии при чем **предсказал «о крестной смерти Спасителя, о последующем за нею разрушении храма и Иерусалима и о прекращении ветхозаветных жертв»**. Это пророчество, равно как случай, по которому изречено оно, изложены в 9-й гл. книги пророка Даниила (Дан. 9). Имея в виду определенную точность пророчества Даниилова о Христе даже по отношению к

численности лет, остановимся на нем несколько подольше, чем сколько мы останавливались на предыдущих пророчествах.

Находясь в плену Вавилонском вместе с своими соотечественниками, пророк Даниил, хотя пользовался всеми почестями и славой, но душа его постоянно болела об Иерусалиме. Каждодневно три раза преклоняя колена пред окнами, открытыми на запад, к Иерусалиму, он молил Бога призреть на запустение святого Сиона. Между прочим Даниилу было известно пророчество Иеремии, в котором говорилось, что запустение Иерусалима продлится семьдесят лет и должно окончиться вместе с тем, как Бог посетит судом Своим царя Вавилонского и землю халдейскую (Иер. 19:10; 25:11–12); но и по взятии Вавилона Дарием Мидянином, следовательно по исполнении суда Божия над Вавилоном, не виделось ни наступления тех блаженных времен, которые после тяжких испытаний обещали народу Божию древние пророки, ни даже возвращения иудеев в отечественную землю. Такое положение обстоятельств сильно занимало душу Даниила. Мысль о прекращении тяжких испытаний соединялась с надеждой видеть пришествие Мессии – Избавителя и открытие Им видимого царства Божия на земле. Даниил, чтобы уразуметь пророческое слово и узнать, на какое время указывал пророческий Дух, когда предвозвещал о славе Мессии (1Петр. 1:10–11), обратился с молитвой к Богу. Облекшись во власяницу и посыпавшись пеплом, он стал поститься; в молитве исповедовал грехи свои и всего Израиля, и, преклоняясь пред правосудием Божиим, просил, чтобы Господь светлым лицом воззрел на опустевшее святилище, на Свой город и народ. И вот, во время молитвы, прилетел к нему Ангел Гавриил и сказал: *Даниил! я пришел разрешить твое недоумение. Выслушай и пойми. Народу твоему и святому городу твоему определено ждать семьдесят семилетий до того, как совершенно загладятся грехи, приведется вечная правда, положена будет печать (исполнения) на пророческие видения, и помажется Святый святых. Заметь же внимательнее: с того времени, как выйдет дозволение о восстановлении Иерусалима, до царя Мессии пройдет семилетий семь и шестьдесят два.*

(В семь семилетий) будут вновь обстраиваться улицы и стены, впрочем при тесных обстоятельствах. А по прошествии шестидесяти двух семилетий убитен будет Мессия, но не за Свою вину. (Впоследствии) придет один вождь и разорит город и святилище, от него произойдет опустошение, точно от наводнения. В (самое последнее) семилетие поставлен будет (новый) завет; в середине же семилетия уничтожены будут жертвы и приношения (прежнего завета), и в святилище будет мерзость запустения, и даже до кончина времени предастся (храм вместе с городом) опустению.

Таким образом, по пророчеству Даниила, для народа иудейского и для святого града определено было семьдесят семилетий, или, по-славянски, седмин, т.е. 490 лет ($70 \times 7 = 490$), пока не придет Святый святых. Началом этих седмин послужит издание указа касательно возобновления Иерусалима и храма, окончанием – новое разорение того и другого. По порядку событий эти седмины расположатся следующим образом: в продолжении первых семи седмин, т.е. 49-ти лет ($7 \times 7 = 49$) будут возобновлены Иерусалим и храм, посреди весьма тесных обстоятельств, после следующих затем шестидесяти двух седмин, т.е. 434-х лет ($62 \times 7 = 434$), будет предан смерти Христос, и предан не ради Себя; в течении последней седмины, в 7-м лет, будет утверждена для многих новый завет и в половине этой седмины, т.е. чрез три с половиной года ($7 : 2 = 3\frac{1}{2}$), прекратятся жертвоприношения, и в святилище будет мерзость запустения. Затем придет народ, управляемый вождем, разорит святой град и храм и предадутся они на опустение даже до скончания времени.

Что пророчество сие относится к Мессии, – это со всею явностью видно из тех наименований и действий, которые в нем усвоятся предсказываемому лицу. Таковы – из названий: Святый святых, Царь – Мессия (по-славянски – Христос – Старейшина), из действий: совершенное заглаждение грехов, приведение вечной правды, установление нового завета и многое другое; все это может быть усвоено одному только Мессии, так что и сами иудеи видят в приведенных

словах у Даниила указание на Мессию (в их Талмуде). Но иудеи стараются отвергнуть исполнение Даниилова пророчества именно на Христе *Иисусе*, толкуя, будто у Даниила надобно разуместь седмины семилетий, из которых каждая заключалась годом юбилейным и содержала в себе по 49 лет, или даже – седмины столетий¹⁶⁶. Итак, особенно важно проследить исполнение пророчества Даниила на Иисусе Христе.

Предел, с которого должно начинать счисление седмин, в пророчестве обозначен словами: *с того времени, как выйдет дозволение о восстановлении Иерусалима*. Указов, данных после пророчества Даниилова царями персидскими в пользу иудеев, было четыре: 1) указ Кира (1Езд. 6:3); 2) указ Дария Истаспа (1Езд. 6:1); 3) указ Артаксеркса Лонгимана на имя Ездры (1Езд. 7:12 и далее), и 4) указ того же Лонгимана на имя Неемии (Неем. 2:6 и далее). К первым трем из этих четырех указов нельзя отнести приведенных слов пророчества, а можно только к четвертому, данному Артаксерксом Лонгиманом на имя Неемии, так как в первых трех указах ничего не говорится о восстановлении Иерусалима, и только лишь о создании храма (в первых двух) и только о *посещении* Иудеи и Иерусалима и о препровождении во храм царских даров (в третьем); между тем как в четвертом указе прямо говорится о воссоздании *Иерусалима, его стен и домов* (Неем. 2:8, 13, 17). Теперь: указ Артаксеркса Лонгимана на имя Неемии дан был последнему, как свидетельствует сам Неемия (Неем. 2:1), *в двадцатый год* царствования Лонгимана. А 20-й год царствования Артаксеркса Лонгимана соответствует, по точнейшему вычислению¹⁶⁷ 453-му году до Р. Х. Отселе и должно начинать счисление седмин. Сделаем же это счисление и приложение седмин к событиям.

В пророчестве от начала седмин до явления Мессии царя назначается, кроме семи седмин, отделенных для построения Иерусалима, еще 62 седмины, всего 69 седмин, т.е. 483 года (69 X 7 = 483). Конец 69-й седмины, очевидно, должен относиться не к рождению Мессии (потому что в следующей, 70-й седмине, полагается уже смерть Его), но к Его

открытому явлению в должности Мессии. Смерть Его полагается после 69-й седмины, следовательно, в продолжение последней, т.е. 70-й седмины, и именно – в половине этой седмины, когда должно последовать прекращение ветхозаветных жертв, которое могло совершиться только жертвою Самого Мессии (Евр. 10:4–10). Вообще же вся последняя седмина определяется на утверждении нового завета. Прилагая теперь все это к лицу Иисуса Христа, мы находим, что на Нем точь-в-точь исполнилось предсказанное у Даниила. Ибо, во-первых, Иисус Христос, который родился в 453-м году по издании Артаксерксом Лонгиманом указа на имя Неемии, от которого (указа) начинаются седмины, действительно вступил в общественное, открытое служение роду человеческому в 483-м году, когда т.е. как раз приходится конец 69-й седмины, так как вступление это было по исполнении тридцатилетнего возраста Его жизни. Иисус, начиная Свое служение, был лет тридцати –говорит Евангелист Лука (Лк. 3:23). Далее. По пророчеству в половине последнего семилетия (70-го) уничтожены будут жертвы и приношения Ветхого Завета: с смертью Спасителя на кресте, спустя три года с половиной по вступлении Его в должность общественного Учителя, действительно прекратились жертвы и приношения Ветхого Завета; на месте их (накануне самых страданий Спасителя) установлена новая бескровная жертва – святейшее Таинство Евхаристии. Еще далее. Вся вообще 70-ая седмина должна утвердить завет многим: и Христос первую половину этой седмины употребил Сам на утверждение Своего Нового Завета многим в Иудее, Галилее и Самарии, а в три с половиною года по смерти и воскресении Его, Евангелие возвещено Апостолами всюду, где только находились рассеянные овцы дома Израилева. Наконец, вслед за смертью Мессии, в пророчестве предсказывается уничтожение самобытности еврейского народа, разрушение Иерусалима и его храма посредством народа чуждого, имеющего придти под предводительством своего начальника и сделать опустошение, которое продлится до окончания времен: и всякому известно, что уже около тысячи восьмисот лет прошло

после того, как Тит с Римскими войсками разрушил Иерусалим и храм до основания и положил конец Иудейскому царству. Таким образом пророчество Даниила о Христе является в высшей степени замечательным.

Нынешние иудеи, как мы сказали выше, стараются толковать седмины Данииловы не в смысле седмин *лет*, а в значении седмин *семилетий*, заключающих в себе по 49 лет и даже *столетий*. Но такому толкованию с очевидностью противоречит то, что разрушение Иерусалима и храма, которое имело, по пророчеству, последовать за смертью Мессии, уже давным-давно совершилось, так что теперешние Евреи рассеяны по всей земле; а следовательно и все пророчество Даниила давным же давно исполнилось. С другой стороны, если под седминами Данииловыми разуместь, как толкуют Иудеи, седмины юбилеев или даже целых столетий, то тогда на построение храма Иерусалимского, на которое в пророчестве отделяется семь седмин, иудеи должны были бы употребить или 1143 года (если разуместь седмины семилетий, состоящие из 49 лет ($49 \times 7 = 343$)), или 4900 лет (если принимать седмины столетней ($7 \times 100 = 700 \times 7 = 4900$)); и тот, и другой итог равно опровергаются историей.

Итак, из самого короткого обзора ветхозаветных пророчеств нельзя не видеть, что Божественным Провидением были приготовлены самые верные признаки, по которым люди могли узнать родившегося им Спасителя, и что признаки эти осуществлены именно на Лице Иисуса Христа. Как безответны по сему все те люди, которые при всей очевидности исполнения этих признаков на Иисусе Христе, не хотели прежде и не хотят еще теперь видеть в Нем истинного Искупителя мира!

Кроме рассмотренных нами пророчеств, в Писании находится, можно сказать, бесчисленное множество других предсказаний об Иисусе Христе, которые все в точности сбылись на Нем. Таковы, например: предсказание пророка Осии о воскресении Христовом, и именно в третий день: *исцелит ны* (оживит нас) *по двояю дню, в день третий воскреснем, и живи будем пред Ним* (т.е. Мессия Своим тридневным воскресением дарует жизнь и всем людям (Ос. 6, 2);

предсказание пророка Давида о вознесении Иисуса Христа на небо и седении одесную Отца: *Ты восшел на высоту, пленил плен, принял дары для человека, так, чтобы и из противящихся могли обитать у Господа Бога (Пс. 67:19);* сказал Господь Господу моему: *седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих (Пс. 109:1);* Давидово же предсказание о предателе Иисуса Христа: *даже человек, мирный со Мною, на которую Я полагался, который ел хлеб Мой, поднял на Меня пядь (Пс. 40:10)*¹⁶⁸; предсказание пророка Иоила о том, что Христос, вместо Себя ниспошлет на землю Духа Святаго: *и будет по сему, и излию от Духа Моего на всяку плоть, и прорекут сынове ваши, и дочери ваши, и старцы ваши сония узрят, и юноши ваши видения увидят (Иоиль 2:28)* и другие. Но для нас достаточно знать и немногие пророчества для того, чтобы видеть и благоговеть пред Божественным домостроительством нашего спасения.

Урок 27-й

Третий член Символа веры (окончание): Признаки, по которым благоразумные из людей узнали именно Иисуса Христа, как Спасителя, в то время, когда Он родился и жил на земле (различные знамения и откровения, сопровождавшие, по воле Божией, рождение и жизнь Иисуса Христа; высота собственного учения Христова, и особенно чудеса, совершавшиеся Его же собственным Лицом); учение о том, каким образом Сын Божий совершил наше спасение; в частности – о спасительности учения и жизни Христовой

Лице Иисуса Христа, как действительного Мессии, как Спасителя мира, люди могли узнать по тем пророчествам, о которых мы говорили в предыдущем уроке и которые все с точностью исполнились именно на Иисусе. Но Промысел Божий благоволил еще дать новые указания на достоинство Иисуса Христа, как Мессии; так что, при этих новых указаниях, пророчества служили только как бы проверкой и подтверждением того, на что и на кого указывалось теперь, как на истинного Мессию; а самое, так сказать, основание для уразумения Мессии, при его пришествии на землю, давалось всем искавшим Его и встречавшимся с Ним непосредственно, без сопоставления (предварительного) Его Лица с предсказаниями пророческими. Укажем некоторые признаки или способы, бывшие при рождении и во время жизни Иисуса Христа, которыми прямо показывалось, что Иисус Христос есть обетованный Мессия и благодаря которым многие из людей действительно узнали Его, как Спасителя. Для краткости ограничимся буквальными словами Катехизиса.

«Иисуса Христа, как Спасителя, в то время, когда Он родился и жил на земле, узнали многие различными способами», – говорится в Катехизисе. – «Восточные мудрецы узнали Его посредством звезды, которая пред рождением Его явилась на востоке. Вифлеемские пастухи узнали о Нем от Ангелов, которые именно сказали им, что родился Спаситель в городе Давидовом. Симеон и Анна, по

особенному откровению от Духа Святого, узнали Его, когда Он, по исполнении сорока дней от рождения, принесен был во храм, Иоанн Креститель на реке Иордане, во время крещения узнал Его, по откровению, по сошествию на Него Святого Духа в виде голубя и по гласу с небес от Бога Отца: *Сей есть Сын Мой возлюбленный, о Немже благоволих»* (Мф. 3:17). Подобный глас был о Нем Апостолам Петру, Иакову и Иоанну во время Преображения Его на горе: *Сей есть Сын Мой возлюбленный, о Нем же благоволих: Того послушайте* (Мк. 9:7).

Таким образом об Иисусе Христе, как Спасителе, в то время, когда Он родился и жил на земле, свидетельствовали непосредственно различные знамения и откровения, сопровождавшие, по воле Божией, Его рождение и жизнь. «Христос, – говорит упомянутый уже нами западный богослов¹⁶⁹, – является в мире, прежде всего, как дитя, как бедное дитя в маленьком городе отдаленной области, в самом неприглядном месте, в пещере, в яслях, беззащитный беглец от ярости жестокого тирана, – на первый взгляд сильный камень преткновения для нашей веры; между тем, с другой стороны, явление Ангелов, вдохновенные хвалебные песни Захарии и Марии, священное торжество Елисаветы, Анны и Симеона, пророчества, богословская мудрость книжников иерусалимских, даже темное политическое подозрение Ирода, звезда в Вифлееме, путешествие магов из отдаленного востока, сумрачный свет астрологии и астрономии, предзнаменовательное сновидение и наконец Божественное Провидение, дающее чувствовать себя в каждом обстоятельстве, – образуют величественный ряд свидетельств в пользу Божеского происхождения дитяти Христа. Небо и земля как бы движутся около Младенца, как своего центра, своей силой отталкивающего все темное и злое и тою же силою привлекающего все доброе и светлое». «Это особенное соединение уничижения и славы, человеческого и божественного, встречает нас, – замечает тут же автор, – в самом начале земной истории Христа, которая этим собственно характеризуется и отличается от всякой другой истории».

«Но особенно», – продолжает Катехизис, – **«весьма многие узнали Его по превосходству Его учения и по чудесам, которые Он творил»**. В самом деле: во-первых, превосходнее учения Христа никакого другого быть не может. В этом убеждены даже неверующие и полувверы. Так, известный философ и ритор Ж. Ж. Руссо (род. в 1712 г., в Женеве), который, как говорит его биография, переходил от кальвинизма к католицизму, от католицизма к неверию, от неверия к полувверию, – этот Руссо в одном из своих сочинений пишет: «Признаюсь, величие Священного Писания исполняет меня изумлением, и святость Евангелия сказывается моему сердцу. Как ничтожны философские сочинения, несмотря на весь их блеск, в сравнении с Священным Писанием! Может ли какое-нибудь другое сочинение в столь короткое время так возвыситься, будучи произведением обыкновенного человека? Возможно ли, чтобы Тот, о Котором рассказывают святые книги, был не более, как простой человек? Какая прелесть, какая чистота в Его существе! Сколько пленительной доброты в Его учении! Какая высота в Его правилах! Какая глубина мудрости в Его речах! Какое присутствие духа, какая пронизательность и верность в Его ответах!»¹⁷⁰. Подобным образом отзывался об учении Христовом и Наполеон I, как известно, выросший в неверующей атмосфере XVIII века, но во время своего заключения на острове св. Елены уразумевший силу веры во Христа. Вот что, между прочим, он говорит: «Евангелие имеет какую-то таинственную силу, нечто удивительно мощное, теплоту, которая действует на ум и очаровывает сердце. Когда рассуждают о нем, то убеждаются, что рассуждают о небе. Евангелие не есть книга; оно есть человеческое существо, деятельность, сила, которая побеждает все, что захочет противиться его распространению. Когда эта книга лежит у меня на столе, книга по преимуществу, я не устаю ее читать и всегда читаю с одинаковым удовольствием»¹⁷¹. Еще более, во-вторых, истинного Избавителя человеков в лице Иисуса Христа показывают творимые Им чудеса. Весьма многие чудеса совершал Иисус Христос, а именно: **«людей, одержимых неизлечимыми болезнями и беснованием Он**

исцелял во мгновение ока одним словом или прикосновением руки и даже чрез прикосновение их к Его одежде. Однажды пятью, а в другой раз семью хлебами Он наплатил в пустом месте несколько тысяч человек. Ходил по водам и словом укрощал бурю. Воскрешал мертвых; а именно: воскресил сына вдовы Наинской, дочь Иаира, и Лазаря уже на четвертый день после его смерти» (из Катехизиса). Неверие, безусловно признающее в лице Иисуса Христа *необыкновенного человека*¹⁷², отрицает чудеса, совершенные Им во время Его земной жизни: но этим оно противоречит само себе. Из чудесного Лица Иисуса Христа, как необходимое следствие, вытекают чудесные Его дела. Чудеса Иисус Христос должен был совершать так же легко, как обыкновенный человек совершает свои обыкновенные дела, – противное было бы не естественно. При этом нельзя не обратить внимания на особенный характер чудес Христовых, которые имели в своем основании единственно чистейшую, божественную любовь к людям и желание им спасения: тогда как в Ветхом Завете многие из чудес (например, чудеса Моисея пред лицом Фараона) часто принимали характер кары, чудеса Спасителя все без исключения служили только выражением одной любви к человечеству.

Сказанного достаточно для того, чтобы видеть, какие убедительные признаки, или, вернее, доказательства достоинства Иисуса Христа, как Мессии, сопровождали Его в то время, когда Он родился и жил на земле, и как поэтому люди, бывшие Его современниками, легко могли узнать и действительно узнали в Нем истинного, от века предопределенного, Избавителя. Теперь перейдем к дальнейшему вопросу настоящего урока, именно к учению о том, **каким образом воплотившийся Сын Божий совершил наше спасение?**

Вопрос об образе совершения Единородным Сыном Божиим нашего спасения составляет необходимое дополнение к объяснению третьего члена Символа веры; так как зная, что Сын Божий воплотился для нашего спасения и не разумея самого образа, которым совершено это спасение, мы будем

стоять только на полдороге. При объяснении второго члена Символа веры, мы имели случай указать на тройкое служение Иисуса Христа спасению человеческого рода, как-то: пророческое, первосвященническое и царское¹⁷³. Этим-то тройственным служением Своим воплотившийся Единородный Сын Божий и совершил наше спасение. Другими словами на указанный вопрос можно отвечать так: «Воплотившийся Сын Божий совершил наше спасение **учением Своим, жизнью Своею, смертью Своею и воскресением**» (слова Катехизиса). Рассмотрим эти истины по порядку.

"Учение, которое проповедовал Иисус Христос, **было**, – как указывает Катехизис, – *Евангелие Царствия Божия* (Мк. 1:14–15), **или, иначе, учение о спасении и вечном блаженстве**¹⁷⁴. Это, – добавляет Катехизис, – **то самое учение, которое и теперь преподается в Православной Церкви**".

Чтобы учение Христово послужило нам в действительную пользу и спасение, необходимо знать его и осуществлять в нашей жизни. «**Каким образом бывает для нас спасительно учение Христово?**» – спрашивает далее Катехизис и отвечает: «**Когда принимаем его всем сердцем и поступаем по оному. Ибо как ложное слово диавола, быв принято первыми человеками, сделалось в них семенем греха и смерти: так, напротив, истинное слово Христово, усердно приемлемое христианами, становится в них семенем святой и бессмертной жизни. Они (т.е. христиане) суть, по словам Апостола Петра, порождены не от семени истлenna, но неистлenna, словом живого Бога, и пребывающа во веки**» (**1Петр. 1:23**) (приведенный текст Апостола. Петра читается так: «Христиане возрождены не от тленного семени, но от нетленного, от слова Божия, живого и пребывающего во век»).

Точно так же и **жизнь Иисуса Христа** тогда только **бывает спасительна для нас**, когда мы изучаем ее и пользуемся ею, иначе – «**когда мы**, – как говорится в Катехизисе, – **ей подражаем**». Жизнь Иисуса Христа есть непрерывное служение святой воле Божией, – единственное великое дело совершеннейшей любви к Богу и людям и личное

самопожертвование ради славы Его небесного Отца и для спасения падшего человечества. Иисус Христос осуществил в Своей жизни то, что должен был осуществить род человеческий. Никто не мог укорить Иисуса Христа в неисполнении закона. *Он все хорошо делает*, – с удивлением говорил народ об Иисусе Христе (Мк. 7:37). И мы, чем более будем вникать в жизнь Иисуса Христа, тем более будем удивляться Его совершенной святости. «Тогда как все другие люди, – приведем еще раз слова Шаффа, – даже самые лучшие из них, содействуют развитию только одной и притом далеко не полной идеи доброго и святого, Христос совершенствует все, что может быть названо великим и добродетельным»¹⁷⁵. «Самое совершенное, – говорит равно Гизо, – самое постоянное единство царствует во Христе, в Его жизни, как в Его душе, в Его словах, как и Его делах. Он действует постепенно и в той мере, как обстоятельства, среди которых Он живет, вызывают Его действие, но постепенность никогда не производит в Нем никакого изменения Его характера и намерений. Он остается и является по Своему характеру одним и тем же во все продолжение Своего служения, в Галилее и в Иерусалиме, со Своими апостолами и народом, пред фарисеями и мытарями, с мужами, женами, детьми, приходящими к Нему, пред Каиафою и Пилатом, пред всем множеством людей, теснившихся вокруг Него, чтобы послушать Его. Всюду и во всех обстоятельствах Его одушевляет тот же дух, Он распространяет тот же свет, возвещает тот же закон. Совершенный и неизменный, всегда вместе Сын Божий и Сын человеческий, Он, несмотря на все скорби и испытания Своей жизни, преследует и совершает Свое Божественное дело для спасения рода человеческого»¹⁷⁶. Говоря короче: Христос восстановил достоинство и совершенство рода человеческого, – Он есть *правда наша* (Рим. 8:1), и потому всякий желающий может почерпать из источника этой правды свою собственную правоту, подражая совершенствам Спасителя своего. «*Кто Мне служит*, – приводит Катехизис слова Самого Иисуса Христа, – *Мне да последует; и где Я, там слуга Мой будет* (Ин. 12:26).

О спасительности *смерти* и *воскресения* Христова должны будем говорить при объяснении дальнейших членов Символа веры.

Урок 28-й

Четвертый член Символа веры; содержание сего члена; объяснение того, каким образом Иисуса Христа распяли, когда его учение и дела во всех должны были возбуждать к нему благоговение; значение слов и выражений «при Понтийстем Пилате», «страдавша», «и погребенна»; соглашение страданий и смерти Иисуса Христа с Его Божеским достоинством; значение выражения «за ны»

Четвертый член Символа веры читается так: «(Верую во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия), Распятого за ны при Понтийстем Пилате, и страдавша, и погребенна». Общее содержание этого члена заключается, таким образом, в том, что в нем излагается учение о страдании и смерти Иисуса Христа.

Имея в виду необыкновенно высокое и святое учение Иисуса Христа, которому, как мы видели в предыдущем уроке, удивляются и пред которым благоговеют самые враги Христовы, и зная, что учение это сопровождалось почти на каждом шагу благодетельными чудотворениями Иисуса Христа, которые должны были быть ясным свидетельством Божественности Христа для самых грубых из народа, – имея все это в виду и зная, невольно приходишь в недоумение, каким образом столь величайший Праведник и Благодетель человечества мог подвергнуться страданиям и смерти? Как могло случиться, что те самые люди, которым Он благодетельствовал, подвергли Его ужасным мукам на кресте? Сей вопрос первым стоит и в Катехизисе, в учении о четвертом члене Символа веры: **«Как, – спрашивает Катехизис, – произошло то, что Иисус Христос распят, когда Его учение и дела во всех должны были возбуждать к Нему благоговение?»**

Чтобы нагляднее разрешить представляющееся недоумение относительно распятия современниками Иисуса их же собственного Благодетеля и величайшего Праведника, позволим себе обратиться к какому угодно позднему времени и ответить беспристрастно на вопрос: как поступило бы

с Спасителем даже *теперешнее* наше время, если бы Он снова пришел к нам во плоти и лицом к лицу стал проповедовать Свое учение и творить пред нами чудеса? Есть пословица, которая говорит: «правда глаза колет». Судя по этой пословице едва ли не следует сказать, что Бог знает, какой прием оказали бы Спасителю даже мы сами, которые теперь удивляемся жестокосердию иудеев, если бы Он снова пришел к нам на землю: быть может и мы ничем не лучше иудеев встретили бы Его. В самом деле, разве после Христа не было преследований праведников в среде самих христиан или, вернее, носящих имя христиан? Кому не известна судьба Златоуста, Афанасия Великого и других учителей Церкви, которые страдали и умерли от страданий в самое цветущее время Христианства? Или – кто не знает мученической кончины за правду блаженного патриарха Гермогена, Святого митрополита Филиппа и других лиц нашей отечественной Церкви, которые также были жертвой злочестия со стороны носивших на себе имя Христово? А что, наконец, значат все столь страшные войны, – и войны опять между христианами, – как ни гонения со стороны одних и страдания со стороны других из-за правды? *Истинно, истинно говорю вам; вы восплачете и возрыдаете, а мир возрадуется*, – такую печальную участь предсказывал ученикам Своим, а в лице их и всем Своим последователям Спаситель, когда готовился идти на Свои собственные страдания (Ин. 16:20). *Если бы вы были от мира*, – пояснил Он им, – *то мир любил бы свое: а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира; потому ненавидит вас мир* (Ин. 15:19). И Апостол говорит: *все, хотящие благочестно жити о Христе Иисусе, гоними будут* (2Тим. 3:12). Благочестие и зло, правда и ложь, любовь и ненависть – чувства, которые никогда не могут сойтись между собою; а так как грех не перестал существовать в мире доселе, то не прекратились еще и гонения праведников. Из всего этого видно, что даже в наши дни, – когда понятия о правде и истине вполне уже разъяснены нам в Евангелии и мы с самого детства своего изучаем их, – не совсем можно положиться на то, чтобы воплощенная Истина не потерпела самого жестокого гонения¹⁷⁷. Тем более, конечно, сия

Истина должна была подвергнуться преследованию за 19 столетий до нас, когда грубость и эгоизм царили во всем своем развитии. Известно, каковы были по своим убеждениям и характеру современные Иисусу Христу иудейские первосвященники, книжники и фарисеи. Придавленные Римским управлением, они, подобно траве из под камня, хотели только одного, – чтобы господствовать над своими меньшими братьями, которые находились вблизи них, – и позволяли себе всякие средства для достижения своих корыстных целей. Меньшие же братья их, т.е. остальной народ иудейский, благодаря тому же давлению со стороны иноземного владычества, были не более, как послушным орудием своих вожаков, означенных первосвященников, книжников и фарисеев. Понятно, что при таком положении дела, правдивое слово Христа не во многих могло находить себе отголосок. Что касается самих вожаков, то для них слово Христово было ножом, раздирающим их сердце; всякая обличительная речь Христова, – а обличать их было в чем, – возбуждала в них одну только ненависть ко Христу, так как их ухо не привыкло слышать никаких обличений. Что же касается остального народа, который был послушным орудием своих старших братьев, то, если его сердце иногда и согревалось любовью ко Христу, но у него не было настолько силы воли, чтобы не подчиняться влиянию исконных своих вожаков; и вообще народ боялся впасть, по своей простоте, в обман, примеры которого были тогда уже не один раз; а потому любовь народа ко Христу, – если когда она, как бы невольно, проявляла себя в сердцах простых, – приводила только к тому, что первосвященники, книжники и фарисеи присоединяли к своей ненависти ко Христу еще зависть, и чем более сказанная любовь умножалась, тем наглее первосвященники, книжники и фарисеи клеветали народу на Иисуса Христа, так что в конце концов *все говорили: да будет распят* (Мф. 27:22)! Вот и объяснение того, каким образом Иисус Христос мог пострадать несмотря на Свою совершенную праведность: т.е. грех, живущий в человеке, а именно ненависть и зависть распяли Иисуса Христа. Так решает разобранный нами вопрос и Катехизис.

«Иудейские старейшины и книжники», – говорится в нем, – «ненавидели Его (Иисуса) за то, что Он обличал их ложное учение и незаконную жизнь, и завидовали Ему. потому что народ, за учение и чудеса, уважали Его более, нежели их: и потому они оклеветали Его и осудили на смерть».

В учении о распятии Иисуса Христа Символ веры, между прочим, упоминает, что Иисус Христос распят при *Понтийстем Пилате*. По-видимому, упоминание о Понтии Пилате к существу нашей веры не относится; для нашей веры, кажется, требуется только то (в учении о страданиях Иисуса Христа), чтобы исповедовать, что Иисус Христос пострадал за нас на *кресте*, т.е. требуется исповедовать *род* страдания Спасителя нашего: но это только по-видимому. Если имя Пилата само по себе не составляет предмета нашей веры, зато оно служит к разумности и прочности сей веры. Внеся имя Пилата в Символ веры, Отцы Соборов, – объясняет нам Катехизис, – тем самым **»означали время, в которое Иисус Христос был распят«**; а обозначивши или определивши время, они показали, что христианская вера далеко не то, что все бывшие и теперь существующие верования язычников, которые верили и верят в разные мифы. И в самом деле, за несомненное величие христианской религии, как религии истинной, говорит самое время, в которое основана она. Вникая в это время, мы находим, что оно было временем неверия тогдашнего человечества и крайнего скептицизма. *Что есть истина?* – говорил Пилат Иисусу Христу (Ин.18:38), давая этим понять, что, по его убеждению, самое слово «истина» есть пустой звук, истины нет на свете (см. Толк. Евангелие Арх. Михаила, кн. 3, стр. 571). В такое исключительное время, – время со скептическим направлением, – человечеству невозможно было принять каких-либо не действительных фактов за истинные; а следовательно все, что передает нам Евангелие о Христе Спасителе нашем, есть непреложная истина по самому историческому свойству своему¹⁷⁸. Но внесение имени Пилата в Символ веры важно еще по другой стороне дела. Именно: оно указывает, – как учит далее Катехизис, – на **«точное исполнение пророчества Иакова»**. Патриарх Иаков, благословляя перед смертью своей

детей своих и предсказывая им судьбу их потомства, когда очередь дошла до Иуды, между прочим сказал ему: *не оскудеет князь от Иуды, и вождь от чресл его, дбндеже приидут отложенная ему: и Той чаяние языков* (Быт. 49:10 – по тексту LXX), или, как в еврейском тексте: «не отнимется скипетр (шевет) от Иуды и законоположник (мехокек) от чресл его, пока не придет Примириитель (Шило), и Ему покорность народов». Так действительно и было с коленом Иудиным. Особенно судьба колена Иудова начинает отличаться резкими чертами от судьбы прочих колен, по разделении еврейского царства на две части¹⁷⁹. Тогда как десять колен, составлявшие царство Израильское, были преемственно управляемы с тех пор царями из разных колен и разных династий, – одно колено Иудово, как бы поглотившее собою небольшое колено Вениаминово, соединившееся с ним в одно царство, не переставало иметь у себя непрерывный ряд царей из одного только дома Давидова, и следовательно от чресл своих. Далее: десять колен израильского царства после разрушения сего последнего Ассирийским царем, уже никогда не составляли какого-либо политического тела, управляемого отечественной властью и законами; но в колене Иудином самоуправление не прекращалось и в плену (Дан. 13); а по возвращении из плена, оно по-прежнему продолжало иметь своих князей, старейшин и судей по законам Бога своего, находясь под главным ведением сперва *вождей*, каковыми были: Зоровавель, Ездра и Неемия, потом *первосвященников*, и наконец *ефпархов* или народоначальников, как называемы был Маккавеи. Но, наконец, лет за 60 до Р. Х., Помпей овладел Иерусалимом и сделал иудеев данниками Римлян. С этих пор и в колене Иудином самостоятельность управления стала видимо падать, пока, наконец, от меча римской власти был совершенно разрушен самый город Иерусалим и народ, предавший смерти истинного Мессию, лишился навсегда своего политического бытия¹⁸⁰. Таким образом пророчество Иакова с точностью определяло время пришествия на землю Христа Спасителя, именно в период прекращения самостоятельности управления в колене Иудином, и это-то обстоятельство, в силу которого

самая смерть Иисуса Христа последовала *на кресте*, т.е. уже по иноземным законам, а не по закону Моисееву, по которому за хулу на Бога *побивали камнями*, и указывается в Символе веры.

Теперь – **что означает прибавление в Символе слова: *и страдавшая***? По-видимому, коль скоро сказано, что Иисус Христос «распят» то уже нет нужды говорить, что Он «страдал»: последнее само собою предполагается первым. Не лишне ли поэтому вышеприведенное прибавление?

Нет, не лишне, а наоборот – существенно и необходимо. Совершенно верно, что распятие должно предполагать собою и страдание, так как лютее казни на кресте трудно себе и представить¹⁸¹: но по отношению к распятию, произведенному над Иисусом Христом, были ложные толкования со стороны еретиков, а именно докетов, которые учили, что тело у Господа Иисуса было призрачное, а следовательно и страдания, и смерть Его были также призрачные, а не действительные. Само собою понятно, что подобное толкование в конец подрывает великое таинство искупления нашего, совершенного Спасителем: ибо, если тело Христа, а затем Его страдания и смерть были только призрачные, а не действительные, то призрачным же должно быть и все дело нашего искупления; тогда, – скажем словами Апостола, – *тщетна была бы и вера наша, и мы, по-прежнему, были бы во грехах наших (1Кор.15:14–17)*. В обличение означенных еретиков, Символ веры и говорит нам, что **«распятие Спасителя не было только один вид страдания и смерти, но было подлинное страдание и смерть»** (слова Катехизиса). Кроме сего, словом: «и страдавшая», указывается и на прочие страдания Спасителя, еще до креста, которые Он претерпел, ради нашего спасения, каковы: заушения, заплевания, бичевания, поношения и прочие.

Существенное значение для нашей веры имеет и то, что в Символе упоминается о погребении Иисуса Христа: *и погребенна*. "Сие, – говорит Катехизис, – **также относится к удостоверению в том, что Иисус Христос действительно умер и воскрес; ибо враги Его приставили даже стражу ко гробу Его и запечатали оный**». Поразительное, в самом деле,

свидетельство о действительной смерти и воскресении Иисуса Христа, которое дает нам факт погребения Спасителя нашего! Прежде всего: Пречистое тело Господа нашего было погребено в таковой пещере, в которой *никто еще не был положен* (Ин. 19:41) и ясно, что Провидение явило в сем случае следы Своего особенного смотрения к полной нашей вере в действительность смерти и воскресения Христа. Ибо, если бы в пещере, где решились положить тело Иисуса, были уже прежде погребены тела других людей, то злоба врагов Иисуса могла бы впоследствии говорить, что воскрес не Он, а другой, или, что Он воскрес не Своей силой, а от прикосновения к костям какого-либо праведника, как то случилось однажды во времена царей Израильских с мертвецом, прикоснувшимся к костям Пророка Елисея. При всей нелепости таких объяснений, они могли бы смущать и соблазнять легковерных. Во-вторых: *у гроба Спасителя враги Его поставили стражу и приложили к камню печать* (Мф. 27:66). Тогда как в уме учеников Иисуса, как будто каким-либо чудом, приведены были в забвение Его многократные предсказания о Своем воскресении из мертвых (например: Лк. 24), – фарисеи и книжники не замедлили привести это себе на память и взять меры против того, чтобы предсказание сие не сбылось на самом деле. Решившись поставить у гроба стражу и запечатать оный, они, без сомнения, не преминули предварительно осмотреть всю внутренность погребальной пещеры, увериться в целости тела Иисуса, равно как и в том, что из пещеры нет другого выхода, кроме того, который завален был огромным камнем; не преминули также, без сомнения, снабдить стражу нужными наставлениями, угрозами и прочим. Словом: сделали со своей стороны все, что нужно было для засвидетельствования пред целым светом истины смерти и воскресения Христова! Так Провидение, не нарушая нисколько свободы человеческой, нередко употребляет для достижения Своих премудрых целей тех самых людей, кои идут нагло вопреки Его Святым определений¹⁸².

Но если Иисус Христос действительно страдал и умер, то как это согласить с Его Божеством? **Как Иисус Христос мог страдать и умереть, будучи Бог?**

"Он», – отвечает нам Катехизис, – «страдал и умер не Божеством, а человечеством, и не потому, что не мог избежать страдания, но потому, что восхотел пострадать, Он Сам сказал: *Аз душу Мою полагаю, да паки приму ю. Никтоже возмет ю от Мене, но Аз полагаю ю от Себе. Область (власть) имам положить ю, и область имам паки прияти ю (Ин. 10:17–18)*». «Впрочем», – добавим словами Православного Исповедания, – «естество Божественное, после того, как оно приняло на себя естество человеческое, никогда уже не отделялось от него, ни во время страдания, ни смерти крестной, ни после смерти; и хотя душа отделилась от тела, но Божество ни от тела, ни от души не отделялось. Посему и во время смерти Лицо Христово было одно и то же»¹⁸³. Дабы несколько приблизить тайну страданий и смерти Богочеловека к нашему ограниченному разумению, некоторые из Отцов Церкви прибегали к сравнениям, и между прочим указывали на раскаленное железо. Как в раскаленном железе, при ударе, наносимом ему молотом, частицы самого железа испытывают соответственные удару изменения и потому как бы страдают от него; между тем как огонь, пополняющей собой всю массу разбиваемого железа, нисколько не изменяет от того своей основной формы: так и в Лице пострадавшего и умершего за нас Богочеловека Его человеческая сторона испытывала все неприязни от злобы врагов Его; между тем как Божеская Его природа оставалась вовсе не причастною страданиям природы человеческой, хотя ни на минуту не отделялась от сей последней.

Остается сказать о значении выражения: за *ны*. Выражение Символа веры: «распятого за ны» показывает, что все, что совершил Господь Спаситель наш Своими крестными страданиями, совершено Им для нас, для нашего спасения, что Он, как говорит Катехизис, «**крестной смертью Своей избавил нас от греха, проклятия и смерти**». Искупителю грешных людей для примирения последних с Богом, не довольно было только воплотиться, не довольно было и того, чтобы ценой Своей безгрешной жизни дать идеал для нашей новой жизни, т.е. для жизни без греха; но нужно было в конец

уничтожить грех, *умертвить* его в Себе. Смерть Иисуса Христа и есть окончательное и решительное поражение греха; она есть и совершеннейшая жертва Богу за грехи всего мира и вместе совершеннейшее удовлетворение правосудию Божию. Жертва Иисуса Христа была бы не полна, если бы Он, принявши на Себя грехи мира и скорбя о них, выстрадал только душевно: все страдания суть естественные следствия греха, но смерть есть сосредоточение всех страданий, она – венец их, она – оброк греха. И вот Иисус Христос Своей смертью уничтожил грех в самом его корне, отринул его. Умирая за грех, не имея греха, умирая смертью злодея, на позорном кресте, Иисус Христос тем самым навсегда пригвоздил ко кресту рукописание наших грехов. Отныне все человечество, в страждущем и умирающем Икупителе, само умирает греху и смерти и воскресает для новой жизни в Боге, оживает для нового, вечного и совершенного бытия. Отныне грех теряет свою силу, мир получает новое начало, и мы, имея венец и цель в небе, получили возможность жить по новому началу для нового дела. Отринувши жизнь вне Бога и без Бога, живя в себе самих и для себя, мы теперь имеем дерзновение опять идти к Богу и жить с Богом и в Боге: грех, проклятие и смерть уничтожены Распятием за ны. *В Нем, – говорит Апостол, – мы имеем искупление кровью Его, прощение грехов, по богатству благодати Его* (Еф. 1:7). *Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою* (Гал. 3:13). *Поелику дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оныя, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь, были подвержены рабству* (Евр. 2:14–15). Все эти три изречения приводятся в Катехизисе. Из них первое говорит об избавлении от греха, второе – об избавлении от проклятия и третье – об избавлении от смерти.

Урок 29-й

Четвертый член Символа веры (окончание); Объяснение вменяемости крестных заслуг Христовых падшему человечеству; причина, почему не все люди усваивают себе заслуги Христовы, и что для этого требуется; возможность и образ нашего участия в страдании и смерти Иисуса Христа

Прошлый урок мы закончили тем догматическим положением (раскрывая значение выражения Символа: «распятого за ны»), что Господь Спаситель наш Своими крестными страданиями и смертью окончательно поразил живущий в нас грех и избавил нас от проклятия и смерти. Но является возражение: **каким именно образом крестная смерть Иисуса Христа избавляет нас от греха, проклятия и смерти?** Или, другими словами: где основание для вменения нам заслуг Христовых? Как это – праведность Одного вменяется другому, всем? Наоборот: не должна ли смерть Богочеловека, невинно пострадавшего от людей, послужить к новому, несравненно большему разделению между Богом и человеком, сделаться новым, никогда уже неразрушимым средостением между нами и Святейшим Существом Божиим?

Отвечая на первый вопрос: каким образом крестная смерть Иисуса Христа избавляет нас от греха, проклятия и смерти, или, что то же, как праведность Одного вменяется другому и всем? Мы должны иметь в виду ту непреложную истину, по которой человеческий ум не может представить себе человечество, как совокупность единиц совершенно разобщенных между собою, а должен понимать всех людей, как такое органическое целое, где каждый отдельный индивидуум находится в самом тесном союзе и взаимном общении со всеми остальными. В силу этого союза, как грех прародителей навлек на все, заключавшееся в них, человечество кару праведного гнева Божия, так тем более Божественные заслуги Спасителя нашего, совершенные Им в нашей человеческой природе, непременно должны простираться на весь человеческий род, на всех людей, как на тех, которые жили до Его пришествия, так

и на тех, которые жили, живут и имеют жить после Его пришествия, до конца мира. Так учит нас и слово Божие. **«Дабы мы удобнее могли веровать сей тайне»**, – говорит Катехизис, – **«слово Божие вразумляет нас о ней, сколько вместить можем, чрез сравнение Иисуса Христа с Адамом. Адам, естественно, есть глава всего человечества, которое составляет одно с ним по естественному происхождению от него. Иисус Христос, в Котором Божество соединилось с человечеством, благодатно сделался новой всемогущей главой людей, которых соединяет с Собой посредством веры. Посему, как в Адаме мы подпали греху, проклятию и смерти, так избавляемся от греха, проклятия и смерти в Иисусе Христе. Его вольное страдание и крестная смерть за нас, будучи бесконечной цены и достоинства, как смерть безгрешного и Богочеловека, есть и совершенное удовлетворение правосудию Божию, осудившему нас за грех на смерть и безмерная заслуга, приобретающая Ему право, без оскорбления правосудия, подавать нам грешным прощение грехов и благодать для победы над грехом и смертью. Святым благоволил Бог показать (слова Ап. Павла), как богатство славы в тайне сей для язычников, которая есть Христос в вас, упование славы (Кол. 1:26–27).**

Если (этот второй текст служит пояснением предыдущего) преступлением одного смерть царствовала посредством одного: то тем более приемлющие обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа (Рим. 5:17)".

Труднее объяснить второй вопрос, именно: каким образом смерть невинного Богочеловека, последовавшая ни от кого другого, а от спасаемых же Им людей, не послужила к новому разделению между Богом и человеком? Вопрос этот есть тайна в учении об Исккупителе. Можно сделать только попытки к уяснению его. Итак, перенесемся мыслью на Голгофу, к кресту. В минуту распятия Иисуса Христа на кресте, род человеческий представляют те, которые *под* крестом, *у* креста и *на* кресте. Под крестом и у креста – древний Адам, на кресте –

Новый. Страдания и смерть, которые терпит Последний на кресте, суть страдание и смерть за род человеческий. Новый Адам страдает за смерть старого. Он несет вину его, воспринимает его в Свое сердце. *Не знавшего греха Бог, – говорит Св. Апостол Павел, – сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом (2Кор. 5:21), и Апостол Петр учит: Он (Христос) грехи наши Сам вознес телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды: ранами Его вы исцелились (1Петр. 2:24).* Таким образом, неумняемость смерти пострадавшего на кресте Христа в новую вину человечеству объясняется тем, что человечество, если и делало беззаконие и несправедливость, распиная Спасителя своего, то в лице сего Спасителя оно делало распятие самому себе, само себя наказывало. Оно умертвило Того, Кто воспринял в Себя грехи всего мира, Кто сделался, так сказать, сам грехом. Человечество, в лице Христа, умертвило свой собственный грех и потому сделалось ради этой жертвы Христовой угодным Богу. Не будучи в состоянии само добровольно принять на себя страдания, сознать свою вину, исповедать свои грехи, раскаяться, – человечество в лице умершего за него Христа все сие совершило. Все это в страданиях Иисуса Христа достигло высшей степени. Хотя Христу, как безгрешному, не в чем было раскаиваться; однако грех человеческий проникал Его сознание; скорбь была неразлучна со Христом; прочувствована Им во всей своей полноте; вся горечь раскаяния наполняла Его сердце. Иисус Христос выстрадал все, что должен был выстрадать весь род человеческий при перевороте в своей нравственной жизни. Он сделал, как второй Адам, законченной историю падшего человечества. *Итак нет ныне никакого осуждения, как говорит Св. Апостол Павел и слова которого приводятся в Катехизисе же, тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу. Потому что закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти. Как закон, ослабленный плотью, был бессилен; то Бог послал Сына Своего в подобной плоти греховной, в жертву за грех и осудил грех во плоти, чтобы*

оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу (Рим. 8:1–4).

Но, заметим, нет никакого осуждения тем, которые *живут не по плоти, но по духу*. **"Со Своей стороны»**, говорится далее в Катехизисе, **«Иисус Христос принес Себя в жертву за всех и всем приобрел благодать и спасение; но пользуются сим только те из нас. которые добровольно приемлют участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его» (Фил. 3:10).** Не могут страдания и смерть Спасителя, как они ни велики, как ни неоценимы они в очах небесного Отца, принести пользу тем, которые сами не захотят страдать со Христом. В противном случае со страданиями Спасителя, или, точнее, с делом нашего спасения было бы то же, что было бы с делом выздоровления болевшего организма человеческого тела, когда, т.е. при назначенной для сего последнего диете, один член тела исполнял бы эту диету, а другой, по-прежнему разрешал бы на все. Понятно, что при таком отношении к делу выздоровление члена, не участвующего в диете, было бы по меньшей мере неестественным. Представим, например, что человек поражен проказой; положим, что для того, чтобы излечиться от проказы больному необходимо воздерживаться от прикосновения к воде или еще к чему-либо; но больной, сохраняя от воды все тело, умывал бы, положим, ею свои руки. Спрашивается: могли ли бы, при таких условиях, руки исцелиться? Очевидно нет, хотя бы на всем остальном теле проказа очистилась. Так точно и в деле искупления, совершенного Иисусом Христом, только те из членов искупленного Им человечества, составляющего, по Апостолу, *тело Его (Еф. 4:12)*, могут пользоваться заслугами Искупителя, которые сами добровольно принимают участие в них; а те, которые, по-прежнему остаются в деле своего спасения совершенно беспечными, которые, по-прежнему, живут по плоти, а не по духу, эти никогда не войдут и не могут войти в царство Христово, но, как гнилые члены, будут отторгнуты, или, точнее, сами отторгнут себя от единства со Христом. *Кто не пребудет во Мне, – говорит Спаситель – Христос, – извергнется вон, как ветвь (не пребывающая на лозе), и*

засохнет; а такие ветви собирают и бросают в огонь и горят (Ин. 15:6).

Теперь – как можем мы пребывать во Христе? **Как можем участвовать в страданиях и смерти Иисуса Христа?**

«Мы участвуем в страданиях и смерти Иисуса Христа», – учит Катехизис, – **«посредством живой, сердечной веры, посредством Таинств, в которых сокрыта и запечатлена сила спасательных страданий и смерти Иисуса Христа, и, наконец, посредством распятия плоти своей с ее страстями и похотями».** «Когда дух Христов», – говорит сам автор изучаемого нами Катехизиса в одной из своих глубоко поучительных проповедей, – «дух покаяния и благодати, берет человека с пажити мира, обращает и влечет к Богу, а человек, веруя, повинуется сему влечению; вменяет за уметы (т.е. за ничто) и оставляет позади себя все, что привлекало его в мире; всецело посвящает Богу и душу, и тело, и дела, и желания, и помышления; решается, с беспорочностью агнца, ведомого на заклание, и действовать, и страдать, и жить, и умереть для Иисуса Христа: с сего времени он, пользуясь духовной силой священнодействий и таинств видимого, изобразительного храма, невидимо входит и сам таинственно зиждется в храм духовен и вступает в чин живой жертвы Божией». За сим великий проповедник частнее раскрывает возможность и образ нашего участия в страданиях и смерти Иисуса Христа, предизображенных еще в Ветхом Завете различного рода жертвоприношениями, применяя эти жертвоприношения к жертвам со стороны всякого, желающего последовать Христу. «Над каждой живой жертвой христианской, – говорит он, – в некоторой степени, и с применением к особенному её состоянию может и должно совершаться то, что некогда представлялось жертвами преобразовательными. Ты закалаешь твою жертву, когда духом умерщвляешь плоть со страстями и похотями; омываешь ее, когда оплакиваешь прежние грехи твои; возжигаешь ее, когда огонь любви Божией объемлет и наполняет сердце твоё так, что силою оного темные стихии ветхой плотской жизни разрешаются и очищаются и сквозь них проникает новая, светносная, горе идущая, жизнь

духа. Ты приносишь фимиам, – одну из самых внутренних жертв, проникающую во Святая Святых и усовершенствующую многие другие жертвы, – когда приносишь молитву: так еще во дни теней и гаданий разрешал сие священное гадание тот, который воспевал: *да исправится молитва моя, яко кадило пред Тобою!* Приносишь в жертву главу, когда пленяешь разум твой *в послушание веры* и умом твоим предаешься Богомыслию. Приносишь рамо, когда благодарственно приписываешь Богу силу, тебе дарованную. Приносишь тук, когда посвящаешь Богу твою радость и веселие. Приносишь агнца, когда ходишь в незлобии. Приносишь птенца голубино, когда хранишь чистоту. Приносишь рабочего тельца или юницу, когда ревностно подвизаешься для Бога или благодушно трудишься в пользу ближнего¹⁸⁴. В другом слове тот же преосвященный Филарет говорит: «Христианин, если скажешь, что и ты желал бы сподобиться спасительного прикосновения ко Господу, ответ на сие не труден. Ищи, приближайся, прикасайся; только по вере ищи, с верой приближайся, верой прикасайся. Где мне, скажешь, искать Господа? Как приближаться и прикасаться к Нему? Ищи Его мыслью – на небесах, любовью – в сердце, благоговением – в храме, везде ищи Его делами, для него предпринимаемыми и совершаемыми. Приближайся к Нему как оный верующий народ (евангельский), желанием послушать Его и желанием исцелиться, т.е. поучением в слове Его и молитвой к Нему. Прикасайся к Нему в священных знамениях и Таинствах, которыми Он, как ризою, облекает в Церкви Свою Божественную и спасительную силу, наипаче же прикасайся Ему в Таинстве Тела и Крови Его. От тебя самого зависеть более или менее успевать в таковом искании; в твоей воле – более или менее воспользоваться таковым приближением и прикосновением ко Господу, для твоего спасения и блаженства»¹⁸⁵. Этого объяснения, извлеченного нами из бесед самого автора Катехизиса, достаточно для того, чтобы видеть, как мы можем участвовать в страданиях и смерти Иисуса Христа и вообще быть едины со Христом. Приведем только места из самого слова Божия, служащие подтверждением для рассматриваемого нами учения (каковые места приводятся и в

Катехизисе). И, во-первых, о возможности участия в страданиях и смерти Иисуса Христа посредством живой сердечной веры. Апостол Павел говорит таким образом: *законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я сораспялся Христу. И уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня (Гал. 2:19–20)*; во-вторых, о возможности участия посредством Таинств тот же Апостол учит: *неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились (Рим. 6:3)*? Еще всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию (в св. Таинстве Евхаристии), *смерть Господню возвещаете, доколе Он придет (1Кор. 11:26)*; наконец, в-третьих, о возможности единения со Христом посредством распятия плоти своей с её страстями и похотями учитель же языков пишет: *те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями (Гал. 5:24)*.

Непонятным может показаться точный смысл выражения: «распять плоть свою со страстями и похотями»: в Катехизисе оно разъяснено следующим образом: **«распять плоть свою со страстями и похотями можно воздержанием от страстей и похотей и действиями им противными. Например, когда гнев побуждает нас злословить врага и делать ему зло, но мы противимся сему желанию и, вспоминая, как Иисус Христос на кресте молился за Своих врагов. молимся и мы за своего, то сим образом мы распинаем страсть гнева»**.

Урок 30-й

Пятый член Символа веры: Значение воскресения Иисуса Христа в деле нашего спасения; состояние, в котором был Иисус Христос после смерти Своей и прежде воскресения; понятие об аде; цель сошествия Христа в ад; смысл выражения: «по писанием»; предсказание Ветхого и учение Нового Завета о воскресении Христовом; способ, по которому узнали, что Иисус Христос воскрес; цель явления Христа по Его воскресении

Пятый член Символа веры читается так: «(Верую во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия) *воскресшего в третий день по писанием*». С этого члена Символ веры преподает нам учение о царском служении Иисуса Христа. Как первосвященническое служение Иисуса Христа, изложенное по преимуществу в предыдущем (четвертом) члене, есть добровольное уничтожение Спасителя нашего, так царское – есть прославление Его. Правда, Иисус Христос, – как мы уже имели случай заметить¹⁸⁶, – является в славном состоянии во все время Его пребывания на земле, именно – в собственной Своей личности и действиях (чудесах); но особенно, – о чем мы тоже заметили¹⁸⁷, – славное состояние пришедшего Мессии открывается в Его сошествии во ад, воскресении и вознесении на небо, а равно откроется в будущем пришествии Его на суд мира. Здесь все – одна слава¹⁸⁸. Иисус Христос умер для того, чтобы потом явиться *Господом славы*. Воскресши и седши одесную Отца, Иисус Христос открыл Себя миру главою царства благодати и мира, чтобы из обоих составить одно царство жизни в Боге, царство славы. В этом исполнилось все ветхозаветное, обещанное чрез Пророков. Таким образом, и состояние прославления Иисуса Христа, как и состояние Его уничтожения, имеет свое полное значение в деле нашего спасения. Так как настоящий урок у нас о пятом члене Символа веры, т.е, только о воскресении Иисуса Христа, причем разумеется также и учение о сошествии Иисуса Христа во ад: то мы и ограничимся пока раскрытием значения *воскресения*

Иисуса Христа в деле нашего спасения, а равно – значения сошествия Его во ад.

Значение воскресения Христова в деле нашего спасения указывает нам Св. Апостол Павел в своем первом послании к Коринфянам: *Христос, – говорит он, – воста от мертвых, начаток умершим бысть (Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших) (1Кор, 15:20).* Т.е. воскресение Иисуса Христа есть, по Апостолу, знак и основание будущего возрождения и обновления мира и нашего воскресения из мертвых. То, что составляет цель развития человеческого рода и всей природы, а именно: примирение духовности и телесности, природы и истории, – не должно же, в самом деле, продолжаться вечно неразрешимое противоречие между физическим и нравственным, между царством природы и царством благодати; простая мысль требует необходимого исхода из этой неразгаданности, – все это, неизбежно чаемое нами, как наше обновление и возрождение, предизображено и даже на деле начато, по Апостолу, воскресением Христа. *Как смерть, –говорит далее Апостол, – чрез человека, так чрез человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы в пришествие Его. А затем конец, когда Он предаст царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу (1Кор. 15:21–24).* Ясно, что факт воскресения Иисуса Христа Апостол ставит в тесную связь с судьбой всего мира. Без воскресения Христова надежды и ожидания Церкви относительно будущей её судьбы и мира были бы надежды без действительной основы, равно и факт воскресения без надежды на будущую лучшую судьбу Церкви и мира был бы фактом без глубокого смысла, отдельным, бесцельным чудом. *Если нет воскресения мертвых, – говорит опять Апостол, – то и Христос не воскрес. А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша; то мы несчастнее всех человеков (1Кор. 15:13–14, 19).* Церковь, по нему, начинает свое существование с исторической действительности, в которой она имеет залог блаженного будущего, и этот залог, как конечная

цель развития и борьбы, от начала до конца должен предноситься пред нею. В самом деле, более, чем в другом каком-либо пункте, здесь обнаруживается глубокая связь, которая существует в Откровении между пророчеством и историей, предсказанием и действительностью. Пророчество о будущем царстве Божиим не иначе может быть рассматриваемо, как в свете исторической действительности в Христовом воскресении и наоборот, историческая действительность воскресения Христова должна быть рассматриваема в пророческом свете. Поэтому-то Пасха есть первый христианский праздник и каждый воскресный день есть общий праздничный день у всех христиан. В церковном празднестве Воскресения Христова связь между историей и пророчеством, исполнением и обетом выражается самым полным и самым очевидным образом. Церковь именно исповедует этим, что Бог *воскресил Христа из мертвых и дал Ему славу затем, чтобы мы имели веру и упование на Бога* (1Петр. 1:21). Итак, вот какое значение имеет для нас факт воскресения Христова, – значение то, что Иисус Христос Своим воскресением **«положил основание и нашему блаженному воскресению»**, а вообще – **«дал ближайшее доказательство того, что страдания и смерть Его спасительны для нас человеков»** (слова Катехизиса).

Говоря о воскресении Иисуса Христа и его высоком значении в деле нашего спасения, Катехизис вместе с тем разрешает вопрос **о том состоянии, в котором был Иисус Христос после смерти Своей и прежде воскресения**. Вопрос этот, действительно, важный, хотя в Символе о нем и не упоминается без сомнения потому, что во время составления его не было никакого повода к изложению сего учения. Как же, спрашивается, разрешается означенный вопрос?

"Сие, – отвечает Катехизис, – изображает следующая церковная песнь: Во гробе плотски, во аде же с душою яко Бог, в рай же с разбойником, и на престола был еси, Христе, со Отцом и Духом, вся исполняяй, неописанный». Т.е. Господь Иисус Христос, после смерти Своей и прежде воскресения,

плотью Своей или телом Своим был во гробе, а душа Его, отделясь от тела, была всегда соединена с Божеством и с Ним сходила в ад. Освободить из ада души святых праотцев, Христос ввел оныя в рай, а с ним вместе и разбойника, который уверовал в Него, висая на кресте (См. Правосл. Испов. Ч. 1, вопр. 49). При этом, как Бог беспредельный, Он наполнял все, был и на престоле с Богом Отцом и Святым Духом.

Мы сказали, что вопрос о состоянии, в котором был Иисус Христос после Своей смерти и прежде воскресения, есть вопрос важный; но прежде нежели мы разъясним эту важность, дадим понятие об аде, в который нисходил Иисус Христос после Своей смерти.

"Ад, – учит Катехизис, – по словопроизводству с греческого (именно αἴδης – невидимый, мрачный), значит место, лишенное света. В Христианском учении под сим именем разумеется духовная темница, т.е. состояние духов, грехом отчужденных от лицезрения Божия и соединенного с ним света и блаженства» (Иуд. 1:6), (Октоих, глас. 5, стихиры 2, 4). Таким образом, под адом нельзя представлять чего-либо в роде тех темниц, какие, например, бывают при острогах и прочее, а нужно разуместь то духовное состояние внутреннего отчуждения от Бога, которое служит неизбежным уделом грешников. Это состояние, как состояние удаления от Бога, источника нравственного света и жизни, неизбежно должно быть состоянием духовной тьмы или нравственного омертвения; так как только правильная, святая деятельность нравственного существа может быть названа истинною его жизнью, а всякая ненормальность в какой бы то ни было жизни не есть уже жизнь в собственном смысле сего слова, но есть болезнь или смерть. Теперь покажем, что важно для нас в вопросе о состоянии Иисуса Христа после Его смерти и прежде воскресения.

Существенную важность сего вопроса составляет заключающееся в нем **учение о сошествии Иисуса Христа во ад** и именно о цели этого сошествия. По учению Православного Катехизиса, Иисус Христос нисходил во ад **«для того, чтобы и там проповедовать победу над смертью и избавить**

души, которые с верой ожидали Его пришествия». Истина сия прежде всего подтверждается словом Божиим. Так, по указанию Катехизиса, св. Ап. Петр говорит о сем следующим образом: *Христос однажды пострадал за грехи наши, Праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, которым Он и находящимся в темнице духам, сошедши, проповедал (1Петр.3:18–19).* Но, не говоря о согласии этой истины со священными Писанием и Преданием, она сама по себе имеет глубокий смысл, именно говорит о значении смерти Христовой независимо от времени и пространства, в силу чего Христос есть Спаситель всех душ, не только живущих, но и живших и имеющих жить. Чрез сошествие во ад, Иисус Христос показал нам, что между Ним и верующим в Него человечеством есть связь, которую никто и ничто не может уничтожить, ни силы природы, ни время, ни пространство. Эта связь все проникает и всюду вносит отраду. Теперь нет больше различия между умершими и живущими: все верующие живы во Христе и всякая душа может устраивать свое спасение, взирая на Начальника и Совершителя этого спасения. Таким образом, хотя в Символе не говорится о сошествии Иисуса Христа во ад, но тем не менее истина сия есть непреложная догматическая истина; а с другой стороны, она, как мы сказали выше, сама собою подразумевается в учении о смерти и воскресении Иисуса Христа: Иисус Христос, как подвергший Себя *всей участи* грешного человека на земле, и по смерти должен был низойти во ад, как грешник же, чтобы, как смерть Его поправа смерть¹⁸⁹, так и сошествие Его во ад разрушило врата адовы.

Имея в виду особенно высокое значение смерти и воскресения Иисуса Христа в деле нашего спасения и желая оградить этот догмат от какого бы то ни было искажения со стороны еретиков, Символ веры говорит нам, что Иисус Христос воскрес *в третий день по писанию*. Этим, как учит Катехизис, он прежде всего дает нам заметить, что самый текст его учения, как о смерти, так и о воскресении Иисуса Христа, «взят из Писания», а именно из послания Апостола Павла к Коринфянам, который пишет: *предах бо вам исперва, еже и*

приях, яко Христос умре грех наших ради, по писанием: и яко погребен бысть, и яко воста в третий день, по писанием (1Кор. 15:3–4); а во-вторых, указывает на то, что «Иисус Христос умер и воскрес точно так, как о том пророчески написано в книгах Ветхого Завета», т.е. что истина смерти и воскресения Христова была возвещена еще прежде Пророками, а потому получает совершеннейшую непреложность. Вот некоторые места из Ветхого Завета о смерти и воскресении Иисуса Христа, приводимые Катехизисом.

"Например, – говорит Катехизис, – в 53-й главе книги Пророка Исайи (которая глава вся есть изображение страждущего Мессии) многими подробными чертами изображено страдание и смерть Иисуса Христа, как то: Той язвен бысть (изъязвлен был) за грехи наша, и мучен бысть за беззакония наша; наказание мира нашего (было) на Нем, язвою Его (ранами Его) мы исцелехом» (Ис. 53:5). Еще укажем: Он истязуем был, но страдал добровольно, и не открывал уст Своих; как овца веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих. От уз и суда Он был взят; но род Его кто изъяснит? Ибо Он отторгнут от земли живых; за преступления народа Моего претерпел казнь (Ис. 53:7–8). В этой же главе говорится и о погребении Иисуса Христа: Ему назначили гроб с злодеями (разумеются распятые со Христом два разбойника и вообще умиравшие на крестах и тут же погребавшиеся преступники), но Он погребен у богатого (Иосифом Аримафейским), потому что не сделал греха, и не было лжи во устах Его (Ис. 53:9).

"О воскресении Христовом, – читаем далее в Катехизисе, – Апостол Петр приводит слова Псалма 15: яко не оставиши души Моея во аде, ниже даси Преподобному Твоему видети истления" (Деян. 2:27). Св. Апостол Петр приводил и объяснял эти слова Давида народу, собравшемуся в день Пятидесятницы на шум, бывший при сошествии Святого Духа на Апостолов и изумлявшемуся сему событию. Мужи братия!, – возглашал первоверховный Апостол недоумевавшему собранию, приведя им слова Давида, – да будет позволено с дерзновением

сказать вам о праотце Давиде, что он и умер и погребен и гроб его у нас до сего дня. Будучи же пророком и зная, что Бог с клятвой обещал ему от плода чресл его воздвигнуть Христа по плоти и посадить на престола Его, он (Давид) провидя сказал о воскресении Христа, что не оставлена душа Его во аде и плоть Его не видела тления (Деян. 2:29–31).

Есть места в Ветхом Завете, которые говорят даже о том, что Иисусу Христу надлежало воскреснуть именно в третий день. **"Так, – учит Катехизис, – пророческий образ сего представлен в пророке Ионе: и бе Иона во чреве китове три дни и три ночи" (Иона, 2:1).** Прообраз сей отнес к Себе Сам Иисус Христос: *род лукавый, отвечал он книжникам и фарисеям, ищет знамения: и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка. Ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи; так и Сын человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи* (Мф. 12:39–40). Еще ранее пророк Осия предсказывал об Иисусе Христе: *исцелит ны по двюю дню, в день третий воскреснем и живи будем пред Ним* (Осии, 6:2)¹⁹⁰. Здесь говорится, что мы воскреснем в третий день, очевидно в смысле сопоставления с тридневным воскресением нашего Исккупителя¹⁹¹.

Предсказанное со всею ясностью и подробностью о воскресении Иисуса Христа ветхозаветными Пророками исполнилось со всею торжественностью и очевидностью, когда настало время исполнения сего. Промысел Божий не скрыл столь славной победы Христа над смертью в самый же день и даже в самый час этой победы. И прежде всего, те самые люди, которые старались всячески затмить славу Христову, принуждены были первые сознать истину воскресения Христова. Еще прежде, чем ученики Господа удостоверились в Воскресении своего Учителя, воины, которые стерегли гроб Иисуса, с ужасом увидели Его восстание из мертвых. На их глазах, – как они рассказывали потом первосвященникам, – ночью сделалось великое землетрясение и в это время с неба сошел какой-то человек, Который отвалил камень от дверей гроба; вид этого человека был как молния, а одежда его была как снег; все сторожившие гроб, от такого видения затрепетали,

обмерли и потом, оправившись, убежали. Правда, первосвященники и прочие члены Синедриона, пользуясь невежеством стражи и её жадности до денег, а равно сами не будучи в состоянии по своему упорству и ожесточению против Иисуса Христа, принять весть о воскресении ненавистного для них их Обличителя, – уговорили воинов распространить молву, будто ученики (т.е. Иисуса), пришедши ночью, украли тело своего Учителя, когда они (воины) спали: но этим они только подтвердили истину воскресения Христова. Ибо, во-первых, если бы действительно со стороны воинов была какая-либо оплошность, то тот же Синедрион не преминул бы наказать их самым строгим образом, а он, напротив, дал им за то денег и ходатайствовал за них пред правителем; во-вторых, всякий понимает, что люди спящие ничего не видят, следовательно – каким же образом воины, если они спали, могли знать, что *ученики* украли тело Иисуса; наконец, чем объяснить то, что во гробе остались пелены лежащие и плат (*сударь*), который был на голове Иисуса, особо свитый на другом месте? Воровавшие тело Иисуса постарались бы как можно скорее унести его и не стали бы распутывать пелены, да свертывать сударь. Нечего уже говорить о том, что отваливание такого громадного камня, какой был приложен ко гробу Господню, разбудило бы спящих самым крепким сном. Так ложь всегда изобличает саму себя! Не то было с искренними свидетелями воскресения Христова. Евангелие повествует нам, что после погребения Спасителя в пещере, Мария Магдалина, Мария Клеопова, Саломия и другие благочестивые жены, не успевшие помазать тело Иисуса при Его погребении, по причине наступления праздника Пасхи¹⁹² – решились исполнить этот благочестивый обычай по прошествии праздника, т.е. в первый день по субботе¹⁹³. Было еще темно, когда св. мироносицы пошли ко гробу Иисуса, чтобы помазать тело Его миром. Они не знали, что приставлена стража ко гробу, так как распоряжение это сделано было членами Синедриона в день Пасхи, когда никак нельзя было ожидать от них сего, – не знали, что ход в пещеру запечатан и потому не думали встретить с этой стороны какого-либо препятствия к осуществлению своего благочестивого намерения. Одно только

беспокоило их: «кто отвалит им камень от гроба? Ибо камень этот был очень велик». Но любовь ко Христу заставляет их забыть и это препятствие, они продолжают путь. Входят, наконец, в сад; виднеется уже пещера, и, к великому своему удивлению, они замечают, что камень отвален от гроба. У Марии Магдалины, пламеневшей особенной любовью ко Господу, является страшная мысль, что враги Иисуса взяли Его тело и выбросили из гроба. Испуганная, огорченная, она оставляет своих спутниц и бежит назад в город. Здесь находит Петра и Иоанна и говорит им (что сама про себя думала): «унесли Господа из гроба, и не знаем, где положили Его». Между тем спутницы её дошли до пещеры и действительно не находят в ней тела Иисуса. Ужас овладел ими и они не знали, что подумать. Но вот пред их глазами является Ангел, который возвещает им о воскресении распятого Христа из мертвых. Несмотря на ясные слова Ангела, они сколько радуются, столько же и недоумевают. Придя в город, они сначала никому ничего не говорят от страха; только когда страх их прошел, они пошли к Апостолам и другим ученикам и рассказывают им о явлении Ангелов. Апостолы, в свою очередь, не хотят им верить. Как все это естественно! Как согласно с настроением человека, которого обстоятельства вынуждают в чем-либо разочароваться, но который вместе с тем не желает этого разочарования, и, чтобы поставить себя на крепкой почве своего убеждения, ищет самых крепких же основ на то! Из учеников Господних никто и не думал о том, что Христос воскреснет, – все, что говорил Спаситель о Своем воскресении как будто и не было Им говорено; у всех любивших Христа была одна мысль, что Он *распят*. Только после очевиднейших доказательств воскресения, – доказательств, данных Спасителем лично, в Своих явлениях, – святые жены и ученики вполне поверили истине воскресения Христова. Так, – по устройению, конечно, самого Промысла Божия, – истина воскресения Христа засвидетельствована для нас самым простым и в то же время самым убедительным образом.

В Катехизисе на вопрос: «**Как узнали, что Иисус Христос воскрес?**» – дается ответ в следующих словах: «**Воины**

которые стерегли гроб Его, с ужасом узнали сие потому, что Ангел Господень отвалил камень, которым закрыт был гроб Его и притом произошло великое землетрясение. Ангелы также возвестили о воскресении Христовом Марии Магдалине и некоторым другим. Сам Иисус Христос, в самый день воскресения Своего, явился многим, как то: Мироносицам, Петру, двум ученикам, шедшим в Еммаус, и наконец всем Апостолам в доме, которого двери были заперты. Потом многократно являлся Он им в продолжении сорока дней; в некоторый же день явился более нежели пятистам верных вместе» (1Кор. 15:6).

Всех явлений воскресшего Спасителя в Евангельской истории насчитывается десять. Это – 1) Марии Магдалине (Ин. 20:14–18)¹⁹⁴; 2) той же Марии Магдалине и другой Марии, когда они обе шли к Апостолам возвестить о сказанном им от Ангела (Мф. 28:9–10); 3) Апостолу Петру (Лк. 24:34; 1Кор. 15:5); 4) двум ученикам, шедшим в Еммаус (Лк. 24:13–35); 5) всем Апостолам, когда между ними не было Ап. Фомы (Мк. 16:14; Лк. 24:36–44; Ин. 20:19–25); 6) тем же Апостолам и Фоме с ними (Ин. 20:26–29); 7) семи ученикам на море Тивериадском (Ин. 21); 8) одиннадцати Апостолам и с ними более нежели 500 других учеников (Мф. 28:16–20; 1Кор. 15:6); 9) Апостолу Иакову (1Кор. 15:7) и 10) всем Апостолам при Своем вознесении с горы Елеонской на небо (Лк. 24:50–53; Деян. 1:1–11). Нет сомнения, что, кроме сих, описанных в Евангелии и посланиях Апостольских, явлений, были и другие явления воскресшего Господа Своим ученикам, так как в Евангелии и посланиях не все то описано, что сотворил Иисус (Ин. 21:25); а с другой стороны – в книге Деяний Апостольских мы читаем, что Господь со многими верными доказательствами (Своего воскресения), в продолжение сорока дней (следовательно, «многократно», как замечает Катехизис в только что приведенном его ответе), являлся Апостолам и говорил о царствии Божием (Деян. 1:3).

Слова книги Деяний: *и говорил о царствии Божием* – дают нам ответ и на последний вопрос настоящего нашего урока, именно – **«для чего Иисус Христос по воскресении Своем**

являлся Апостолам в течение 40 дней?». Вопрос о цели явлений Воскресшего Его ученикам в течение сорока дней есть один из существенных вопросов нашей веры и Церкви. В области нашего Церковного исповедания и жизни очень не мало сторон, особенно относительно церковного благоустройства, которые ясно или и совсем не указываются в Священном Писании, и потому порождали и порождают целые массы отступников и отщепенцев от истинной Церкви Христовой и увлекают их от веры в неверие и суеверие. Факт явлений Иисуса Христа Апостолам по Его воскресении в течение 40 дней есть одно из данных для умиротворения немощной совести. «В сие время**, – отвечает Катехизис, на основании повествования книги Деяний Апостольских, – **Иисус Христос продолжал учить Апостолов тайнам царствия Божия**». Если нельзя сказать, что Иисус Христос, уча тайнам царствия Божия, преподавал Своим ученикам *подробную Церковную организацию* для проведения этих тайн в жизнь Церкви, то *основы* этой организации несомненно даны Им и главным образом именно в период явлений Его Апостолам по воскресении в течение 40 дней¹⁹⁵.**

Урок 31-й

Шестой член Символа веры: история вознесения Иисуса Христа на небеса; значение вознесения Иисуса Христа на небо в деле нашего спасения, свидетельства слова Божия о сем; в чем состояло вознесение Христово, т.е. Божеством или человечеством Иисус Христос взошел на небеса и если только человечеством, то как последнее могло сделаться причастным небу; значение выражения «сидяща одесную Отца»

Шестой член Символа веры читается так «(Верую во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия) *возшедшаго на небеса и сидяща одесную Отца*». Историческую сторону вознесения Иисуса Христа на небеса довольно подробно излагает нам Св. Евангелист Лука. По его повествованию Иисус Христос в 40-й день после воскресения Своего вывел учеников Своих вон из Иерусалима до Вифании, и, подняв руки Свои, благословил их, и когда благословлял их, стал отдаляться от них и возноситься на небо, и поднялся в глазах их от земли, и облако взяло Его из вида их (Лк. 24:50–51; Деян. 1:9).

Вознесение Иисуса Христа на небо есть полнейшее выражение Его прославления и венец для искупления нашего. Возшедши на небеса, Иисус Христос тем самым показал, что теперь Он вошел в ту славу, которую имел у Отца еще прежде бытия мира (Ин. 17:5)¹⁹⁶. Правда, Иисус Христос и во время земной жизни Своей говорил, что Он на небе (Ин. 3:13); но Он также говорил, что оставляет мир и идет к Отцу (Ин. 17:11–13); потому что во время Своей земной жизни Спаситель все-таки подчинен был времени и развитию и если, как Бог, Он всегда был на небе, то как человек принадлежал земле, земным условиям бытия. По вознесении же Искупителя нашего на небо, жизнь Его является прежде всего полным выражением того совершенного бытия Его в Отце, о котором (бытии) Он говорил: Я в Отце и Отец во Мне (Ин. 14:11). Вместе с полнотою бытия во Отце, она, во-вторых, есть выражение Его совершеннейшего бытия и в искупленном человечестве: Я в

них, и Ты во Мне (Ин. 17:23). Правда, Иисус Христос еще во время земной жизни называл Себя виноградной лозой, а верующих рождением, или ветвями (Ин. 15:5); но Он все-таки прибавлял, что венец совершаемого Им дела искупления – в Его вознесении к Отцу: истину говорю вам: лучше для вас, чтобы Я пошел (к Пославшему Меня); ибо если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам. И Он, пришедши, обличит мир о грехе, и о правде, и о суде (Ин. 16:7–8). Еще: Я иду приготовить место вам, и когда пойду, и приготовлю вам место, приду опять, и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я (Ин. 14:2–3)¹⁹⁷.

О вознесении Иисуса Христа на небо и Его вступлении чрез то в полноту совершенного, царственного бытия предсказывали еще ветхозаветные пророки. Так, царь и пророк Давид воспевает: *возьмите врата князи ваша и возьмитесь врата вечная: и внидет Царь славы. Кто есть сей Царь славы? Господь крепок и силен, Господь силен в брани. Возьмите врата князи ваша и возьмитесь врата вечная: и внидет Царь славы. Кто есть сей Царь славы? Господь сил, Той есть Царь славы* (Пс. 23:7–10). С еврейского текста это место нужно читать так: «врата! возвысьте (или – поднимите) верхи ваша; возвысьтесь (или – поднимитесь) двери вечные: Царь славы входит. Кто есть сей Царь славы? Господь крепкий и сильный... Иегова воинств (земных и небесных), – вот кто есть сей Царь Славы». Отцы Церкви разумеют приведенные слова именно о вознесении Иисуса Христа на небо. «Пророк предизображает, – говорит, например, бл. Феодорит, – Владычнее восшествие на небо и показывает нам лики Ангелов, из которых одни предшествуют Владыке Христу, а другие свыше вопрошают и желают познать, что значит чудное сие зрелище»¹⁹⁸. В другом псалме тот же Давид восклицает (с еврейского): *Ты возшел на высоту, пленил плен, принял дары для человеков, так, чтобы и из противящихся могли обитать у Господа Бога* (Пс. 67:19)¹⁹⁹. Слова эти Ап. Павел прямо относит к Спасителю, как предсказание в том смысле, что Иисус Христос *возшел на высоту превыше всех небес* (вознесся на небо) и тем *пленил плен*, т.е. «возвратил, – как говорит Св.

Афанасий, – из плена души, плененный диаволом»²⁰⁰ и дал дары человекам и наполнил все (Еф. 4:8–10)²⁰¹. Пророк Захария предсказал даже о горе, с которой Иисус Христос имел вознестись на небо: *и станут ноги Его в тот день на горе Елеонской, которая пред лицом Иерусалима, с востока (Зах. 14:4)*. Но особенно ясно изобразил вознесение Иисуса Христа на небо и Его небесную славу пророк Даниил: *видел я, – говорит он, – в ночных видениях, вот в облаках небесных шел как бы Сын человеческий, пришел Предвечному и подведен был к Нему. И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его владычество вечное, которое не прекратится, и царство не разрушится (Дан. 7:13–14)*.

В Новом Завете о славе и плодах вознесения Христова на небо говорит, например, Св. Ап. Петр: *Иисус Христос, – пишет он в первом своем послании, – возшедши на небо, пребывает одесную Бога, и Ему покорились Ангелы и Власти и Силы (1Петр. 3:22)*. Также учит нас Св. Ап. Павел: *беспрекословно, великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире и вознесся во славе (1Тим. 3:16; Евр. 1:6 и другие)*.

Но для того, чтобы нам более уяснить себе смысл и значение вознесения Иисуса Христа на небо, как по отношению к личной жизни Самого Христа, так и по отношению Его жизни к нашей, необходимо решить вопрос: в чем именно состояло вознесение Иисуса Христа на небо? Относилось ли оно к Божеской природе Иисуса Христа или только к человеческой? И если только к человеческой, то каким образом человеческое естество может соучаствовать в тех свойствах царственного и совершеннейшего бытия, о которых мы говорили сейчас?

Что касается того, – Божеством или человечеством Иисус Христос возшел на небеса, – то понятно само собою, что – человечеством; ибо Божеством Своим Иисус Христос всегда пребывал и пребывает на небесах, так как небо и есть то состояние величия, славы и блаженства, которое

свойственно Богу как Богу. Так говорит нам и Катехизис: **«Иисус Христос, – читаем мы в нем, – возшел на небеса человечеством; а Божеством Он всегда пребывал и пребывает на небесах»**. Итак, остается уяснить образ вознесения на небо человеческой природы в Иисусе Христе и преимущественно показать возможность к переходу в состояние Божественной славы, величия и блаженства самого тела Христова. Как же это объяснить?

Мы уже видели в предыдущем уроке, в истории явления воскресшего Спасителя, что Иисус Христос еще до вознесения Своего на небо являлся иногда ученикам в таком теле, которое возвышалось над условиями пространства и времени, следовательно, в теле не с тем грубым веществом, о котором сказано: *земля еси и в землю отыдеши* (Быт. 3:19), а в теле духовном, о котором говорит Апостол: *есть тело духовное, восстающее в нетлении, в славе, в силе* (1Кор. 15:44, 42, 43)²⁰². С этой точки зрения мы, без сомнения, и должны представлять себе образ вознесения *телесной* человеческой природы в Иисусе Христе на небо. Т.е. Иисус Христос вознесся на небеса с тем телом, которое, после воскресения Его, постепенно отрешалось в Нем от своей грубой оболочки. Как чуждое по своей сущности грубых и дебелых свойств осязаемого тела, оно вполне сделалось способным воспринять в лице Иисуса Христа соучастие в том величии, славе и блаженстве, которые всегда принадлежали и принадлежат Ему, как Богу. О способности человеческой души Христа к небесной славе нет нужды много пояснять. Достаточно указать на то, что дух человека *малым чем умален*, по слову Писания, *от Ангелов* (Пс. 8:6); а Ангелы способны к славе небесной. Кроме того, Писание говорит, что человек создан *по образу и по подобию Божию* (Быт. 1:26–27).

Небесное прославление Христа обозначается в Писании, как Его *седение одесную Отца* (Мк. 16:19). Правая (десная) рука Отца служит выражением могущества Отца (Исх. 15:6, 12 и др.) и поэтому представление о седении Иисуса Христа по правую руку Отца существенно говорит о том же самом, что заключается в словах: *дадеся Ми всяка власть на*

небеси и на земли (Мф. 28:18). Выражение: «*седающа одесную Отца*» – внесено и в наш Символ и Катехизис объясняет его именно так, как мы сейчас сказали: «**Сие, – говорит он, – должно понимать духовно. Т.е. Иисус Христос имеет одинаковое могущество и славу с Богом Отцом**». Следует только иметь при этом в виду то, что царское могущество Иисуса Христа, о котором говорится в Символе и которое обозначается как седение одесную Отца, не есть одно и то же с Божеским всемогуществом, которое выражается по отношению к творению и приличествует Сыну, как *Слову* (Ин. 1:1). Царское достоинство Христа, которое он воспринял по Своем вознесении на небо, принадлежит Ему, как *Искупителю* и оно-то обнаружилось и могло обнаружиться во всей своей силе и в объеме только после прославления в воскресении, по окончательном совершении дела спасения²⁰³. Это достоинство или власть есть – а) постоянное ходатайство за род человеческий пред Отцом, и – б) постоянное воздействие на мир, постоянное, так сказать, снисхождение в мир. Иисус Христос, по Своем вознесении, как Посредник и Примиритель наш, во-первых, представляет вечно пред Отцом человеческий род, как такой, который может быть предметом любви Отца: *Мы, – пишет Апостол, – имеем такого Первосвященника, Который возсел одесную Престола величия на небесах. Он вошел не в рукотворенное святилище, по образу истинного устроенное, но в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие* (Евр. 8:1; 9:24). Он всегда жив, чтобы ходатайствовать за приходящих чрез Него к Богу (Евр. 7:25). Но, во-вторых, так как всякое ходатайство обуславливается в своем значении, в своей силе, пред лицом, у которого ходатайствуют не только *личностью* самого ходатая, но и *лицами*, за которых ходатайствуют: то и ходатайство Искупителя обуславливается, в свою очередь, соответствующей деятельностью Искупителя вовне, именно тем, что Он живет в человечестве, Он есть глава жизни человеческой, Он вечно, как идет к Отцу, так вечно исходит с жертвой примирения, однажды навсегда принесенной к человеческому роду. *Се Аз с вами есмь во вся дни до скончания*

века, – говорит Сам Спаситель (Мф. 28:20). И Апостол учит: *Христос, Первосвященник будущих благ, пришедши с большею и совершеннейшею скинией... однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление. Он, принеши одну жертву за грехи, навсегда возсел одесную Бога, ожидая за тем, пока враги Его будут положены в подножие ног Его* (Евр. 9:11–12; 10:12–13). Таким образом – вот что значат та власть и та сила, которые Иисус Христос получил по вознесении на небо и которые обозначаются в Писании как седение Его одесную Отца, – значат, что Иисус Христос, возседши одесную Отца – а) представляет нас пред Богом как *предмет любви* Его, и – б) представляет как предмет любви *достойный*. А отсюда седение одесную Отца не есть праздный покой, а всегдашняя деятельность, как и говорит Спаситель: *Отец Мой доселе делает и Аз делаю* (Ин. 5:17).

Урок 32-й

Седьмой член Символа веры: отношение сего члена к предыдущему; учение священного Писания о втором пришествии Христовом, будущем суде Его и бесконечном Его царствии; отличие второго пришествия Христова от первого; всеобщность суда Христова; образ и содержание сего суда

Слава, которую Иисус Христос получил, как Искупитель, возседши по самому человечеству Своему одесную Отца, не ограничится Славою Его только на небе, но она откроется и на земле, когда, по слову Евангельскому (Лк. 14:23; Рим. 11:25–26) окончится предопределенное Богом время воспитания людей для вечной жизни и исполнится число избранных Божиих. Открытие сей славы совершится во втором пришествии Христовом на землю, в Его суде над всеми живыми и умершими человеками и в Его бесконечном царстве над всем небесным, земным и преисподним. Эту совершительную славу Христа мы и исповедуем в седьмом члене Символа веры, который читается так: *«(Верую во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия) паки грядущего (опять имеющего придти) со славою судити живым и мертвым, Его же царствию не будет конца»*. Скажем по порядку: о будущем пришествии Христовом, будущем суде Его и бесконечном царствии Его, насколько нам известно о сем из Откровения Божественного.

Ничто так ясно не раскрыто в Священном Писании, как та истина, что Сын Божий –Христос Иисус, **снова придет** на землю. «В самый день вознесения воскресшего Христа Иисуса на небо, Ангелы, – учит Катехизис, – явившись удивлявшимся Апостолам, возвестили: *Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо»* (Деян. 1:11), – и Апостолы так ясно были утешены этой вестью, что, несмотря на видимое разлучение свое с возлюбленным их Учителем, *возвратились в Иерусалим с великой радостью* (Лк. 24:52). Но еще прежде Сам Спаситель

неоднократно говорил Своим ученикам о втором пришествии Своем на землю. Говорил Он об этом и в наставлениях о других предметах (Лк. 9, 26), и в изъяснении притчи, изображающей судьбы человека (Мф. 13:40–41), и при других случаях (Лк. 12:40). С особенной же ясностью изобразил Иисус Христос второе пришествие Свое на землю, когда отвечал на прямой вопрос Своих учеников о сем, а именно, когда они, указывая на здание Иерусалимского храма, о котором Учитель их сказал, что не останется в нем камня на камне, все будет разрушено, – спрашивали Его: *скажи нам, когда это будет, и какой признак Твоего пришествия и кончины века* (Мф. 24:3)? Показавши предварительно судьбу отечества вопрошавших Его учеников (Мф. 24:4–26), Иисус Христос продолжает: *как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада; так будет пришествие Сына человеческого. Где будет труп, там соберутся орлы. Тогда вдруг солнце померкнет и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются. Тогда явится знамение Сына человеческого на небе; и тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына человеческого, грядущего на облаках небесных с силой и славой великой. И пошлет Ангелов Своих с трубою громогласной; и соберут избранных Его от четырех ветров, от края до края неба* (Мф. 24:27–31). При этом, в знак непреложности Своих слов, прибавил: *небо и земля прейдут; но слова Мои не прейдут* (Мф. 24:35).

Для того, чтобы яснее разуместь приведенное изображение Спасителем второго Его пришествия на землю, не лишне показать здесь толкования на это Евангельское место у св. Отцов церкви.

Ст. 27. *Как молния исходит* и далее. Св. Златоуст на это говорит: «А как блистает молния? Она не требует вестника, не требует проповедника, но в малейшее мгновение является на всем горизонте – и тем, кои сидят в домах, и тем, кои находятся во внутренних отделениях дома. Таково будет и пришествие Христово, которое вдруг явится везде по причине сияния славы». Блаж. Феофилакт также пишет: «Во второе пришествие

будет не так, как в первое, когда Господь переходил с места на место: тогда Он явится во мгновение ока».

Ст. 28. *Где будет труп* и далее. Феофилакт, Златоуст и Иероним объясняют этот стих таким образом: «Как на мертвый труп скоро собираются орлы, так и туда, где явится Христос, придут все Святые, парящие на высоте добродетелей и вознесутся на облака, подобно орлам. Христос иносказательно именуется трупом, потому что Он умер за нас».

Ст. 29. *Тогда вдруг* и далее. Выражение *вдруг* не следует понимать в том смысле, будто скоро настанет второе пришествие Сына человеческого; но должно разуметь в том смысле, что это пришествие будет *внезапно, нечаянно*. *Солнце померкнет* и далее: – эти выражения в отношении ко второму пришествию означают вообще изменение законов природы, новое устройство мира, соответственно имеющему настать новому порядку в царстве Христовом. Св. Златоуст говорит: «*Солнце померкнет*, будучи не уничтожено, но побеждаемо светом пришествия Христова. *И звезды спадут с неба*: ибо какая уже будет нужда, когда не будет ночи? *И силы небесные* (Ангелы) *подвигнутся*: и очень справедливо, видя толикую перемену. Ибо, если они столько ужаснулись и удивились, когда сотворены были звезды (Иов. 38:7), то как им не ужаснуться и не поколебаться гораздо более, когда увидят, что все преобразуется, сослужители их испытываются, вся вселенная предстоит страшному судилищу, и все, от Адама до пришествия Христова существовавшие, должны дать отчет во всех своих действиях».

Ст. 30. *Знамение Сына человеческого*. «То есть, – по словам Златоуста и Василия Великого, – крест, который светлее солнца; поскольку солнце помрачается и скрывается, а крест является... Но для чего является сие знамение? Для того, чтобы совершенно посрамить бесстыдство иудеев (и, прибавим от себя, всех, не желающих веровать во Христа). Ибо Христос придет на суд, имея величайшее оправдание – крест, показывая не только раны, но и постыдную смерть». Восплачутся от внезапного страха, который будет весьма

естественен при внезапной перемене всего существующего. *Грядущего на облаках... Господь и вознесся на облаках.*

Ст. 31. *С трубою громогласной.* У иудеев было обыкновение созывать в собрания народ посредством труб (Лев. 25:9; Чис. 10:2 и далее; Суд. 3:27). Спаситель и пользуется сим знакомым Иудеям образом для обозначения некоего таинственного действия Божия, по мановению которого Ангелы соберут избранных, т.е. всех верующих во Христа, к наследию в царстве Христовом. *От четырех ветров:* т.е. с востока, запада, севера и юга, как Иудеи эти стороны называли иногда четырьмя ветрами (например, Иез. 37:9)²⁰⁴.

Таким образом, второе пришествие Иисуса Христа будет внезапное и принесет с собой всеобщее преобразование мира.

Пришедши во второй раз на землю, Иисус Христос откроет **суд** над людьми, как теми, которые доживут до Его второго пришествия, так и над всеми умершими, которые тогда воскреснут. *Наступает время, – говорит Сам Спаситель, – в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения.* Это говорил Иисус Христос по поводу исцеления человека, находившегося 38 лет в расслаблении, доказывая Иудеям Свое право на то, как равного Отцу (Ин. 5:28–29)²⁰⁵. Но с большей подробностью Иисус Христос говорит о Своем будущем суде в продолжении ответа на приведенный нами вопрос учеников Его о признаках Его пришествия и кончины века. Вот как изображает Он этот суд: *Когда придет Сын Человеческий во славе Своей, и все святые Ангелы с Ним; тогда сядет на престоле славы Своей и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов по левую. Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте царство, уготованное вам от создания мира. Ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы*

посетили Меня; в темницы был, и вы пришли ко Мне. Тогда праведники скажут Ему в ответ. Господи! когда мы видели Тебя алчущим, и накормили? или жаждущим, и напоили? Когда мы видели Тебя странником, и приняли? или нагим, и одели? Когда мы видели Тебя больным, или в темнице, и пришли к Тебе? И Царь скажет им в ответ: истинно говорю вам: поскольку вы сделали сие одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне. Тогда скажет и тем, которые по левую сторону, идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его. Ибо алкал Я, и вы не дали Мне есть; жаждал, и вы не напоили Меня; был странником, и не приняли Меня; был наг, и не одели Меня; болен и в темнице, и не посетили Меня. Тогда и они скажут Ему в ответ: Господи! когда мы видели Тебя алчущим, или жаждущим, или странником, или нагим, или больным, или в темнице, и не послужили Тебе? Тогда скажет им в ответ: истинно говорю вам: поскольку вы не сделали одному из сих меньших; то не сделали Мне. И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную (Мф. 25:31–46).

В отношении к представленному сейчас описанию будущего суда Христова у Самого Спасителя мы должны также сделать несколько замечаний, на основании Отеческих толкований, чтобы уразуметь истинный смысл сего описания. Главное, что мы должны иметь в виду в описании будущего суда Христова у Самого Спасителя, – это то, что Он изображает только одну часть всемирного суда Своего, и именно суда над христианами. Под народами, о которых говорится, что они все соберутся пред Сыном Человеческим, нужно разумеать христиан из всех народов: «об одних только христианах здесь речь», – говорит Евфимий Зигабен²⁰⁶. Это видно как из слов Иисуса Христа осуждаемым и оправдываемым, так и из ответов самих осуждаемых и оправдываемых. Иисус Христос несправедливо требовал бы от не знавших Его, например, язычников, добродетелей во имя Его; равно и язычники не могли бы дать никакого ответа на такие Его слова: то и другое возможно лишь по отношению и со стороны одних христиан. И действительно, вопросы, обращенные ко Господу, во-первых, со

стороны праведников, показывают, что им *хорошо известны* заповеди Судящего их Господа; иначе они не могли бы сознавать свое недостойство для тех похвал и наград, которые им даруются; – только при отчетливом знании закона Христова, они, по своему смирению, могут говорить, что ими слишком мало сделано сравнительно с тем, что должно бы сделать по их собственному сознанию. Таков вообще закон нравственного усовершенствования, по которому человек чем более усовершенствуется, тем более сознает ничтожность своих совершенств и стремится все к большему и большему совершенству. Точно так же, во-вторых, и вопросы, обращенные ко Господу со стороны грешников, дают нам видеть, что и грешники сии *хорошо знают* воспоминаемые им Судьей нравственные обязанности их; но только они огрубели и потому не хотят раскаяться в неисполнении своих обязанностей. И это, опять, совершенно согласно с нравственной природой грешника: ни один преступник, особенно закоренелый, не соглашается признать, как показывает нам опыт, своего преступления, хотя в то же время на приговор о себе редко когда делает возражение (разумею дельное возражение), точно так, как и осужденные Господом без всякого возражения с их стороны идут в муку вечную. Суд над нехристианами кратко изображается Св. Апостолом Павлом, когда он говорит: *разве не знаете, что святые будут судить мир (1Кор. 6:2)?* (См. об этом последнем в «Толковом Евангелии» Архимандр. Михаила, кн. 1, стр. 493).

О **бесконечном царствии** Христовом предсказывали еще ветхозаветные Пророки (например, Даниил – 7:13, 14, 27). Затем, при самом благовестии о рождении Христа Спасителя от Преподобной Девы Марии, Архангел Гавриил возвестил Ей: *Он будет велик, и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова во веки, и царству Его не будет конца (Лк. 1:32–33)*²⁰⁷. У Отцов Церкви не оставлено и это место без объяснения. Так, например, блаж. Феофилакт говорит на это место следующее: «Слыша о престола Давидовом, не подумай о царстве чувственном, но разумей о

божественном, которым он воцарится над всеми народами божественной проповедью. *Дом Иакова* суть уверовавшие как из евреев, так и из других народов»²⁰⁸. Слова: *во веки; не будет конца* – понятно само собою –показывают на то, что Иисус Христос есть единственный вечный Царь, имеющий царствовать во веки.

Из описания, какое дает нам слово Божие о будущем пришествии Христовом, будущем суде Его, а равно и о бесконечном Его царствии, сами собою вытекают ответы и на дальнейшие вопросы настоящего урока. И –

Во-первых: **"будущее пришествие Христово, – как говорит Катехизис, – будет не таково, каково было первое, но весьма различное от прежнего. Пострадать за нас Иисус Христос приходил в уничижении, а судить придет с силою и славою великою, и все святые Ангелы с Ним (Мф, 25:31)".**

Во-вторых: суд будущий будет «всеобщий»: все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения. Что касается тех, которых пришествие Христово застанет живыми, то и они все присоединятся к воскресшим из мертвых и предстанут на суд. Апостол говорит: не все мы умрем, но все изменимся, вдруг, во мгновение ока при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся... Итак, – заключает, – братья мои возлюбленные, будьте тверды, непоколебимы, всегда преуспевайте в деле Господнем, зная, что труд ваш не тщетен в Господе (1Кор. 15:51, 52, 58). Он же говорит: всем нам должно явиться пред судище Христово, чтобы каждому получить, соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое (2Кор. 5:10). Как суд всеобщий, будущий суд самому будет, в частности, суд торжественный, суд страшный, суд последний и решительный²⁰⁹.

В-третьих: **образ будущего суда Христова** будет отличен от обыкновенных человеческих судов: *тогда скажет Царь...; тогда скажут Ему в ответ...* Т.е. на суде Христовом не потребуется ни убеждения, ни доказательства, ни улики, а

каждое дело само за себя скажет. Пред Лицом Христа все откроется в ясном свете; Его появление только как бы скажет, и всякий непосредственно увидит в себе то, что Он скажет, и все подсудимые так же как бы скажут, т.е. обнаружат в виду всех то, что они такое по своему нравственному настроению. Короче и проще: будущий суд Христов будет судом нашей совести. **"Совесть каждого человека, – учит нас Катехизис, – откроется пред всеми и обнаружатся не только все дела, какие кто сделал во всю свою жизнь на земле, но и все сказанные слова, тайные желания и помышления"**. И теперь мы, встречая, например, человека, коему пришлось с нашей стороны сделать какую-либо несправедливость, – невольно вздрагиваем в душе своей, хотя во время отсутствия сего человека бываем совершенно спокойны: тем более вздрогнет каждый при виде высочайшей Правды и Любви – кротчайшего Иисуса, когда вид Его откроет и напомнит всякому грешнику тысячи несправедливостей, совершенных вопреки святому закону Его, – хотя теперь почти все мы чувствуем себя совершенно спокойными и при наших грехах. *Приидет Господь, – говорит Апостол, – Который осветит сокрытое во мраке, и обнаружит сердечные намерения, и тогда каждому будет похвала от Бога (1Кор. 4:5)*²¹⁰. Текст сей имеется в Катехизисе.

Образ будущего суда Христова показывает нам, в-четвертых, и **содержание** или **предмет** сего суда, а именно, что Господь, – как говорит далее Катехизис, – **»осудит не только за все дела, каткие кто сделал во всю свою жизнь, но и за все худые слова и мысли, если не загладим их покаянием, верою и исправлением жизни,** по свидетельству Самого Иисуса Христа: *говорю вам, что за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда (Мф. 12:36)*». Ответственность за худые слова и мысли должны быть по той ясной причине, что, как свидетельствует опыт, всякое неблагоразумное, неосторожное, а тем более злонамеренное слово имеет вредные последствия, и последствия иногда даже худшие, чем какие бывают от дурных поступков; а мысли всегда составляют семена и зародыши дел и служат внутренним поводом к тем или другим

действиям, так что даже и в тех случаях, когда они не выражаются во внешних действиях, внутреннее свойство и направление души получает от них непременно ту или другую обрисовку и потому должно подлежать строгому соответственному суду пред очами всевидящего Бога и в совести самой души. «Не говори», – учит св. Кирилл Иерусалимский, – «это и это сделал я ночью или только помыслил о том и не было при сем ни одного человека. Будешь судим твоей совестью, *помыслом между собою осуждающим или отвечающим, в день, егда судит Бог тайная человеком* (Рим. 2:15–16). Грозное лице Судии понудит тебя сказать истину; вернее же обличит тебя, если не скажешь. Ибо что говорит Судия? *И соберутся пред Ним вси языцы, и разлучит их друг от друга, якоже пастырь разлучает овцы от козлищ* (Мф. 25:32). Как же разлучает пастырь? Справляясь ли с книгою, что – овца, и что – козлище? Или различает по одному виду? Овцу не обнаруживает ли волна, а козлища не обнаруживает ли косматый и жесткий волос? Так известно будет и о тебе...»²¹¹. Т.е. св. учитель Церкви обращает наше внимание именно на то, что приговор будущего суда Христова будет основываться не на свидетельствах каких-либо внешних, добываемых при посредстве допросов и прочее, но на *свойстве* судимых, на таком или ином *характере* их, а свойство-то это или этот характер и суть наши внутренние мысли, чувствования и желания.

Урок 33-й

Седьмой член Символа веры (окончание): Время второго пришествия Христова на суд; его неизвестность и только некоторые признаки, по которым можно гадать о приближении дня суда Господня; разрешение некоторых недоумений по поводу этих признаков; понятие об антихристе, как об одном из главных признаков скорого пришествия Христова на суд; виды «царствия» Христова, и решение вопроса, к которому из них относится изречение Символа «не будет конца»

Второе пришествие Христово на всеобщий суд, при всей его несомненности и ясности по содержанию и свойству его, не известно для нас в точности по своему времени, в которое оно совершится: *приидет день Господень, как тать ночью*, говорит Св. Ап. Петр (2Петр. 3:10). И Сам Спаситель в речи о втором пришествии Своем на землю, замечает: *о дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один* (Мф. 24:36). Эта таинственность времени по отношению к предсказываемым событиям составляет общий удел всякого библейского пророчества и она имеет великую воспитательную цель для человечества²¹². Никто не станет спорить, что если бы каждый из нас с точностью знал все свое будущее и заранее предвидел, в какой именно день и час он, положим, должен будет поплатиться за известный свой проступок или получить награждение за известную добродетель; то вся наша деятельность превратилась бы в деятельность механизма, а не была бы деятельностью свободного, живого существа, – тогда каждый наш поступок был бы следствием одних внешних побуждений, что несвойственно нравственному существу. Но когда нам бывает известен только самый результат того или другого действия, а время этого результата не определено, тогда мы имеем должное внешнее побуждение к своему действию, и в то же время сами, по своей собственной воле, по своему внутреннему сознанию, навываем действовать таким или иным образом, – словом: поступаем как свойственно

разумному свободному существу. С этой целью, воспитать в нас самодеятельное, свободное стремление к добру, Господь и скрыл от нас день второго пришествия Своего на суд: *Не медлит Господь исполнением обетования*, – учит Апостол, – *как некоторые почитают то медлением: но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию (2Петр. 3:9)*. И Сам Спаситель говорит: *Итак бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа, в который придет Сын Человеческий (Мф. 25:13)*. Незнанием дня и часа пришествия Сына Человеческого христианин именно призывается быть крайне внимательным к себе и осторожным, побуждается – не казаться только добрым, а на деле быть таким, и, конечно, тогда и неизвестный час пришествия Христова не застанет его врасплох: *постоянно и истинно добрый человек во всякую минуту* может быть готовым встретить нелицеприятного Судью. Так учит нас Катехизис. **«Скоро ли придет Иисус Христос на суд, – спрашивает он и отвечает, – Сие неизвестно: и потому надобно жить так, чтобы мы всегда были к тому готовы»**. При чем приводятся сейчас указанные слова Апостола и Самого Иисуса Христа: *не медлит Господь... и: так бодрствуйте...*

Но с другой стороны, слово Божие не оставило нас в совершенном неведении о дне или, правильнее, о приближении дня суда Господня; оно открыло некоторые признаки близкого пришествия Христова. И это, опять, с целью нравственного преуспевания нашего, – с тем, чтобы мы не оставались беспечными, живя в этом мире, но чтобы пристально всматривались во все окружающее нас и выносили бы из этого окружающего необходимые уроки для нашего спасения и для нашей готовности встретить небесного Судью.

Признаки близкого пришествия Христова, по изображению Катехизиса, основанному на слове Божиим, следующие: **«уменьшение веры и любви между людьми, умножение пороков и бедствий, проповедание Евангелия всем народам, пришествие антихриста»**. *Сын Человеческий, – говорит Спаситель, – пришедши, найдет ли веру на земле (Лук. 18:8)? Тогда соблазняются многие и друг друга будут*

предавать и возненавидят друг друга... И, по причине умножения беззакония, во многих охладееет любовь... И проповедано будет сие Евангелие царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам: и тогда конец... И восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных (Мф. 24:10, 12, 14, 24)²¹³. Св. Ап. Павел ученику своему Тимофею также пишет: знай, что в последние дни наступят времена тяжкие. Ибо люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны, более сластолюбивы, нежели боголюбивы, имеющие вид благочестия, силы же его отрекшиеся (2Тим. 3:1–5). Тот же Апостол во 2-м послании к Солунянам (Фессалоникийцам) говорит: день Христов не придет, пока не придет прежде отступление (от веры Христовой), и не откроется человек греха (т.е. особенно грешный), сын погибели (т.е. своей греховной жизнью и неверием обрекший себя на гибель), противящийся (т.е. противник Христу, антихрист) и превозносящийся выше всего (2Фес. 2:3–4). При этом, указывая нам признаки близкого пришествия Христова, слово Божие вместе с тем дает нам знать, что все они будут достигать последнего своего развития постепенно, так что начало всего того, что будет при самом конце мира, было уже во времена Св. Апостолов; тайна беззакония, – говорит Ап. Павел, – уже в действии (2Фес. 2:7); и Апостол Иоанн Богослов пишет: Дети! последнее время, И как вы слышали, что придет антихрист, и теперь появилось много антихристов: то мы и познаем из того, что последнее время (1Ин. 2:18).

Печальна эта истина, которая говорит нам, что человечество идет не вперед, а назад, по крайней мере большая часть его; но тем не менее мы должны согласиться с нею: не вдруг же, в самом деле, человечество сделается никуда не годным; и история ветхозаветных народов, и опыт каждого человека в отдельности подтверждают, что для

окончательного развращения нравственного существа требуется постепенный упадок нравственности. Но как, – могут спросить²¹⁴, – с учением слова Божия о постепенном упадке в человеческом роде согласить тот прогресс цивилизации, который мы видим повсюду, в таких широких размерах все более и более охватывающий человечество? Неужели состояние дикости и грубости лучше состояния просвещения и образования людей?

Чтобы удовлетворительно решить этот вопрос, надобно, по нашему мнению, во-первых, строго отличать понимание нравственности от её осуществления, от приложения её к делу. Понимание нравственности действительно может и должно совершенствоваться по мере развития человека. Имея основание в самой нашей природе, в нашей совести, нравственность наша, конечно, должна более и более выясняться человеку, по мере развития его ума, сердца и воли. Но это не значит еще, чтобы человек, понимающий свое нравственное назначение, был истинно нравствен на деле. «Не идеи спасают мир, – скажем словами почтенного проповедника Берсье, – а дело и правда (1Ин. 3:18); отвлеченности и теории никогда не побеждают зла и греха... нет ничего легче, как довольствоваться общими причинами; для этого достаточно одного воображения; совесть молчит пред отвлеченностями. Горюют, например, о развращенности века, мелочности характеров и это не трудно; но после этих порывов благородного негодования никто не снимет ни одного блюда со своего стола, не уменьшит ни на одну копейку роскоши своего туалета и обстановки; не постарается ограничить ни одной дурной привычки своей, ни отменить ни одной жертвы, приносимой лени и чувственности... Нужно нечто другое, нужно пламя любящего сердца, которое переводит правду на язык; идеи, без оплодотворяющей их любви, подобны зимнему солнцу, которое светит, но не греет, и под лучами коего можно замерзнуть» (т. II, стр. 117–119). Итак, прогресс понимания нравственного долга далеко не есть еще прогресс его осуществления. Во-вторых, не следует смешивать цивилизацию с религиозно – нравственным воспитанием. Есть

много людей образованных, людей, носящих на себе титло гуманных, которые, однако, слишком холодны к религии и живут только под влиянием дня. А между тем цивилизация без религии может послужить только к большему злу, как для самого цивилизованного, так особенно для его ближних. Человек этот в существе может быть хуже и опаснее самого грубого дикаря. Грубый сразу дает понять о себе, кто он такой: закипело у него в сердце, он и вовне является раздраженным. Не так поступает человек цивилизованный, но не религиозный: он не подаст и вида своего гнева на оскорбившее его лицо, а между тем, в то же самое время в своем сердце уже строит козни против сего лица, и чем скрытнее действует, тем вернее достигает своей коварной цели. Понятно, что образ действия последнего человека в существе гораздо хуже, чем образ действия человека грубого: от поднятого кулака можно убежать и тем все дело кончится; но от скрытых сетей человека лицемерного не всегда можно избавиться. Это – по отношению к ближним цивилизованного. Не лучше и по отношению к нему самому. Человек, не дошедший еще до такого искусства, чтобы, как говорится, «прятать концы» (каковы все необразованные), гораздо счастливее в нравственном отношении того, чьи поступки не обнаруживаются пред всеми; потому что в первом случае есть еще надежда на искоренение зла, то в последнем человек неудержимо совершает зло. Таким образом, при более или менее тщательном анализе открывается, что человечество, несмотря на видимый прогресс в его цивилизации, в сущности может идти и действительно идет не вперед, а назад, как и дает нам это понимать слово Божие²¹⁵.

Постепенно усложняющейся и утончающейся в человечестве ряд беззаконий завершится явлением антихриста. Под антихристом нельзя разуместь дух времени или дух общества нечестивых, но антихрист будет действительное определенное лицо и именно человек. **«Что такое антихрист?»** – спрашивает Катехизис, – и отвечает: **«Противник Христу, который (как существо личное и свободно – злое) будет стараться истребить Христианство, но вместо**

того сам погибнет ужасным образом (2Фес. 2:8)». В цитируемом в Катехизисе послании Св. Апостол ясно называет антихриста *человеком греха, сыном погибели, противником и превозносящимся выше всего святого, беззаконником*²¹⁶. Число единственное, в котором говорится об антихристе, член определенный, которым отличается он, прямое наименование его человеком – показывают в антихристе лицо человеческое. При этом у того же Апостола говорится, что *тайна беззакония уже в действии*, т.е. прежде явления самого антихриста, следовательно, антихрист совсем не одно и то же, что дух общества нечестивых. Отличие антихриста, как лица особого и действительного от его предтеч – учителей лжи, с полной ясностью выразил и Апостол Иоанн, когда, говоря, что *и теперь (уже в его время) появилось много антихристов*, прибавляет, что в собственном смысле антихрист еще *придет (1Ин. 2:18)*. Действия сего антихриста будут весьма свирепы и в то же время обольстительны для многих. Находясь под полным влиянием сатаны, он будет настойчиво, непреклонно стремиться к тому, чтобы уничтожить все, чему учил и что установил Господь Иисус Христос, так что он, по выражению Апостола, *сядет в самом храма Божием* и, отвергнувши все святое, будет требовать поклонения себе одному, как Богу (2Фес. 2:4). Насилие его деспотизма будет простираться до того, что не носящий открытого знака покорности ему не будет иметь возможности ни покупать, ни продавать ничего и не будет пользоваться никакими гражданскими правами; твердые поклонники Христа, которые смело отвергнут антихриста, будут предаваемы смерти без всякой пощады (Откр. 13:15–17). В то же время явление антихриста, по действию сатаны, будет сопровождаться необычайными явлениями, которые будут поражать неопытных и прельщать в пользу антихриста (2Фес. 2:9–11; Откр. 13:3–4, 12–15).

Но как ни сильна будет брань, которую воздвигнет антихрист против Церкви Христовой, истина Божия восторжествует над злом, и верные Христу не останутся без Его всемогущей помощи во время самой брани. Пагубные действия антихриста будут простираться собственно на тех,

которые, как говорит Апостол, не приняли любви истины для своего спасения и за сие пошлет им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи (2Фес. 2:10–11): следовательно, пагубное положение этих людей будет делом их самих и достойным наказанием суда Божия над ними. Но те, которые словом и делом будут преданы Христу, не останутся без благодатного утешения в самом бедствии своем. Тайновидец, Св. Иоанн Богослов, в одном видении показывает, что на все время власти антихристовой будут посланы на землю два свидетеля – пророка, которые будут проповедовать истину, вести сильную борьбу со зверем и ободрять всех верующих (Откр. 11:3–12). В другом видении говорится, что на защиту не поклоняющимся зверю является ангел с семью язвами, изливающими гнев Божий на нечестие (Откр. 15:1). Самое время владычества антихриста будет непродолжительно, только три года с половиной (Откр. 11:2–3; 12:6; 13:5). По исполнении меры преступлений явится Господь Иисус, Который убьет антихриста духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего (2Фес. 2:8), т.е. погубит антихриста так же легко, как легко для нас дуновение уст наших, и Его явление окончит судьбу нынешнего нестройного порядка вещей и откроет славу Божию. И увидел я, – говорит Тайновидец, – новое небо и новую землю: ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет. И сказал мне Сидящий на престоле: совершилось! Я есмь Альфа и Омега, начало и конец; жаждущему дам даром от источника воды живой (Откр. 21:1–6)²¹⁷.

Таким образом, настанет то царство Христово, о котором в Символе говорится, что ему не будет конца, именно царство славы. **"Царствие Христово, – учит нас Катехизис, – есть, во-первых, весь мир, во-вторых, все верующие на земле, в-третьих, все блаженные на небесах. Первоеназывается царством природы, второе царством благодати, третье царством славы"**. Так как и мир, и настоящее положение Церкви Христовой будут иметь конец, то, по учению Катехизиса, мы и должны относить **изречение**

Символа: *"Его же царствию не будет конца» – только «к царству славы".*

Седьмым членом Символа веры заканчивается учение о Втором Лице Пресвятой Троицы, Господе нашем Иисусе Христе. Заключим это учение словами Св. Евангелиста Иоанна Богослова: *сия же писана (или речена) быша, да веруете, яко Иисус есть Христос Сын Божий, и да верующе, живота имате во имя Его (Ин. 20:31).*

Урок 34-й

Восьмой член Символа веры: Отношение сего и последующих за ним членов к предыдущим; значение имен «Господь» и «животворящий», усвояемых в Символе Духу Святому; учение об исхождении Святого Духа от Отца; важность этого учения, не допускающая никакого изменения или дополнения в нем; указание и разбор важнейших доводов, приводимых западными богословами в защиту их учения об исхождении Святого Духа и от Сына (Filioque)

Восьмой член Символа веры читается так: «(Верую) и в Духа Святаго, Господа, животворящего, Иже от Отца исходящего, Иже со Отцем и Сыном споклоняема и сславима, глаголавшего Пророки». С этого члена мы, можно сказать, вступаем в новый отдел наших уроков по первой части Катехизиса, переходя к учению о третьей Ипостаси Святой Троицы, о Святом Духе.

Несмотря на разнообразие предметов, входящих в состав Символа нашей веры, все содержание его группируется около трех главных пунктов учения христианского, – учения об Отце, Сыне и Святом Духе. Учение о Пресвятой Троице составляет центр христианства, из которого все выходит и к которому все направляется. Отсюда еще издревле к учению о Боге Отце присоединяется в частности учение о творении и промыслении, учение об Ангелах и человеках и о двояком состоянии тех и других; к учению о Боге Сыне относится все касающееся дела искупления человеков; а к учению О Боге Духе Святом прилагается все касающееся дела благодатного освящения искупленного человечества и усвоения нами спасения. Так что и изучаемый нами Символ в сущности разделяется на три части, из которых последняя начинается именно с восьмого члена и будет простирается до одиннадцатого; одиннадцатый и двенадцатый члены представляют собою вид заключения. И вот к сей-то *новой части* Символа и его *заключению* мы теперь и переходим. С другой стороны, с восьмого члена Символа веры начинаются

разности, которые различают западные церкви, католическую и протестантскую от нашей православной церкви. Вследствие этих разностей, мы, с восьмого члена, должны дать нашим урокам новый характер, полемический, насколько позволят их пределы, а таким образом усвоить им, опять, и *новый отдел*²¹⁸. Итак, перейдем к сему новому отделу излагаемых нами уроков.

Учение о третьей Ипостаси Святой Троицы Символ веры начинает с того, что усвоет Духу Святому имена: «Господь» и «животворящий». То и другое имя говорят о Божестве Духа Святого; разность только в том, что первое из них составляет прямое выражение о Духе как Боге, а последнее указывает на Его Божественные свойства и таким образом дает ряд логических выводов о Божественной сущности Духа Святого. Так объясняет эти имена и Катехизис.

"Дух Святой, – говорит он, во-первых, – **называется Господом в таком же смысле, как и Сын Божий, т.е., как истинный Бог**". В слове Божиим весьма много прямых свидетельств о Божестве Духа Святого. Так, по указанию Катехизиса, Св. Ап. Петра, обличая Ананию, прямо называет Духа Святого Богом: *для чего ты допустил сатане вложить в сердце твое мысль солгать Духу Святому?* – вопрошает он Ананию и прибавляет: *ты солгал не человекам, а Богу* (Деян. 5:3–4). Особенно много мест о Божестве Духа Святого находим у Апостола Павла. Так Ап. Павел называет Христиан то храмом Духа Святого: *не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа* (1Кор. 6:19)? То храмом Божиим: *разве не знаете, что вы храм Божий и Дух Божий живет в вас* (1Кор. 3:16)? То храмом Бога живого: *вы храм Бога живого, как сказал Бог: вселюсь в них и буду ходить в них; и буду им Богом, и они будут Моим народом* (2Кор. 6:16). Из сопоставления этих мест ясно видно, что Дух Святой есть Бог. Богом же и Господом Дух Святой называется у Апостола при исчислении дарований духовных: *дары,* – говорит он, – *различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех... Все же сие производит*

один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно (1Кор. 12:4–6, 11).

Кроме прямых мест о Божестве Духа Святого говорят все те места Священного Писания, в которых приписываются Ему Божественные свойства. В этом отношении, как мы выше заметили, особенно многозначуще второе выражение Символа: «Духа Святого животворящего». **"Сие имя, – учит Катехизис, – должно понимать так, что Дух Святой вместе с Богом Отцом и Сыном дает тварям жизнь, особенно духовную человекам»**, т.е., оно именно указывает на Божественные свойства Духа Святого и чрез то дает нам заключать вновь о Его Божестве. О свойстве Духа Святого сообщать тварям жизнь, особенно духовную человекам, ясно возвещает нам Спаситель. В беседе с Никодимом Иисус Христос говорит ему между прочим: *если кто не родится от воды и Духа, то не может войти в царство Божие (Ин. 3:5)*, – свидетельство сие приводится и в Катехизисе. Никодим недоумевает, слыша такое учение; но Спаситель снова подтверждает, что нам должно родиться свыше и прибавляет, что хотя действие Духа непонятно, но тем не менее оно ощутительно и есть именно действие обновляющее, перерождающее, животворящее (*Ин. 3:6–8*). Ясно, что такое перерождающее свойство возможно только для Бога, так как творение не может быть раздателем жизни, особенно духовной; а отсюда, само собою, следует что Дух Святой есть Бог в том же истинном смысле, как и Бог Отец и Бог Сын. В частности, Духу Святому в слове Божиим приписывается *всеведение*, когда, например, говорится, что *Дух все проникает и глубины Божи* (*1Кор. 2:10*); *вездеприсутствие и всемогущество*, когда ему приписывается раздаяние даров духовных, которые простираются на всех людей (*1Кор. 12:4–11*), и другие Божественные свойства и действия (*Деян. 20:28; Ин. 20:22–23; 1Кор. 6:11*).

На Божество же Духа Святого указывает и Его личное свойство – *исхождение от Отца*, которое Символ исповедует в словах: «Иже от Отца исходящего»; ибо исхождение от Бога Отца то и означает, что Дух Святой есть

одной природы с Отцом, точно так же, как и Сын, рождающийся от Отца, есть одной с ним природы²¹⁹. Учение об исхождении Святого Духа от Отца есть отличительный догмат нашей православной церкви, а потому мы остановимся на нем несколько побольше.

Об исхождении Святого Духа от Отца вполне ясно и определенно высказал Сам Спаситель наш в Своей прощальной беседе с учениками: егда же, – говорил Он между прочим им, – *приидет Утешитель, егоже (Которого) Аз пошлю вам от Отца, Духа истины, Иже от Отца исходит, Той свидетельствует о Мне (Ин. 15:26)*. Здесь ясно говорится, что Дух Святой *от Отца исходит*. Эти самые слова Иисуса Христа приводятся и в Катехизисе, в ответе на вопрос об исхождении Святого Духа от Отца; причем, в виду особенной ясности и определенности их, Катехизис употребляет знаменательное выражение, что из них мы *знаем* об исхождении Святого Духа от Отца: **«Сие знаем из следующих слов Самого Иисуса Христа...»**. Т.е. мы не выводим только чрез ряд здравых соображений и умозаключений, а прямо, непосредственно из слов Иисуса Христа *знаем*, что Дух Святой исходит от Отца, подобно тому, как мы *знаем* всякую непосредственно-очевидную истину.

Вследствие такого ясного учения об исхождении Святого Духа от Отца у Самого Спасителя, а равно в силу Соборных определений о сем предмете, учение об исхождении Святого Духа от Отца не может подлежать какому-либо изменению или дополнению. **«Учение об исхождении Святого Духа от Отца может ли быть подвержено какому изменению или дополнению?»** – спрашивает Катехизис, – и отвечает: **«Не может. Во-первых, потому, что Православная Церковь в учении сем повторяет точные слова Самого Иисуса Христа; а Его слово, без сомнения, суть достаточное и совершенное выражение истины. Во-вторых, потому, что Второй Вселенский Собор, которого главный предмет был утвердить истинное учение О Святом Духе, без сомнения, удовлетворительно изложил сие учение в Символе веры; и Кафолическая Церковь признала сие так решительно, что**

Третий Вселенский Собор седьмым правилом своим запретил составлять новый Символ веры». Посему Св. Иоанн Дамаскин пишет: «Духа Святого и из Отца быти глаголем, и Духа Отца именуем; от Сына же Духа быти никакоже глаголем, но точию Его Духа Синовня нарицаем». Богосл. кн. 1, гл. 11, ст. 4.

Но западная церковь, как известно, сделала прибавление в Символе, в учении об исхождении Духа Святого, именно между словами: *от Отца и исходящего* – вставила слово: *и Сына* (Filioque) и таким образом по учению западной церкви, Дух Святой исходит от Отца и Сына. В первый раз это прибавление к Символу было сделано на поместном соборе Испанской церкви, именно Толедском, в 589 году. Поводом к такому прибавлению послужило, как гласит история²²⁰, следующее обстоятельство. На соборе Толедском решено было присоединение вестготов – ариан к Православной Церкви. Так как основным пунктом арианской ереси было учение о неравенстве Сына с Отцом, то, настаивая на полном равенстве Их, испанские богословы на Толедском соборе решились поставить и Сына в то же отношение к Святому Духу, в каком находится к Нему Отец, т.е. сказали, что Дух Святой исходит от Отца и Сына и внесли в Символ слово: Filioque. Понятно таким образом, что первый повод ко внесению в Символ слова: Filioque не был хорошо обдуман осуществившими его и прибавление было сделано чисто под влиянием одних внешних условий, без всякого отношения к существу дела. Тем не менее в VII и VIII веках это прибавление из испанских церквей распространилось в церквях франкских. Сам император Франков Карл Великий и франкские епископы ревностно отстаивали Filioque, когда восточная церковь высказалась против этого прибавления. В 809 г. в Ахене состоялся по этому предмету нарочито собор, под личным председательством самого Императора и хотя папа Лев III, к которому отправлены были на утверждение заключения собора, решительно отказался признать эти заключения законными и, для большего ограждения чистоты учения, приказал вырезать на двух серебряных досках, на одной по-гречески, а на другой

по-латыни, Никеоцареградский Символ без всякой перемены и положить эти доски в храме при гробнице Апостолов Петра и Павла, как бы под защиту их²²¹: но испанские и французские христиане, надеясь на покровительство Карла Великого продолжали употреблять Символ веры во время Богослужения с прибавлением; *Filioque*. В IX и X веках учение об исхождении Святого Духа и от Сына стало распространяться и в самом Риме. Восточная церковь, в лице константинопольского патриарха Фотия (во второй половине IX в.), обличала это нововведение западной церкви и доказывала его неправильность; но западная церковь, уже начавшая тогда вражду против церкви восточной, не приняла во внимание голоса церкви восточной и папа Бенедикт VIII в 1014 г. окончательно внес в Символ: *Filioque*. С этого времени учение об исхождении Святого Духа и от Сына осталось навсегда в западной церкви. Лютер, восставая против многих злоупотреблений и заблуждений католиков, принял однако же и удержал прибавление Римской церкви к Символу: *Filioque*, и таким образом прибавление сие перешло и остается и у лютеран.

Из самой истории прибавления *Filioque* видна вся несправедливость его; но эта несправедливость обнаружится еще более, когда мы обратим внимание на те доводы, которые приводятся западными богословами в защиту своего учения об исхождении Духа Святого и от Сына. Вот главнейшие из этих доводов²²²:

1) Говорят, что сами слова: *Иже от Отца исходит* (в приведенном выше месте – Ин. 15:26), отнюдь не исключают исхождение Святого Духа и от Сына; напротив, даже заключают в себе эту мысль, потому что Отец и Сын едины по существу, и все, что имеет Отец, имеет и Сын. Но если допустить такое толкование, то мы должны равно признать и то, что словами: *от Отца рождается* – не исключается, а напротив предполагается рождение Сына от Святого Духа: ибо и Дух едино со Отцом по существу. Мало того; должны будем допустить, что Сын, рождаясь от Отца, рождается и от Самого Себя и Дух Святой, исходя от Отца, исходит и от

Самом Себя: потому что Они едины со Отцом по существу и притом все совечны. Очевидно таким образом, что в приведенном месте Отец разумеется именно как *Лицо* со Своим личным свойством, которым Он отличается и от Сына, и от Святого Духа и, следовательно, когда говорится, что Дух Святой исходит от Отца, в имени Отца никак нельзя подразумевать и Сына, Который един с Отцом по существу, но не по личности. Эта истина видна и из самого состава речи, в которой находятся слова: *Имже от Отца исходит*. Обещая ученикам *ниспослать* им, вместо Себя, Святого Духа, Иисус Христос это ниспослание приписывает как Отцу, так и Себе: *Егоже Аз пошлю вам от Отца*; но когда вслед же за сим начинает говорить об *исхождении* Святого Духа, то уже указывает на одного Отца, а о Себе ни намек. Почему же, – спросим с Марком Ефесским, – упомянувши так близко о Самом Себе и приписав Себе и Отцу ниспослание Духа Святого, Господь не сказал и об *исхождении*: *Иже от нас исходит?* Ясно, таким образом, что Он полагает различие между тем, что принадлежит Им обоим в отношении к Духу Святому и тем, что принадлежит одному Отцу: *исхождение* Духа Святого принадлежит одному Отцу, а ниспослание – Отцу и Сыну.

2) Останавливаются и на этом последнем изречении Спасителя: *Егоже Аз пошлю...* и умозаключают: если Дух посылается от Сына, то, следовательно, от Него и исходит; ибо иначе Сын не мог бы послать Духа. Но мысль, будто в таинстве Пресвятой Троицы послание одного Лица от другого непременно предполагает происхождение Посылаемого от Посылающего, не имеет ни малейшего основания в Священном Писании, напротив даже, противна ему: ибо Писание говорит, что и Сын посылается от Святого Духа, а не от одного Отца (Ис. 61:1; Лк. 4:16–21), между тем предвечное рождение Сына усвояет исключительно Отцу и нигде Духу Святому. Причина, почему Сын говорит о Себе, что Он пошлет в мир Духа Святого, заключается в том, что Сын, как Искупитель мира, приобрел заслугами Своими пред лицом вечной правды Божией бесценное право ниспосылать людям благодатные дары Духа Святого для возрождения и освящения грешников: потому-то

посольство на землю Святого Духа и полагается в зависимости от прославления Иисуса Христа, последовавшего уже за окончанием Его великого дела: *еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен (Ин. 7:39).*

3) Указывают на следующие слова в той же беседе Спасителя к Апостолам: *Еще много имею сказать вам: но вы теперь не можете вместить. Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам (Ин. 16:12–15).* Здесь останавливаются, во-первых, на выражении: *от Моего возьмет*, и говорят: *от Моего*, т.е. от Меня, *возьмет*, т.е. происходит; а во-вторых – на словах: *все, что имеет Отец, есть Мое*, и умозаключают: если все, что имеет Отец, имеет и Сын; а Отец, между прочим, имеет то свойство, что от Него исходит Дух Святой, – следовательно, Дух Святой исходит и от Сына. Но из самого состава речи видно, что слова: *от Моего возьмет*, и потом: *все, что имеет Отец, есть Мое* – относятся исключительно к учению, которое Сын. как пришедший на землю исполнить волю Отца для спасения людей, принял от Отца; а Святой Дух, как преемник Сына на земле в том же великом деле, имел принять от Сына. *От Моего возьмет и возвестит*: т.е., «Он будет после Меня продолжать *Мое* же учение, а не какое-либо другое, – Он напомним вам все, что Я говорил вам (Ин. 14:26), Он вспомнит вам, вместо Меня и то, что Я имел бы еще сказать вам, но чего вы теперь не можете вместить». Почему же так будет действовать Дух Святой? «Потому, – продолжает Спаситель, – что *все, что имеет Отец, есть Мое*, т.е. потому, что Мы едины с Ним по существу, имеем одну и ту же мудрость и знание, одно и то же нераздельное действие; *поэтому-то Я и сказал, что Он от Моего возьмет и возвестит вам*». Вот объяснение самое естественное и самое ясное. А объяснение католиков ведет только к самым странным выводам.

Выводы эти странны не только сами в себе, т.е. по отношению лишь к *догматической* стороне дела, по искажению как догмата о *Троичности*²²³; так и тесно связанной с ним всей вообще системы христианского вероучения²²⁴; но они кладут искаженную же печать на самую *нравственность* нашу.

Как ни отвлеченно учение о личных свойствах Божиих, но и из него мы можем почерпнуть для себя нравственные уроки²²⁵.

1) Все Лица Пресвятой Троицы, кроме общих свойств, принадлежащих Им по естеству, имеют еще свойства особые, которыми отличаются друг от друга, так что Отец есть именно Отец и занимает первое место в порядке Божеских Лиц, Сын есть Сын и занимает второе место, Дух Святой есть Дух Святой и занимает третье место, хотя по Божеству Они все совершенно равны между Собой. И каждому из нас Творец даровал, кроме свойств общих всем нам по человеческой природ, еще свойства особые, отличающие нас друг от друга, даровал особые способности, особые таланты, которыми определяется наше особое призвание и место в кругу наших ближних. Узнать в себе эти способности и таланты и употребить их во благо свое и ближних и во славу Божию, чтобы таким образом оправдать свое призвание, – есть неперемный долг каждого человека.

2) Различаясь друг от друга по личным свойствам, все Лица Пресвятой Троицы находятся, однако ж, в постоянном взаимном общении между Собой: Отец пребывает в Сыне и Святом Духе; Сын в Отце и Святом Духе; Дух Святой в Отце и Сыне (Ин. 14:10; Ис. 11:2; 1Кор. 2:10). Подобно тому и мы, при всем различии своем по личным свойствам, должны соблюдать возможное для нас взаимное общение и нравственное единение между собой, связуясь единством естества и союзом братской любви.

Но все эти великие правила нравственности подрываются католическим учением об исхождении Духа Святого и от Сына.

1) Допуская исхождение Святого Духа от Сына, западные богословы сливают Ипостаси Отца и Сына, вводя между Ними, кроме единства по существу, какое-то особое единство,

вследствие которого эти два Лица, как говорят, служат для Духа Святого одним началом, одним виновником. Отсюда и то личное различие, которое существует между людьми и в силу которого каждый из нас должен знать свое призвание и свое место в ряду других наших ближних, стушевывается таким учением и как бы дозволяется каждому вмешиваться в роль и действия других наших ближних, не признавая никаких особенностей между собой и ими.

2) Уча об исхождении Святого Духа и от Сына, западные учителя допускают, что Сын имеет со Отцом большее единство, нежели Дух, когда говорят, что Отец и Сын суть едино еще, как едино вечно нераздельное начало Святого Духа. Отсюда и людям позволительно, стало быть, делиться на расы, нации, сословия и прочее до такого взаимного обособления, по которому одни из нас как бы больше имеют прирожденного единства и связи со своим родоначальником – Адамом, другие меньше, забывая великие слова Апостола, что от одной крови Бог произвел весь род человеческий (Деян. 17:26) и истину «братства» отрицая.

Это один из образцов, показывающих нам на то, как много значит в учении нашей веры целость и неизменяемость её догматов: вся система христианства искажается от малейшего изменения одного из них! А посему-то в догматах нашей веры нужно строго держаться учения слова Божия и Православной Церкви и не воображать себе, что отступление в частных пунктах религии ничего не значит. *Не прелагай предел вечных, яже положиша отцы твои по вере*, – говорит премудрый царь Соломон (Притчи 22:28). Св. Апостол, равно, пишет: *возлюбленные! не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они* (1Ин. 4:1).

Примечание. В наши дни, к утешению всех благомыслящих людей – христиан и на западе, а именно в среде старокатоликов, учение об исхождении Святого Духа от Сына признано неправильным. Вот к каким положениям пришли старокатолические и англо-американские богословы на второй Боннской конференции, бывшей в конце июля и в начале августа 1875 года: «1) Мы согласны в принятии вселенских

Символов и вероисповеданий древней неразделенной Церкви. 2) Мы согласны в признании и того, что прибавление Filioque к Символу сделано незаконно с церковной точки зрения (nicht in Kirchlich rechtmässiger Weise erfolgt sei). 3) Мы все обязываемся излагать (wir bekennen uns allerseits zur Darstellung) учение о Святом Духе так, как оно преподавалось Отцами неразделенной Церкви. 4) Мы отвергаем всякое представление и всякий способ выражения, в которых бы заключалось принятие двух начал, или ἀρχαί, или αἰτίαι в Троице» (см. Церковный Вестник, 1875 г., № 33, стр. 2).

Урок 35-й

Восьмой член Символа веры (окончание): Равночестность Святого Духа с Отцом и Сыном; учение о действии Святого Духа чрез пророков и апостолов, или – о богодухновенности пророков и апостолов; значение огненных языков, в виде которых Дух Святой сошел на апостолов; учение о том, что Дух Святой и ныне сообщается всем истинным христианам; средства, при помощи которых можно сделаться причастным Святого Духа; главнейшие дары Святого Духа

Будучи истинным Богом в том же истинном и непреложном смысле, в каком есть истинен Бог Отец и Бог Сын, Дух Святой имеет, или, говоря словами Катехизиса, «Духу Святому приличествует равное со Отцом и Сыном и поклонение и прославление», что и выражается в Символе веры словами: «спокланяема и сславима». О равночестности Духа Святого со Отцом и Сыном вполне ясно учит Сам Спаситель наш в заповеди о крещении, каковые слова указываются и в Катехизисе: шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа (Мф. 28:19). Здесь Дух Святой поставляется совершенно наравне с Отцом и Сыном. «По словосочетанию, – говорит Св. Василий Великий, – преподаданному в крещении, как Сын относится к Отцу, так Дух к Сыну. А если Дух ставится на ряду с Сыном, а Сын ставится на ряду с Отцом; то очевидно, что и Дух ставится на ряду с Отцом»²²⁶.

За словами: «спокланяема и сславима» в Символе веры о Духе Святом говорится, что Он глаголал чрез Пророков: *глаголавшего Пророки*. "Сие, – учит Катехизис, – **сказано в обличение некоторых лжеучителей, которые говорили, что книги Ветхого Завета писаны не Духом Святым**». Таковы именно были гностики, почитавшие Ветхий Завет произведением злого начала. Деятельность Святого Духа еще в Ветхом Завете чрез Пророков составляет, таким образом, новое подтверждение того, что Духу Святому приличествует одинаковое Божеское поклонение и прославление с Отцом и

Сыном. Ибо знание будущего и, сообразно с тем, все вообще дело приготовления рода человеческого к принятию Искупителя, в чем состояло главное назначение Ветхозаветной истории, возможно только для Бога в том же истинном смысле, в каком есть Бог Отец и Бог Сын.

О том, что чрез Пророков точно говорил Дух Святой или что то же, о богодухновенности ветхозаветных священных книг, ясно свидетельствуют, кроме высоты самого содержания этих книг, которой ни в каком случае не могла достигнуть не только древняя младенческая мысль человека, но и какая угодно позднейшая философия людская, – свидетельствуют Святые Апостолы и Сам Иисус Христос. Св. Апостолы – а) приводили многие места из ветхозаветных книг для подтверждения или раскрытия новозаветных истин (например, Деян. 3:17–25, а особенно много мест в послании к Евреям); б) называли эти книги *писаниями святыми* (Рим. 1:2), *писаниями священными* (2Тим. 3:15), *словом Божиим* (Рим. 3:2); в) иногда выражались, что устами того или другого ветхозаветного писателя говорил Сам Дух Святой (Деян. 1:16; 28:25; Евр. 3:7), и наконец – г) ясно засвидетельствовали о богодухновенности всего вообще Ветхого Завета: *никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою*, говорит Св. Апостол Петр (место это приведено и в Катехизисе). *Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым* (2Петр. 1:20–21). Сам Господь и Спаситель наш, явившись на земле в такое время, когда вера в богодухновенность всего Ветхого Завета была в народе иудейском, как видно из свидетельства между прочим Иосифа Флавия – почти современника Иисуса Христа²²⁷, всеобщей и несомненной, – не только не обличал за нее сынов Израиля, не только ничем не выразил, что Он, по крайней мере, не разделяет ее с ними; напротив, показывал полное уважение к ветхозаветным книгам, как к книгам священным, Божественным. Он – а) ссылался на них, подобно всем иудеям, для подтверждения некоторых истин, например, истины воскресения мертвых (Мф. 22:31) и даже важнейшей истины Своего

божественного посольства: *исследуйте Писания*, – говорит Он Израильтянам: – *ибо и вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне (Ин. 5:39); еще: если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне (Ин. 5:46); и ученикам Своим, шедшим в Еммаус, начав от Моисея, из всех пророков изъяснил им сказанное о Нем во всем Писании (Лк, 24:27).* Он – б) нередко выражался об этих писаниях так, как можно говорить только о слове Божиим, а отнюдь не человеческом, например: *не может разориться (нарушиться) Писание (Ин. 10:35); надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом, и в пророках, и в псалмах (Лк. 24:44; Мф. 26:54); истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все (Мф. 5, 18)*²²⁸. Он даже, приводя некоторый места из Ветхого Завета, – в) прибавлял: *Бог заповедал (Мф. 15:4), реченного вам Богом (Мф. 22:31) и при этом обличал иудеев: вы устранили заповедь Божию преданием вашим (Мф. 15:6. Мк. 7:13), а о Давиде в одном месте заметил: той (Давид) рече Духом Святым: глагола Господь Господеви моему: седи одесную Мене (Мк. 12:36).*

Дух Святой, говоривший чрез ветхозаветных Пророков, **говорил** также и **чрез Апостолов** им (Пророкам), приводит Катехизис слова Св. Ап. Петра, – *открыто было, что не им самим, а нам служило то, что ныне проповедано вам благовествовавшим Духом Святым (т.е. Апостолами, говорившими по наставлению Духа Святого), посланным с небес (1Петр. 1:12).* Св. Ап. Павел равно свидетельствует: *проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал... А нам Бог открыл сие Духом Своим... Мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога; что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святого (1Кор. 2:7–8, 10, 12–13).* И Сам Спаситель, обещая Своим ученикам ниспослать Духа Святого, сказал им: *Он научит вас всему, и напомним вам все,*

что Я говорил вам (Ин. 14:26). Но в Символе веры не упомянуто об Апостолах: это – объясняет Катехизис – «потому, что во время составления Символа никто не сомневался о богодухновенности Апостолов».

Для того, чтобы показать человекам, в чем состояла Божественная деятельность Духа Святого по отношению к Апостолам, Дух Святой благоволил открыться нам во внешнем знамении, именно – «Он, – учит далее Катехизис, – сошел на Апостолов в виде огненных языков, в пятидесятый день по воскресении Христовом». «Что такое Дух Святой в первоначальных дарах Своих», – говорит высокопреосвященный Митрополит Московский Филарет, – «сие изъясняет Сам Он Своими огненными языками. Он есть неведущий огонь, который действует двумя силами: светом и теплотою, – светом веры, теплотою любви. Сей небесный свет, по выражению Соломона, предходит и просвещает, дондеже исправится день (Притчи 4:18)²²⁹. Разгоняет мглу неведения и сомнений; открывает обман призраков, которые погрязший в чувственности разум принимает нередко за истины; дает человеку видеть себя самого в наготе растленной природы, познать мир в отношении к душе, и ощутить присутствие Бога, яко источника света; сообщает уповаемых извещение, вещей обличение невидимых (Евр. 11:1). По той мере, как свет от Солнца правды умножается в уме, согревается и воспламеняется сердце. Любовь Божественная изгоняет из него самолюбие; пополяет в нем терние плотских пожеланий; очищает, упраздняет его и взаимно привлекает в душу новый свет. Слияние сих источных даров Духовных образует огненный язык, изрекающий закон Бога Слова в сердце (Пс. 36:31) человека, воображающий в нем Христа (Гал. 4:19), совершающей возрождение в жизнь духовную»²³⁰.

Но, снисшедши на Апостолов, **Дух Святой**, – говорит далее Катехизис, – «**и ныне сообщается всем истинным Христианам**». Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас? – приводятся в подтверждение слова Ап. Павла (1Кор. 3, 16). Непонятен для нас самый образ действия на нас Святого Духа, но тем не менее ясно

ощутительны бывают плоды этого действия: *Дух дышит, где хочет, говорит Спаситель, и голос Его слышишь, а не знаешь, откуда приходит, и куда уходит: так бывает со всяким рожденным от Духа (Ин. 3:8)*. Т.е. мы ощущаем дуновение из нас ветра или видим его действие по движению колеблющихся от него древесных листьев, травы и прочего, слышим происходящий от него гул; но самого ветра, самой той силы, которая дует на нас, которая колеблет листья, траву и производит шум, мы не видим, и не знаем – где та точка, от которой ветер начинает дуть: он *дышит*, он дует, *где хочет*. Так точно и по отношению к Святому Духу. Человек может ясно ощущать в себе святое действие Его; но самый образ этого действия, самая *сила* Духа Божия непостижима для нас. А что действие Духа Божия на человека несомненно, это может видеть каждый внимательный к себе самому. «Бывают минуты, – как говорит тот же преосвященный Филарет, – в которые и преданный миру и плоти человек пробуждается от очарования, в каком они держат его; видит ясно, что прошедшая жизнь его есть цепь заблуждений, слабостей, преступлений, измен Богу, что дела его, естественно, суть семя будущих казней, и что самые добродетели его не постоят пред взором вечного Судьи; осуждает сам себя; трепещет всем существом своим, и, будучи отчаян в самом себе, чрез сие отчаяние влечется к упованию на Бога: – сие расположение к покаянию что есть иное, как не тот *Дух велик и крепок, разоряя горы и сокрушая камене* (т.е. низлагающий гордость и умягчающий жестокосердие), Которого посылает пред Собою *мимоходящий Господь (3Цар. 19:11)?*» и т. д.²³¹. Тем более Дух Святой обитает и действует в сердце *истинного христианина*, как в Своем храме. И это действие Его проникает всего человека: человек, исполненный Духа Святого, и мыслит, и чувствует, и желает только угодное Богу, – мыслит, чувствует и желает как бы невольно, подобно тому, как человек, исполненный духа злобы, например гнева, как бы невольно же, под влиянием сего гнева, изрекает разные непристойные слова и совершает неестественные ему поступки²³².

Но человек сам по себе все-таки не может быть достойным обитания в нем Духа Божия; так как мы *по природы чада одного гнева Божия* (Еф. 2:3). Спрашивается, **как же можно сделаться причастным Святого Духа?**

"Чрез усердную молитву и чрез Таинства" – отвечает нам на это Катехизис. При сем приводятся следующие места из Священного Писания: *если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим; тем более Отец небесный дает Духа Святого просящим у Него*, – слова Самого Спасителя (Лк. 11:13); во-вторых: *когда явилась благодать и человеколюбие Спасителя нашего Бога, Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом* (т.е. в Таинствах), *Которого излил на нас обильно чрез Иисуса Христа, Спасителя нашего*, – слова Ап. Павла (Тит. 3:4–6). О святых Таинствах и молитве у нас будет подробная речь впереди; посему мы, не останавливаясь на сем вопросе, перейдем к следующему и последнему в настоящем уроке, – к вопросу о главнейших дарах Духа Святого.

"Главнейшие и более общие дары Духа Святого, по исчислению Пророка Исайи, следующие семь, – отвечает нам Катехизис: 1) **дух страха Божия**; 2) **дух познания**; 3) **дух силы**; 4) **дух совета**; 5) **дух разумения**; 6) **дух мудрости**, и 7) **дух Господень, или дар благочестия и вдохновения в высшей степени** (Ис. 11:2–3)".

1) *Дар страха Божия* есть та глубокая, внутренняя богобоязненность, которая служит лучшим охранением от зла и источником дел святых.

2) *Дар познания или ведения* есть способность видеть отдаленное, будущее, которая в высшей своей степени составляет особенность пророческого служения.

3) *Дар силы и крепости* есть та твердость духа или духовное мужество, которые, проистекая из твердой веры и упования на Бога, делают человека непреклонным в исполнении воли Божией, так что он не страшится никаких напастей и ужасов. *Аще и пойду посреде сени смертных*, –

говорит Псалмопевец, – не убоюсь зла, яко Ты со мною еси (Пс. 22:4).

4) Дух совета составляет способность наставлять других на путь истины. Без этого дара самые глубокомысленные наставления, самые усердные, по видимому, заботы о благе другого не принесут никакой пользы, а, напротив, только ожесточат наставляемого: тогда как при даре Духа Святого и простое, безыскусственное слово глубоко действует на сердце слушателей; доказательством всему этому служит многократно замечаемый нами опыт.

5) Дар разумения или разума составляет способность глубоко понимать вещи и судить о делах не по внешней только видимости, доступных чувствам, явлений, как это свойственно обыкновенным людям, но проникать умственным, взором в самую сущность вещей и оценивать все соответственно действительной природе и внутреннему истинному достоинству, способность видеть цели и человеческие намерения. Пример этого представляет отзыв Спасителя о двух лептах, пожертвованных в пользу Иерусалимского храма вдовицей (Мк. 12:41–44; Лк. 21, 1–4), и прозорливость Апостола Петра, когда он обличил обман со стороны Анании и Сапфиры (Деян. 5:1–4).

6) Дар мудрости есть способность находить самые лучшие средства для достижения нравственных целей. Эти средства всегда бывают сколько по виду просты и естественны, столько, по внутреннему своему свойству, действительны (вполне целесообразны). Пример такой мудрости показал царь Соломон, когда самым простым средством открыл действительную мать оспариваемого младенца (3Цар. 3:16–28).

Наконец, 7) дух Господень или дар благочестия и вдохновения в высшей степени составляет та святость жизни, которая, отличая Божиих избранников, служит назидательным примером и для обыкновенных. *Память праведных с похвалами: имя же нечестивых угасает*, – говорит опытом изведавший благочестие и нечестие царь еврейский Соломон (Притчи 10:7).

Урок 36-й

Девятый член Символа веры: Учение о церкви; понятие о ней, и – что значит веровать в Церковь; решение вопроса – как может быть предметом веры Церковь, которая видима, когда вера, по Апостолу, есть «уверенность в невидимом»; высокое преимущество учения о Церкви православного пред католическим и протестантским; о постоянном пребывании благодати Божией в истинной Церкви

Девятый член Символа веры читается так: «(Верую) Во едину, святую, Соборную и Апостольскую Церковь». Сын Божий, соделавшись человеком, совершил наше спасение. Как Пророк, Он возвестил нам тайну спасения и указал прямой путь от смерти в жизнь; как Первосвященник, искупил нас от греха и всех казней за грех и заслужил для нас вечные блага; как Царь, подтвердил рядом чудес истину Своего благовестия, разрушил державу смерти и ада и отверз нам вход в царство небесное. Но нужно еще, чтобы это великое дело, совершенное за нас и для нас Сыном Божиим, было усвоено нами и сделалось, так сказать, нашей собственностью: иначе оно останется чуждым для нас и Господь Иисус не будет еще нашим Спасителем. И вот для того, чтобы мы могли усвоить себе заслуги нашего Спасителя, Сам же Спаситель основал на земле благодатное царство Свое, Церковь с её Таинствами, в которой и чрез которую сообщается нам благодать Духа Святого, *возрождающего нас в новую жизнь (Ин. 3:5)*, или иначе – усвояющего нам дело искупления, совершенного Христом.

Слово «Церковь», по переводу с греческого языка (ἐκκλησία), значит «народное собрание, составленное из лиц, нарочито вызванных для сего, уполномоченных»²³³. В христианском православном учении **«Церковь есть от Бога установленное общество людей, соединенных Православной Верой, законом Божиим, священноначалием и Таинствами»**. Слова Катехизиса.

Вникая в указанное определение Церкви, мы не можем не видеть в ней некоторой аналогии с устройством каждого

вообще общества людей, что необходимо должно и быть, так как самое понятие *общества* предполагает одинаковые условия существования его во всех его отдельных видах, подобно тому, как понятие *человек* предполагает одни и те же основные законы жизни каждого отдельного человеческого индивидуума. Как во всяком вообще обществе члены его, если они хотят оставаться таковыми, необходимо обязаны – 1) преследовать одну определенную *цель, идею*; 2) одинаково подчиняться одним и тем же *законам*; 3) иметь в своей среде *начальников и руководителей*; и 4) пользоваться *помощью и покровительством* общества в исполнении своего дела – иначе не мыслимо и общество: так и в Церкви – 1) должна быть и есть общая для всех членов её цель – *Православная спасительная вера*, 2) должно быть согласное подчинение одному общему закону жизни – *закону Божию*; 3) должно быть Церковное правительство или *священноначалие*, и, наконец, 4) в Церкви каждому верующему члену её преподается спасительная помощь и божественная благодать – в *Таинствах* церковных. Если бы кто из членов Церкви отверг хотя бы одно из этих четырех условий существования всякого вообще общества людей, то он тем самым лишил бы сам себя звания члена Церкви. Так что Церковь, как и всякое другое общество по отношению к своим членам, не есть что-то вне нас находящееся, а она состоит *из нас* и требует нашего взаимного единства и взаимопомощи.

Но – имея внешнюю аналогию с устройством каждого человеческого общества вообще, Церковь, по своему внутреннему содержанию, неизмеримо выше всякого другого общества людей. Из того же определения её в Катехизисе мы видим, что Церковь есть общество человеков, *установленное от Бога*, равно как и условия существования её – *Православная вера, закон Божий, священноначалие и Таинства – от Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа*, а не от людей. Это высокое превосходство Церкви и отличие её от всех других человеческих обществ яснее раскроется пред нами из дальнейших вопросов Катехизиса о ней.

"Что значит *веровать в Церковь?*«, – спрашивает далее Катехизис, – и отвечает: **«Значит благоговейно чтить истинную Церковь Христову и повиноваться её учению и заповедям по уверенности, что в ней пребывает, спасительно действует, учит и управляет благодать, изливаемая от единой вечной главы её, Господа Иисуса Христа».**

В этом вопросе и ответе дается прежде всего объяснение словам Символа – *«верую... в Церковь»*: «веровать в Церковь значит то-то и то-то»²³⁴. Но вместе с разъяснением вопроса: что значит *веровать в Церковь*, – Катехизис настоящим своим ответом пополняет и ответ на предыдущий вопрос (что есть *Церковь?*), именно раскрывая понятие о ней, как обществе, превосходящем все другие общества людей и отличном от них: в Церкви, –учит Катехизис, – «пребывает, спасительно действует, учит и управляет» не человеческое начало, а *«благодать, изливаемая от единой вечной главы её, Господа Иисуса Христа».*

Из предложенного понятия о Церкви и из значения веры в нее открываются две стороны в учении о Церкви: а) сторона *видимая*, – это общество видимых людей, и – б) *невидимая* – Божия благодать, которая пребывает в Церкви, спасительно действует, учит и управляет. А отсюда сам собою решается дальнейший вопрос Катехизиса о *предмете* верования в Церковь, могущий на первый взгляд показаться не вполне ясным и потому предложенный в Катехизисе, именно вопрос: **«как может быть предметом веры Церковь, которая видима, когда вера, по Апостолу, есть уверенность в невидимом».** Т.е. как отвечает на этот вопрос Катехизис: **«Хотя Церковь видима, но невидима усвоенная ей и освященная в ней благодать Божия, которая и есть, собственно, предмет верования в Церковь».** Это, впрочем, не все.

"Во-вторых«, – продолжает Катехизис, отвечая на приведенный вопрос, – **«Церковь, будучи видима, поскольку она есть на земле и к ней принадлежат все Православные Христиане, живущие на земле, в то же время есть невидима, поскольку она есть и на небе и к ней**

принадлежат все скончавшиеся в истинной вере и святости». Понятие такое о Церкви, как существующей не только на земле, но вместе и на небе, наш Православный Катехизис основывает на следующих словах Апостола Павла к христианам: *вы приступили к горе Сиону* (не к горе осязаемой, а именно к Церкви небесной; Евр.12:18) *и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и Церкви первенцев, написанных на небесах и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства, и к Ходатаю Нового Завета Иисусу* (Евр. 12:22–24). Так что в более обширном смысле Церковь, по учению православному, основанному, как сейчас видно, на ясном учении слова Божия, обнимает собою все нравственные существа, соединенные друг с другом верою во Христа, – существа, которых составляют и люди, живущие еще здесь на земле, и люди уже скончавшиеся в истинной вере и святости, и, наконец, все Ангелы небесные: – все сии существа суть члены одной главы Христа: *все покорил под ноги Его*, – говорит тот же Апостол, – *и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть тело Его, полнота Наполняющего все во всем* (Еф. 1:22–23).

Такое понятие о Церкви более соответствует своему предмету, нежели то, какое имеется у католиков и протестантов. «У католиков, в учении о Церкви, равновесие между видимыми и невидимыми элементами её нарушается в пользу первого, видимого, благодаря тому, что у них признается главенство папы и на его лишь сосредоточивается все понятие о церкви²³⁵. Здесь мы видим не Церковь, а видимое политическое тело, государство и притом в древнем смысле – состоящее из чиновных граждан, из иерархии. Тут не видно из-за членов церкви её главы. Человеческий элемент здесь преобладает подобно древнему евионитскому образу Христа. Другую противоположную крайность мы находим в протестантстве. Здесь все внимание обращено в невидимый элемент Церкви, подобно как древние докеты во Христе видели только призрачное тело. Протестантской мысли показался тесным видимый мир и она посмотрела на Церковь с

недостижимой высоты и отвергла почти все человеческое в Церкви, все, что возвышает одних людей пред другими. По протестантскому учению, Церковь есть общество святых существ, чуть не бесплотных. Здесь нет Церкви в строгом смысле этого слова. Аугсбургское исповедание веры только выделяет известную часть людей высшего совершенства и говорит, что Церковь есть общество святых, и она везде, где правильно проповедуется Евангелие. Общество это – невидимое, члены его не существуют друг для друга, но каждый по одиночке, вне связи с целым своим организмом, – существуют в непосредственном общении со Христом. Таким образом у протестантов мы встречаем другую крайность – перевес невидимого над видимым в понятии о Церкви²³⁶. Но православное учение, избегая этих крайностей, представляет гармонию Божеского и человеческого элементов в понятии о Церкви; оно не жертвует ни Божественным в интересах человеческого, ни человеческое не входит здесь в Божественное, точно так, как и в Лице Самого Христа Божеское и человеческое соединены не слитно, неизменно, нераздельно и неразлучно. И таким верным и истинным понятием о Церкви наше учение именно обязано тому, что на Востоке, откуда взошел и сияет свет Православия, всегда было обращалось внимание на Лицо Иисуса Христа, учение о котором (т.е. о Лице Иисуса Христа) составляет исходный пункт Православной веры.

Состоя из двух начал, невидимого и видимого, Божеского и человеческого, Церковь этим самым дает нам видеть, что в ней несомненно, как сказано выше, пребывает, спасительно действует, учит и управляет благодать Божия; ибо где есть Божественное, там не может не быть благодати Божией. Но в нашем Катехизисе учение о пребывании благодати Божией в истинной Церкви составляет особый вопрос, с той, конечно, целью, чтобы яснее выяснить и тверже постановить эту важную истину, вопреки тем странным взглядам на Церковь, даже в среде именующих себя верующими, по которым Церковь представляется таким же обществом людей, каковы все остальные общества людей, например, ученые, учебные, ремесленные, торговые и прочие.

Истину пребывания благодати Божией в истинной Церкви Катехизис утверждает в следующих основаниях:

"Во-первых, – говорит он, – о пребывании благодати Божией в истинной Церкви мы удостоверяемся тем, что глава её есть Богочеловек Иисус Христос, *исполненный благодати и истины*, и тело Свое, т.е. Церковь, исполняющий благодатью и истиной; во-вторых, тем, что Он обещал ученикам Своим Духа Святого, чтобы Он был с ними вечно: и что по сему обещанию, Дух Святой поставляет пастырей Церкви".

О том, что Иисус Христос есть глава всей истинной Церкви, учит, между прочим, Св. Апостол Павел, слова которого и приводятся в Катехизисе. В послании к Ефесеянам Апостол пишет, что Бог, *в устройство полноты времени положил, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом, посадив Его одесную Себя на небесах, превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем, и все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть тело Его, полнота Наполняющего все во всем* (Еф. 1:10, 20–23). Отсюда, без всяких особенных соображений, сама собою вытекает та святая истина, что в Церкви Христовой неоскудно пребывает благодать Божия, наставляющая ее на всякую истину. Ибо надобно быть слишком непоследовательным и недальновидным, чтобы, признавая главою Церкви Христа и Церковь Его телом, считать ее в то же время обыкновенным человеческим обществом, каковы все вообще общества людские; – не люди, очевидно, действуют в Церкви Христовой, а сам глава её – Христос действует в ней; если некоторые члены тела Христова иногда заболевают, заблуждаются, то эти заболевания и заблуждения тотчас же сознаются Главою сего тела и передаются сознанию и самого тела; так что, сколько бы заблуждений в самой Церкви Христовой ни открывалось, они всегда будут сознаваться заблуждениями, и истины не затемнят никогда. Поэтому-то Евангелист Иоанн говорит, что *от полноты Его* (Слова,

сделавшегося плотью и полного благодати и истины) *и все мы приняли благодать на благодать* (Ин. 1:14–16).

С такой же ясностью о пребывании благодати Божией и истинной Церкви Христовой говорит то, что в ней, согласно обещанию Христа, вечно обитает Дух Святой. В самом деле, не напрасно же сказал Спаситель: *Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами во век, Духа истины* (Ин. 14:16–17). Что же есть этот Дух Утешитель в Церкви Христовой? Он есть жизненное начало Церкви, Он есть Правитель и Руководитель её. Замечательны в этом отношении слова, произносимые присоединяющимися из иноверцев к православию: «верую и исповедую... яко сея Церкви Правитель и Кормчий есть Дух Святой»²³⁷. Как животворное начало в Церкви, как её душа, Дух Святой совершает в верующих все духовные плоды – *любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, веру, кротость, воздержание* (Гал. 5:22–23), и Он же поставляет пастырей Церкви, как органов, чрез которые изливается на верующих благодать Божия: *внимайте себе и всему стаду, – увещевал Апостол Павел Ефесских пресвитеров, – в котором Дух Святой поставил вас блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе кровью Своею* (Деян. 20:28). Текст сей приводится и в Катехизисе. Таким образом, Церковь Христова не есть обыкновенное человеческое общество, но она имеет в своем основании Господа – Христа и оживотворяется Самим Духом Божиим. Только, конечно, видимый организм её то более, то менее благоугодно Духу отправляет свои действия. «Как душа и тело в нравственном лице связаны между собою», – говорит наш отечественный богослов²³⁸, – «душа действует на тело и тело на душу: так и в Церкви невидимый Дух животворно действует на видимый организм Церкви, и организм сей то более, то менее благоугодно Духу отправляет свои действия».

Кроме указанных оснований, на которых утверждается истина пребывания благодати Божией в Церкви Христовой, в Православном Катехизисе приводятся еще места из слова Божия, которые говорят, что благодать Божия

пребывает в Церкви *до ныне и будет пребывать до окончания века*. Именно указываются следующие изречения Самого Иисуса Христа и Его Апостола:

1) *Созижду Церковь Мою, и врата ада не одолеют ей* – изречение Иисуса Христа (Мф. 16:18). Здесь выражение: *врата ада* – взято с обычая восточных народов собираться у ворот города, обыкновенно укрепленных, для различных совещаний по общественным делам города, для суда и расправы над виновными и других общественных дел (2Цар. 15:2 и далее). Мысль, следовательно, та, что никакие злые советы, ухищрения и действия тайных сил не победят Церкви; даже силы ада, – которые, как местопребывание умерших злых душ и в частности злых духов, демонов, представляется здесь тоже зданием, – не одолеют созданной Церкви Христовой. Сильнее этого доказательства о пребывании в Церкви Христовой благодати Божией *во век* нельзя и желать.

2) *Аз с вами есмь во вся дни до скончания века, аминь* – изречение, опять, Иисуса Христа (Мф. 28:20). Слова эти, хотя сказаны Апостолам, которых Спаситель по Своем воскресении послал на всемирную проповедь; но они, как показывает сам текст их, относятся и ко всей вообще Церкви Христовой. «Не с ними только будет находиться, говорит Он», – так объясняет это место Св. Златоуст, – «но и со всеми теми, которые после них будут веровать. Ибо Апостолы не могли пребыть до скончания века, но Он говорит ко всем верным, как бы к одному телу. Не говорите Мне, сказал Он, о препятствиях обстоятельств. Я с вами, Я, разрушающий все препятствия». Блаж. Феофилакт равно учит: «Итак Господь обещает Свое пребывание до скончания века и нам, и тем, которые будут после нас однако не в том смысле, что до скончания века будет, а после скончания не будет. Нет, тогда-то особенно и будет Он пребывать с нами и притом яснейшим образом: ибо речение – *до*, где ни встречается в Писании, не исключает того, что будет *после*»²³⁹. Опять – такое свидетельство о *вечном* пребывании благодати Божией в Церкви Христовой яснее которого не может быть.

3) Наконец Апостол Павел в послании к Ефесянам говорит: *Тому (Богу Отцу) слава в Церкви о Христе Иисусе, во вся роды века веков, аминь (Еф. 3:21)*. Слова эти, утверждая одну и ту же истину всегдашнего пребывания благодати в Церкви Христовой, вместе с тем от лица сей Церкви воздают Богу славу и благодарение за обитающую в ней благодать.

Урок 37-й

Девятый член Символа веры (продолжение): Единство церкви; учение о том, что Иисус Христос есть единая глава единой церкви; разбор римско – католического учения о главенстве папы; обязанность, налагаемая на нас единством церкви; соглашение с единством церкви существования многих отдельных, самостоятельных православных церквей; единство между земной и небесной церковью

Из предыдущего урока мы видели, что по православному учению Церковь есть такой организм, который на подобии организма в Иисусе Христе, состоит из двух сторон или начал: видимого и невидимого, Божеского и человеческого, так что в Церкви также трудно провести границы между этими двумя началами, как и Самом Иисусе Христе. Вследствие сего, Церковь в Священном Писании называется иногда просто Христом. Так у Апостола Павла в первом его послании к Коринфянам читаем: *как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело: так и Христос (1Кор.12:12)*. Тут Апостол для краткости сказал: *так и Христос*; в полной форме это место у Апостола следовало бы читать таким образом: «так и Церковь, которая есть Христос»²⁴⁰. По той же тесной связи видимого и невидимого в Церкви Христовой, сия последняя называется еще «невестою Иисуса Христа, образом и подобием Его, от плоти Его и от костей Его». Тот же Апостол Павел в послании к Ефесянам говорит: *никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет её, как и Господь Церковь: потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его, и проводит вообще параллель между мужем и женой с одной стороны и Иисусом Христом и Церковью – с другой (Еф. 5:22–33)*. Т.е. в Церкви, по учению Апостола, между видимым и невидимым, Господом и верующими, имеется такая же тесная связь, как существует в человеке между духом и плотью и такое же единство, какое имеется между мужем и женой. Как всякая потребность плоти дает о себе знать духу и разум

последнего изыскивает средства к питанию и согреванию её; так и в Церкви нужды её членов близки Господу, Который тоже питает и греет Свою Церковь, – близки как нужды членов тела Его, которые от плоти Его и от костей Его; и как муж и жена должны составлять из себя одно нравственное целое, так и Церковь во Христе свята и непорочна.

Из такого понятия о Церкви, как живом организме, имеющем одну главу – Христа и одушевляемом одним Духом Божиим, само собой вытекает её *единство*, это первое свойство её, которое мы и исповедуем в Символе веры: «верую во *едину... Церковь*». Церковь одна, подобно человеку, состоящему из души и тела, но составляющему одно, или подобно телу, состоящему из многих членов, но составляющему одно целое. Так объясняет единство Церкви и изучаемый нами Катехизис. На вопрос: «**почему Церковь есть едина?**» – он отвечает: «**Потому, что она есть одно духовное тело, имеет одну главу, Христа, и одушевляется одним Духом Божиим**». Говоря иначе: – потому, что Церковь – не масса отдельных единиц, а есть одно органическое целое, с Господом Спасителем во главе и Духом Божиим, как бы её сердцем. «*Едино тело, един Дух*, – приводит Катехизис при своем ответе слова Апостола Павла, – *якоже и званы бысте во едином уповании звания вашего: един Господь, едина вера, едино крещение, един Бог и Отец всех* (Еф. 4:4–6)». В этом изречении св. Апостола единство Церкви, как органического целого, обосновывается или выясняется общим законом этого единства во всяком органическом бытии вообще и в каждой неизменной истине, начиная с организма вещественного тела и кончая высочайшим совершеннейшим Бытием и вместе высочайшей совершеннейшей Истиной – Богом (изречение Апостола читается так: *одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего звания; один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми и чрез всех, и во всех нас*). Между членами Церкви нет, таким образом, разделения, но все они составляют одно, под единою главою – Христом и одушевляемые одним Духом Божиим.

Мы говорим: *под единою главою – Иисусом Христом*: но из чего видно, что Иисус Христос есть единая глава единой Церкви? Или, – как об этом спрашивается в Катехизисе: **«Чем точнее удостоверяемся, что Иисус Христос есть единая глава единой Церкви?»**. Как известно в Римско-Католической церкви, кроме невидимой главы – Христа, признается еще видимая глава церкви – папа: справедливо ли такое учение?

Что Иисус Христос есть единая глава единой Церкви, не допускающая совместного главенства папы (как учит о сем Православная Греко-Российская церковь), – это, по указанию Катехизиса, ясно видно, во-первых, из слов Апостола, который говорит, что **«для Церкви, как здания Божия, никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос: основания иного никтоже может положить паче лежащего, еже есть Иисус Христос (1Кор. 3:9–11). Посему, –** заключает Катехизис, **– для Церкви, как тела Христова, не может быть иной главы, кроме Иисуса Христа»**. Чтобы для здания Божия было основание человеческое, и для тела Христова был главою папа – это верх противоречия. Далее: **«Церковь, – продолжает учить Катехизис, – по обетованию Спасителя, должна пребыть во вся роды века, следовательно требует и главы всегда пребывающей: а таков есть один Иисус Христос»**. Странно было бы опять, *во вся роды века пребывающую Церковь* приурочивать к временно живущему папе, который при самой жизни своей не может быть (например во время болезни) *постоянным* деятелем и руководителем в Церкви. **«Посему, –** делает общее заключение Катехизис, **– и Апостолы называются не более как служителями Церкви (Кол. 1:24–25)»**. И Спаситель действительно, передавая пред Своим вознесением на небо Божественную власть Свою в Церкви Апостолам, а в лице их и всем будущим их преемникам, ясно поставил их только видимыми *орудиями* Своего благодатного действия на верующих, а самым *Деятелем* в Церкви остается Он один, но не кто-либо из людей. Так, поручая Апостолам и их преемникам власть учительства в Церкви, Спаситель

верховным Учителем, невидимо чрез них поучающим верующих, повелел называть одного Себя: *вы не называйтесь учителями: ибо один у вас Учитель Христос; все же вы братья* (Мф. 23:8); и послушание или непослушание Апостолам и их преемникам относит к Себе Самому: *слушающий вас – Меня слушает и отвергающий вас Меня отвергается* (Лк. 10, 16). Равным образом, хотя власть совершать священнодействия для освящения верующих, поручил церковным пастырям, но верховным Первосвященником остается Сам: *Он имеет священство непреходящее*, говорит Апостол (Евр. 7:24–27). По выражение Церкви в богослужебных молитвах Иисус Христос Сам невидимо совершает чрез пастырей Святые Таинства: Сам невидимо «предстоит и принимает» покаяние грешника, исповедующего грехи свои пред священником, Сам есть «приносяй и приносимый» в Таинстве Евхаристии. То же должно сказать относительно церковного управления, которое хотя видимо поручено пастырям, но сосредоточивается невидимо в Господе, как Царе благодатного царства и Пастыреначальника: *пасите*, – учит Апостол Петр всех пастырей Церкви, – *Божие стадо, какое у вас, надзирая за ним не принужденно, но охотно и богоугодно, не для гнусной корысти, но из усердия; и не господствуя над наследием Божиим, но подавая пример стаду; и когда явится Пастыреначальник, вы получите неувядающей венец славы* (1Петр. 5:2–6). Наконец, Иисус Христос во многих местах Священного Писания прямо называется *главою Церкви* (Кол. 1:18; Еф. 1:22–23; 5:23 и другие). Согласно такому главенству Христа в Церкви, ни с кем не разделяемому, Апостолы и считали себя только слугами и посланниками Христовыми; что ни делали, что ни устанавливали, делали от Его имени, как от имени верховного Правителя Церкви и так повелевали делать преемникам своим: *кто Павел? кто Аполлос? – говорит Апостол. Они только служители, чрез которых вы уверовали... все – Бог возвращающий* (1Кор. 3:5–7; 2Кор. 5:20; Кол. 1:24–25).

Но в Римско-католической церкви, – как мы сказали, – кроме невидимой главы Церкви – Иисуса Христа, признается

еще видимая глава церкви – римский первосвященник, т.е. папа. Сущность католического учения о главенстве папы заключается в следующем: «Иисус Христос восхотел оставить видимую главу церкви; это звание Он возложил на Апостола Петра; а посему и римские епископы (преемники Петра) – богопоставленные средоточия и главы церкви». Что ответить на такое учение?²⁴¹

Прежде всего справедливость требует сказать, что развитию на Западе учения о главенстве папы способствовали чисто внешние исторические причины, но отнюдь не богословствующая мысль. Важнейшей из причин, послуживших к возвышению римского первосвященника, было издавна выдающееся положение его, как епископа первенствующего города, как епископа столицы. Традиции, связанные с могуществом Рима у язычников, перешли и к христианам. Когда христианство постепенно развивалось в Риме, то римские христиане естественно могли придти к мысли, что они должны играть ту же роль в делах церковных, какую Рим играл в делах гражданских. И действительно, из Рима выходили все распоряжения, благоприятные и неблагоприятные для Церкви Христовой, сюда обращались взоры христиан, то с надеждой, то с опасением, тем более, что в числе римских христиан находились лица, имевшие значение у правителей. С другой стороны, церковь Римская с самого начала отличалась чистотою веры и нравственности: Апостол Павел хвалит ее (Рим. 1:8). Слава её особенно возрастает с мученической кончиной Петра и Павла. Вслед за Петром и Павлом Римская церковь имела целый сонм других мучеников. В римских катакомбах более, чем где-либо, раздавались церковные гимны, воспевалось древнее христианское богослужение, так что Рим уже по одному этому привлекал к себе взоры всех христиан. Между тем как на востоке весьма рано появились ереси, например, гностическая. Из всего этого попятно само собой, что Римская церковь служила в первенствующие времена оплотом православия и к предстоятелям её обращались за решением тех или других вопросов. И вот, на основании такого-то значения Римской церкви в первенствующие времена, римские

епископы издавна имели большое влияние на остальные западные епископские кафедры. На самых первых порах такое почетное значение римского епископа не сопровождалось никакими вредными последствиями, но потом мало-помалу стали являться злоупотребления со стороны пап. Когда эти злоупотребления стали вызывать обличительный голос со стороны Восточной церкви, а также и со стороны рассудительных людей на самом западе, то римские епископы, уже навывшие пользоваться своим самоуправием, естественно не хотели отказаться от столь лестного для них абсолютизма, тем более, что нашлись люди, которые, желая под эгидой (защитой, прикрытием) папства соблюсти свой собственный интерес, всячески старались поддержать абсолютизм папы и для этого прибегали к доказательствам, основанным якобы на учении самого слова Божия²⁴². Разберем важнейшие из этих доказательств.

Доказательства, приводимые в пользу учения о главенства папы, разделяются на два вида: 1) доказательства того, что Апостол Петр был поставлен от Христа князем Апостолов, и 2) что власть сия от Петра перешла к его преемникам – римским епископам.

1) Первое свое учение, т.е. что Петр был князем Апостолов, римские богословы основывают, во-первых, на словах Иисуса Христа, сказанных Им Апостолу Петру: *ты – Петр, и на сем камне Я создам церковь Мою, и врата ада не одолеют её* (Мф. 16:18), и говорят, что Сам Иисус Христос утвердил таким образом княжеское достоинство Апостола Петра. Но в приведенном месте под *камнем* (πέτρα) никак нельзя разуметь лично Апостола Петра, как думают католики; поскольку основание Церкви одно – Иисус Христос, – Он есть краеугольный камень её (Мн. 21:42–45; 1Петр. 2:7–8); но должно разуметь – или Христа, или исповедание Петра, который первый провозвестил то, что служит основанием Церкви. Последнее объяснение принадлежит Златоусту, Епифанию, Феодориту и Феофилакту. По ним Иисус Христос понимает под πέτρα именно исповедание Петра, как выражение сознания всего Апостольского сонма, так что смысл означенного места будет

таков: «на исповедании Моего Божества основываю Церковь»²⁴³. Объяснение такое подтверждается и другими местами Евангелия, например: *сия есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа* (Ин. 17:3). Не невероятно также и первое объяснение слова пётра, т.е. что, исповедав Иисуса Христа, Апостол Петр указал то Лицо, на котором основана Церковь, именно Лицо Самого Иисуса Христа, Это объяснение, сходное с приведенным, принадлежит Иерониму и Августину, которые перефразируют изречение Господа так: «ты – Петр, и на истине, незыблемой как скала, выраженной тобою, что Я – Мессия, Сын Бога живаго, Я создам Церковь мою, т.е. на Себе Самом, как Мессии»²⁴⁴. Объяснение сие подтверждается всеми теми местами Писания, в которых говорится о Христе как о камне (Откр. 21:10 и далее). Во всяком случае притязание, основываемое римскими богословами на приведенном изречении Господа в пользу учения о главенстве папы неосновательно (против мнимого княжества Петрова говорят особенно места Писания: Мф. 16:23; Мк. 8:33.; Мф. 26:74; Мк. 14:71; Лк. 22:61; Ин. 18:27; Деян. 6:2–6, 8, 14; Гал. 2:11–14). Надобно при этом заметить, что в греческом тексте недаром сделано различие между *Петром* (Пётрос) и *камнем* (пётра)²⁴⁵: самое сие различие слов указывает на различие понятий, заключающихся в них.

Католики стараются подтвердить свое толкование дальнейшими словами Иисуса Христа в той же речи Его Апостолу Петру: и дам тебе ключи царства небесного; и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах (Мф. 16:19). Но такое же право даровано Христом впоследствии и всем Апостолам (Мф. 18:18; Ин. 20:22–23). В данном же случае ключи вверяются только Апостолу Петру потому, что он прежде всех исповедал Иисуса Христа Сыном Божиим. «Неужели ключи те, – вопрошает блаженный Августин, – получил Петр, а Павел не получил? Петр получил, а Иоанн, Иаков и прочие Апостолы не получили? Не в Церкви ли те ключи, где ежедневно отпускаются грехи? Эти ключи, – продолжает

блаженный отец, –и право вязать и решать получил не один человек, но единая вселенская Церковь. А что действительно Церковь получила сие право, а не одно исключительное лицо, это видно из другого места, где Господь то же самое говорит и ко всем Своим Апостолам (Ин. 20:22–23; Мф. 18:18). Так, Церковь связывает, Церковь разрешает; связывает и разрешает Церковь, основанная на краеугольном камне – Самом Иисусе Христе»²⁴⁶.

Далее римские богословы, в доказательство истинности своего учения о Петре, как князе Апостолов, ссылаются на слова Иисуса Христа к Апостолу Петру: *Симоне Ионин, любиши ли Мя...* (Ин. 21). По мнению католиков, троекратное вопрошение Христа о любви Петра к Нему означает поставление Петра князем Апостолов, главою всей Церкви. В знак этого, по их мнению, разнообразятся и ответы Иисуса Христа. Сначала Он говорит: *паси агнцы Моя*, т.е. будто бы пастырей; потом отвечает: *паси овцы Моя*, т.е. будто бы вообще верующих. Но здесь нет никаких признаков о поставлении Петра князем Апостолов. Напротив, это место представляет лишь торжественное восстановление Апостола Петра в Апостольском достоинстве, которое он потерял вследствие своего отречения от Иисуса Христа. С некоторым оттенком упрека начинается речь Иисуса Христа, когда Он говорит: «Симоне Ионин, любиши ли Мя *больше сих*», и Петр, наученный горьким опытом своего прежнего отречения, ссылается теперь только на всеведение Господа. Соответственно троекратному отречению Петра, происходит троекратное его восстановление. Что касается до разнообразия в ответах Иисуса Христа Апостолу Петру, то, по мнению знающих еврейский язык, оно зависит от свойства этого языка, в котором нередко одна и та же мысль разнообразится в нескольких выражениях, употребляемых для красоты речи, например: «радуйся, дщи Сиона, проповедуй, дщи Иерусалимля»²⁴⁷. Самое главное опровержение католического толкования на приведенное евангельское место заключается в словах: «оскорбе же Петр, яко рече ему третье: Симоне Ионин, любиши ли Мя». Если бы справедливо было толкование католиков, то зачем бы печалиться Апостолу Петру, когда он

торжественно поставлен князем Апостолов? Ясно, что Апостол Петр видел в словах Иисуса Христа нечто другое, именно то, что мы видим в них, а не то, что находят в них римские богословы, и потому-то отвечал столь знаменательными словами: «Господи, ты вся веси, Ты веси, яко люблю Тя».

Наконец, с особенною любовью римские богословы ссылаются на место в книге Деяний, где описывается Апостольский Собор (Деян. 15). При рассмотрении этого места, они останавливаются на том факте, что Апостол Петр говорил на Соборе первый и отселе выводят заключение, что, следовательно, он был лицом, от которого зависело решение Собора. Но если что, так это место служит самым решительным опровержением католического учения о княжестве Петра. Из текста его мы усматриваем целый ряд признаков, говорящих против учения католиков. Во-первых, если бы Апостол Петр считался главою и князем Апостолов, то Варнава и Павел, отрицавшие нужду обрезания (что было поводом к созыву Собора), отправлены были бы из Антиохии для решения сего вопроса только к одному Апостолу Петру; а между тем они посылают ко всем Апостолам и старцам (пресвитерам) и при этом, замечательно, имя Петра даже не упоминается (Деян. 15:2, 4); следовательно Апостол. Петр не был князем Апостолов. Во-вторых, самые прения на Соборе показывают равно несправедливость мысли римских богословов. Так мы читаем: по долгом рассуждении, Петр, встав, сказал..., и затем: тогда умолкло все собрание и слушало Варнаву и Павла... Из этого ясно видно, что вопрос подлежал строго общему обсуждению Собора, и потому, если Апостол Петр первый говорил на Соборе, то не как Апостольский князь, а как первый, чрез которого Богу угодно было открыть доступ язычникам в царство небесное в лице Корнилия (Деян. 10). Неприложимость же княжеского достоинства к Апостолу Петру видна, наконец, и из заключительного действия Собора. Завершение дела на Соборе принадлежит Апостолу Иакову; словами Иакова заканчивается решение Собора и с его слов пишется послание, а не со слов Апостола Петра. Так что если бы было позволительно из деяний

Апостольского Собора выводить какие-либо заключения о княжестве в среде Апостолов, то княжество сие скорее бы следовало относить к Апостолу Иакову²⁴⁸.

Как в Священном Писании не находится мыслей о княжестве Апостола Петра, так точно нет их и в предании древней Церкви. В свидетельствах первых трех веков решительно не находится ничего, благоприятствующего мнению о княжестве или главенстве Петра. Правда римские богословы говорят, что древняя церковь не свидетельствует об этом потому, что на сей счет не было никакого спора тогда; но такое объяснение, очевидно, не стоит опровержения. Единственное место, на которое указывают римские богословы в пользу своего учения, находится в сочинении Киприана Карфагенского: «О единстве Церкви», где на Апостола Петра и на его преемников указывается как на внешних представителей единства Церкви. Но не одно и тоже – быть *представителем* и быть *главою* Церкви.

2) Переходим к доказательствам того, что «римский епископ есть преемник Апостола Петра в смысле главенства Церкви», или что «власть Петра перешла к его Преемнику – римскому папе». Прежде всего, может ли быть какой бы то ни было епископ преемником Апостола в том смысле, в каком понимает римская церковь преемство папы от Апостола Петра? Что такое Апостол? Апостолы суть первые рассадники учения Христова и первые насадители Церкви; их деятельность связывается с вселенской властью; им говорится: *идите, научите все народы; проповедуйте Евангелие всей твари* (Мф. 28:19; Мк. 16:15). Ко всему этому Апостол – есть *вселенский учитель*. Не то – епископ. Епископы, равно как пресвитеры, поставлялись Апостолами уже тогда, когда образовались *частные* церкви и для *частных* церквей, и следовательно епископы не имеют в себе характера *вселенского* учителя. А таким образом, независимо от того, как понимать отношение Апостола Петра к другим Апостолам, он (Петр) не мог передать своего апостольства кому-либо из епископов.

Но допустим, что Апостол Петр глава Церкви, допустим и то, что его власть могла перейти на епископа: почему

же именно римский папа преемник его? Вся аргументация римских богословов сводится к тому, что Петр 25 лет был в Риме епископом. Но подобная хронология их решительно ни выдерживает критики. Не говоря уже о Предании, самое Писание, которое вообще не имеет в виду каких-либо научных постановок, особенно в деле хроники, говорит явно против католиков. Так, если согласиться с католиками, что Апостол Петр был епископом Рима 25 лет, то надобно признать, что он прибыл туда на 42 году по Р. Х. (ибо Апостол Петр в 67-м году умер). Между тем мы, во-первых, из книги Деяний Апостольских видим (Деян. 12, 15), что Апостол Петр еще в 43-м и 50-м годах был в Иерусалиме. Затем, Апостол Павел в своем послании, отправленном к Римлянам в 58-м году, назидает последних, а он не любил назидать на чужом основании (Рим. 15:20); значит и в 58-м году Апостола Петра в Риме не было. Тот же Апостол Павел, далее, не приветствует от имени Апостола Петра верующих в своих посланиях, писанных им из Рима (именно – в посланиях к Ефессянам, к Филиппийцам, к Колоссянам и Филимону), тогда как приветствия сии составляют обычный характер посланий Павловых²⁴⁹; следовательно и в то время, когда Павел находился в римских узах, т.е. около 61–64 года, Апостола Петра также не было в Риме. Следовательно Апостол Петр только умер в Риме. Но на этом последнем основании естественнее приписать верховную власть в Церкви епископу Иерусалимскому, так как в Иерусалиме умер не Апостол, а Сам Иисус Христос. А с другой стороны, по таковой логике должно выходить, что верховная церковная власть после Климента, умершего в изгнании, уже не осталась в Риме.

Итак, нет решительно никакого основания допускать кроме невидимой главы Церкви – Христа, еще видимую главу её – папу. Да и на что она? Неужели главенства Христова недостаточно для Церкви? И как эта видимая глава может относиться к небесным членам Церкви Христовой, Ангелам и Святым?

Теперь скажем о том, – **какую обязанность налагает на нас единство Церкви? И: как согласить с этим единством**

то. что есть многие Церкви отдельные и самостоятельные?

Обязанность, налагаемая на нас единством Церкви, коротко и ясно указывается Апостолом Павлом, а именно: *стараться сохранять единство духа в союзе мира (Еф. 4:3)*, каковым Апостольским изречением ограничивается ответ и в Катехизисе. Само собою понятно, что осуществление Царства Божия как на небе, так и на земле, для чего и установлена Господом Церковь, возможно только при тесном единении всех членов Церкви между собой и их взаимном мире и любви друг к другу: без взаимного единения, мира и любви не может выполняться никакое доброе дело.

Что касается второго вопроса – как согласить с единством Церкви то, что есть многие церкви отдельные и самостоятельные (Иерусалимская, Антиохийская, Александрийская, Константинопольская, Российская), – то и этот вопрос решается легко, Изучая понятие о Церкви, мы видели, что Церковь есть общество человек, соединенных Православной верой, законом Божиим, священноначалием и Таинствами; следовательно, где одинаково исповедуется Православная вера, где следуют одному и тому же Божественному закону, где существует одинаковое священноначалие и совершаются одни и те же Святые Таинства, – там сохраняется в полной неприкосновенности и единство, хотя бы члены этого единства были рассеяны по разным концам земли и составляли отдельные, национальные или иначе как внешне обособляющиеся общества и сообразно с тем внешне разнящиеся одно от другого. «Многие отдельные и самостоятельные Церкви, – учит Катехизис, – например Иерусалимская. Антиохийская, Александрийская, Константинопольская. Российская суть частные Церкви или части единой Вселенской Церкви. Отдельность видимого устройства их не препятствует им духовно быть великими членами единого тела Церкви Вселенской, иметь единую главу Христа и единый дух веры и благодати. Единство сие выражается видимо одинаковым исповеданием веры и общением в молитвах и таинствах». Единство Церкви не нарушается равно и тем, что в состав её входят члены

различного нравственного достоинства, подобно тому, как не нарушается единство всего тела человека различием членов этого тела, благороднейших и менее благородных, слабых и крепких. Одно нарушает единство Церкви, это – раскольническое упорство, которое порицает Апостол Павел в послании к Коринфянам, по поводу тому, что одни из Коринфян считали себя принадлежащими к Павловой общине, другие к Аполлосовой и прочее (1Кор. 1:10–13), и, как само собою разумеется, намеренное уклонение от исповедания того или другого догмата веры. Но что касается до обрядов и случайных принадлежностей устройства церковного. то Священное Писание нигде не требует единства в этом отношении. Иному и быть нельзя. Вера одна, одни Таинства, так же как одна истина Христова в вере Христовой, следовательно, нельзя ни отменить, ни переменить ничего. Но обряды, по внешнему составу переменяются от обстоятельств и при разности своей могут выражать один дух веры: любовь, например, к Богу может выражаться не в одних и тех же знаках, но – или в уединенной молитве, или в помощи голодному и нагому ради Господа и прочее. Таким образом частные церкви не перестают быть частями одной истинной Церкви Христовой, когда имеют одну веру, одни таинства, один дух любви, хотя бы обрядами и различались одна от другой. Напротив, частная церковь перестает быть членом истинной Церкви, когда она извращает догматы веры, хотя бы по внешнему устройству и сходна была с частями истинной Церкви Христовой²⁵⁰.

Под единой главою – Иисусом Христом, как говорит дальнейший вопрос – ответ Катехизиса, члены земной Церкви объединяются с Церковью небесной, которая, по смыслу Священного Писания, есть также общество, состоящее, с одной стороны, из Святых и всех отошедших из сей жизни ко Христу и пребывающих со Христом людей, а с другой – из Ангелов Божиих, всегда исполняющих волю Господню и служащих спасению людей (Евр. 12:22–23).

Верование наше в единство небесной Церкви с земной, основываемое нами на единой главе всего – Христе, не представляет ничего невозможного и со стороны самых

членов, объединяемых нами в одну Церковь, хотя члены земной Церкви не одинакового естества с членами Церкви небесной. Ибо и при неодинаковости природ может быть тесное взаимное общение, лишь бы только природы эти имели нравственные свойства и качества. В самом деле, если мы можем иметь общение с Богом, Который бесконечно выше нас по Своей природе, то тем более возможна для нас связь с Ангелами и отошедшими из сей жизни братьями нашими, хотя они не облечены подобно нам грубою плотью. Связь эта, без сомнения, нравственная. В частности, что касается, во-первых, отошедших братьев наших, то не надобно забывать, что они, так же как и мы, произошли от одной нами четы, и, следовательно, по одному этому соединены с нами самыми тесными узами. Отрицать всякую связь живущих с отошедшими значит держаться атомистического способа понимания того, что называется человечеством, значит представлять человечество чем-то состоящим из отдельных атомов, на подобие массы песка, а не как органическое целое, где каждый член этого целого служит одной общей цели его, как рука и нога, например, служат одному общему благу нашего тела. Слова Самого Бога: *не добро быть человеку одному, сотворим ему помощника по нему, и затем факт: и созда Господь Бог ребро, еже взя от Адама, в жену*, имеют глубокий смысл в настоящем случае. Создание Богом Евы из ребра Адамова, как личности, хотя отдельной от Адама, но взятой из его природы и соединенной с ним в одну плоть; это свободное соединение двух лиц в один, но уже сложный организм – составляют непреложное основание и суть первоначало того единения и любви, которые должны проникать собою все человечество и делать его именно организмом. Правда, с падением Адама и Евы единение и любовь в человечестве ослаблены; уже сын Адама Каин не захотел жить с братом Авелем общей жизнью, убил его; затем народы разделились по расам, расы образовали отдельные касты и все эти расы и касты, не признавая друг в друге человеческого достоинства, начали стремиться к обращению одними других в орудия личных эгоистических целей, как полезную вещь; даже члены одного и того же

семейства не стали признавать друг в друге равноправной и по духовной природе тождественной с собою личности человеческой, и, подобно Каину, – муж жену, отец детей часто порабащают себе физической силой, не заботясь об общем наивысшем духовном развитии и т. д.: но все это, как очевидно само собою, составляет лишь уклонение от той высокой цели, которую имел Господь при сотворении человека и человечества, – уклонение вследствие греха; истинная же задача человечества, это то, чтобы оно составляло из себя органическое целое, и не было бы простой совокупностью лиц, не имеющих ничего общего между собой, на подобие отдельных атомов, исключаящих себя взаимно. Притом надобно заметить, что потребность единения и любви, или другими словами, потребность органической жизни, вложенная в человечество Творцом при самом его сотворении, хотя вследствие греха ослаблена, искажена, но не уничтожена совершенно. Самые язычники обнаруживали и обнаруживают ее в себе. Они не во всяком человеке видят человека и не имеют понятия о любви к каждому человеку в смысле христианском; но в ком они видят человека равного себе, к тому считают долгом относиться не иначе, как по требованию справедливости и любви, и поэтому-то мы видим у них существование союзов семейных, общественных, государственных и т. д., хотя не так крепко и прочно связанных, как требует того христианство. Говорим все это к тому, чтобы показать, что человечество не иначе должно быть понимаемо, как именно в смысле органического целого, члены которого должны непременно находиться в самой тесной связи между собою. А если так, то не должно быть ни малейшего недоумения насчет единства между пребывающими на земле и отошедшим на небо человечеством. Не должно быть ни малейшего недоумения потому, что со смертью нашей, нравственная связь не исчезает. Известно, что умирает только тело, душа же живет и по разлучении с телом, следовательно нравственные основы, связующие человечество в один организм, со смертью тела не прекращаются. И Апостол говорит: *любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки*

*умолкнут, и знание упразднится (1Кор. 13:8). Последние будут иметь конец потому, что, – как продолжает Апостол, – теперь мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем (1Кор. 13:9); когда же настанет совершенное (т.е. в будущем веке), тогда то, что отчасти, прекратится (1Кор. 13:10). Но любовь, как основа нравственной деятельности, не имеет конца; она остается и по ту сторону жизни такой же нравственной основой, как и в жизни настоящей. Что касается, во-вторых, единения между нами и святыми Ангелами, то и на этот предмет не должно быть никакого недоумения, когда нам хорошо известно, что Ангелы больше нас самих заботятся о нашем спасении²⁵¹. Таким образом остается заключить словами Катехизиса: **«между пребывающею на земле и небесною Церковью, без сомнения, существует единство, как по отношению их к единой главе, Господу нашему Иисусу Христу, так и по взаимному общению между той и другой»**. Является теперь вопрос: в чем же именно состоит это общение между земной и небесной Церковью? Или, лучше, какое средство этого общения? Но о сем – в следующий раз.*

Урок 38-й

Девятый член Символа веры (продолжение): Средство общения церкви земной с небесной; учение о призвании в молитве Святых; учение о ходатайстве о нас Святых; явления и чудотворения Святых

Средством общения Церкви земной с небесной служит, по учению Катехизиса, «молитва веры и любви». "Верные, – поясняет он, – принадлежащие к Церкви, подвижающейся на земле, принося молитву Богу призывают в то же время на помощь Святых, принадлежащих к Церкви небесной²⁵²; и сии, стоя на высших степенях приближения к Богу своими посредствующими молитвами очищают, подкрепляют и приносят пред Богом молитвы верных. живущих на земле и по воле Божией благодатно и благотворно действуют на них или невидимой силою, или чрез свои явления и некоторые другие посредства». Другими словами: средство общения Церкви земной с небесной состоит со стороны первой – в *призывании* Святых, а со стороны Святых – в *ходатайстве* за нас. К этому нужно прибавить еще *молитвы* Церкви земной *об усопших* чадах её. Скажем сначала о *призывании* Святых: на чем оно основывается?

Не мало мест в Священном Писании, подтверждающих христианский догмат о призывании в молитвах Святых. Так, еще в Ветхом завете читаем, например, что Сам Бог повелел Авимелеху, царю Герарскому, просить молитв за себя у Авраама, говоря: *пророк есть, и помолится о тебе и жив будеши* (Быт. 20:7); повелел потом согрешившим друзьям Иова просить молитв сего праведника: *идите к рабу Моему Иову... Иов же раб Мой помолится о вас, понеже точною лице его прииму: аще бо не его ради, погубил бых убо вас* (Иов. 42:8). Далее, иудеи, убежденные столь ясными повелениями Господа в силе и действенности молитв праведников, просили однажды себе молитв у Самуила, который отвечал им: *не буди мне, еже отступити от Господа Бога моего, и не вопити о вас молением* (1Цар. 7:8), и действительно – *возопи по Господу*

об Израили, и послуша его Господь (1Цар. 7:9). Наконец, – на что указывается и в Катехизисе, – Пророк Давид взывает в молитве: *Господи Боже Авраама и Исаака и Израиля, отец наших* (1Пар. 29:18). **Царь и Пророк Давид, – учит Катехизис – «воспоминает Святых в подкрепление своей молитвы, точно так же, как и ныне Православная Церковь призывает Христа, истинного Бога нашего, молитвами Пречистыя Его Матери и всех Святых».** В Новом Завете ту же истину заповедал Св. Апостол Павел собственным примером, когда, при всей своей святости, многократно просил себе молитв у благочестивых учеников своих, например: *умоляю вас, братия, Господом нашим Иисусом Христом и любовью Духа, подвизаться со мною во молитвах за меня к Богу* (Рим. 15:30), или: *братия, молитесь за нас* (1Фес. 5:25 и мн. др.). А Св. Апостол Иаков, наставляя Христиан вообще молиться друг за друга и, следовательно, просить друг у друга молитв, замечает в особенности: *много может усиленная молитва праведного* (Иак, 5:16). Если же слово Божие заповедует обращаться к молитвам Святых, пока они еще здесь, на земле, и называет эти молитвы сильными пред Богом и спасительными для нас; то не тем ли более мы должны обращаться ко молитвам Святых, когда они переселяются на небо и приходят в ближайшее общение с Господом? Не тем ли сильнее может быть тогда их предстательство за нас пред престолом Вседержителя, как предстательство угодников Его уже прославленных, уже соделавшихся наследниками Богу и сонаследниками Христу?

Может возникнуть недоумение, каким образом Святые, по отшествии своем на небо, т.е. при отделяющем их от нас расстоянии, могут слышать наши молитвы и знать наши нужды: но Священное Писание представляет нам такие разительные примеры и доказательства действительного знания отошедшими Святыми наших прошений и нужд, что никакое недоумение о сем не должно иметь в нас места. Так оно, во-первых, свидетельствует, что угодники Божии, которых мы призываем в молитвах, нередко, находясь еще в теле, имели

дар прозирать в глубину сердца человеческого, как Святой Петр обличил ложь Анании и Сапфиры (Деян. 5), и знать события, совершавшиеся в отдаленности, как Пророк Елисей узнал о поступке слуги своего Гиезия, и, что еще удивительнее, открывал Царю Израильскому все тайные намерения двора Сирийского (4Цар. 5:20–27; 6:8–12); свидетельствует, что Святые, находясь еще на земле, проникали духом в мир горний, и одни видели сонмы Ангелов, как Иаков (в видении лестницы) и Елисей (когда от царя Сирийского был послан отряд, чтобы взять его за открываемые им Царю Израильскому тайны Сирийского двора), другие удостаивались созерцать Самого Бога, как Пророки Исайя и Езекииль, третьи восхищались до третьего неба и слышали там неизреченные глаголы, как Святой Павел: *знаю человека во Христе*, – говорит о себе сей Апостол, – *который назад тому четырнадцать лет (в теле ли, не знаю, вне ли тела, не знаю, Бог знает) восхищен был до третьго неба. И знаю о таком человеке (только не знаю, в теле или вне тела, Бог знает), что он был восхищен в рай, и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать* (2Кор. 12:2–4). Если таким образом Святые, еще будучи на земле, удостаиваются столь высокого дара знания и созерцания; то почему не допустить, что души праведников все удостаиваются такого же и еще большего просвещения от Бога на небе, и, предстоя непосредственно пред престолом Божиим, созерцают происходящее на земле в свете лица Божия? *Теперь*, – говорит Апостол, – *мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан* (1Кор. 13:12). Но вот, во-вторых, новые, более положительные, свидетельства о том, что Святые и на небе знают о наших нуждах. В Писании говорится, например, что Святые на небе равны суть Ангелам: *сподобившиеся достигнуть того века*, говорит Спаситель в Евангелии от Луки (Лк. 20:35–36), *умереть уже не могут; ибо они равны Ангелам, и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения*. Но Ангелы, как говорит Спаситель в том же Евангелии, знают внутреннее состояние и обращение грешников к Богу: *говорю вам, бывает*

радость у Ангелов Божиих и об одном грешнике кающемся (Лк. 15:10). Следовательно и Святые, как равные Ангелам, также радуются об обращении грешников и вообще знают наше внешнее и внутреннее поведение. Еще яснее говорится об этом знании Святыми наших нужд в известной притче о богатом и Лазаре. Здесь мы читаем, что Авраам, находясь на небе, слышал вопль богача, страждущего в аду, несмотря на великую, отделяющую их пропасть, и между прочим сказал богачу, который просил его послать Лазаря к остальным пяти братьям, чтобы он (Лазарь) засвидетельствовал им, дабы и они не пришли в его место мучения – сказал следующие слова: *у них есть Моисей и пророки; пусть слушают их (Лк. 16:29).* Если Авраам, живший на земле гораздо ранее Моисея и пророков, указывает на них богачу; то из этого видно, что праведники, находясь на небе, имеют возможность знать совершающееся на земле после их кончины. Правда свидетельство сие находится в притче, а притча есть иносказание; но нужно иметь в виду то, что все притчи Спасителя брались Им из действительной жизни, из действительных событий, хотя во время самого рассказа события эти были вымышлены. Так, например, возьмем притчу о сеятеле. Сеятели действительно существуют; равно действительно бывает, что одно семя попадает на недобрую землю и не приносит плода, другое на добрую землю и приносит обильный плод, хотя во время самого рассказа Спасителем о сеятеле и семени могло не быть на лицо ни сеятеля ни семени. Этой то действительностью событий, которые берет Спаситель для своих притчей, чтобы изобразить в них ту или другую божественную истину, они (т.е. притчи) и отличаются от простых басен, в которых, например, представляются говорящими деревья, камни и т. д., чего в действительности никогда не бывает. Таким образом, хотя приведенное свидетельство об Аврааме находится в притче, тем не менее оно есть истинное свидетельство, свидетельство том, что *в действительности* существует, а следовательно вполне несомненно, что Святые и на небе знают наши нужды и слышат наши молитвы.

Что касается до учения Отцов Церкви об этом предмете, то для сего достаточно указать на Кирилла Иерусалимского И Василия Великого, слова которых приведены в Катехизисе. Именно: **Кирилл Иерусалимский в изъяснении Божественной Литургии говорит:** *"поминаем и прежде почивших, во-первых, Патриархов, Пророков. Апостолов. Мучеников, чтобы их молитвами и предстательством принял Бог моление наше"* (Поуч. Тайновод. 5 гл., 9). **Василий Великий в слове на день Святых сорока мучеников говорит:** *"скорбящий к сорока прибегает, веселящийся притекает к тем же: один да обрящет разрешение скорбей, другой да соблюдутся у него благая. Здесь жена благочестивая о чадах молящаяся зрится: отшедшего мужа возвращения, недугующему здравия просит. С мучениками да бывают прошения ваши"*. Но вот еще несколько слов Святого Иоанна Златоустого, который, уча нас молиться Святым, вместе с тем замечает, когда они могут быть нам полезными. «Молитвы Святых, – говорит он, – имеют очень великую силу, но только когда мы сами раскаиваемся (во грехах) и исправляемся... Впрочем сие говорю не для того, чтобы не призывать Святых в молитвах, но для того, чтобы мы не ленились и, предавшись беспечности и сну, не возлагали на других того, что должны сами делать. Зная сие, возлюбленные, будем прибегать к предстательству Святых и призывать их, чтобы они за нас молились; но не будем полагаться только на их молитвы, а сами станем действовать по примеру их, как должно»²⁵³. Переходим к учению о ходатайствах за нас Святых.

Как мы молимся Святым, так и Святые молятся за нас и ходатайствуют пред Богом. Мысль о ходатайстве Святых пред Богом за земных собратий их есть мысль самая близкая к общему разумению, как вполне согласная с духом Откровения: в Святом Откровении так много открыто мыслей, составляющих основание для нашей веры в ходатайство Святых, что большего и желать не надобно. И во-первых, действительность ходатайства Святых за нас пред Богом видна уже из того, что мы сказали относительно призвания Святых. Если, как мы сказали, Святые могут знать и

действительно знают наши нужды; то быть не может, чтобы они не молились за нас пред Богом. Когда и мы, люди грешные, видя бедствие своего ближнего, всячески стараемся помочь ему; то тем более Святые, любовь которых гораздо чище и совершеннее нашей, не могут оставаться безучастными зрителями наших многих бедствий и не молиться за нас даже в том случае, когда мы забываем обращаться к ним за их ходатайством пред Богом. Отрицать ходатайство за нас Святых, значит не понимать силы любви, которая неизбежно требует своего проявления в делании добра другому, особенно в его несчастьи. Только черствое сердце, сердце не любящее, сердце злодея способно оставаться равнодушным к несчастью другого. Но Святые не таковы; не таково, следовательно, и отношение их к нам. Чем же, спрашивается, Святые могут оказывать свое сочувствие нам грешным и мало имеющим силы в нравственном добре? Очевидно своими молитвами и своим ходатайством за нас пред Богом. Таким образом, по самому понятию о любви, которая у Святых чиста и совершенна, мы должны веровать в действительность ходатайства их за нас пред Богом. Но вот прямые наставления слова Божия о том, что Святые ходатайствуют за нас пред Богом. Так, некогда Сам Бог говорил Пророку Иеремии об иудеях: *хотя бы предстали пред Меня Моисей и Самуил, то и тогда душа Моя не будет с этим народом: отгони их от лица Моего, пусть отойдут... и Я сделаю их предметом ужаса для всех царств земли, за Манассию, сына Езекиина, царя иудейского. за то. что он сделал в Иерусалиме. Ибо кто пожалеет тебя, Иерусалим? Кто будет скорбеть о тебе, или кто обратится к тебе с приветствием? Ты оставил Меня, отошел назад: за то Я простираю руку Мою на тебя и погублю тебя: устал Я миловать* (Иер. 15:1, 4–6)! Этими словами Господь показал, что Моисей и Самуил, давно уже умершие, могли ходатайствовать пред Ним за иудеев, но только ходатайство это не имело бы силы по причине крайнего нравственного падения иудеев, какое было во времена царя Манассии. Далее Иуда Маккавей видел в видении Онию, умершего первосвященника, который и сам молился за вся

*люди иудейския, и, указывая на иного мужа, с ним бывшего, сказал Иуде: сей есть братолюбец, иже много молится о людех и о святем граде, Иеремия Божий Пророк (2Макк. 15:12, 14). Отсюда должно заключить, что в Церкви иудейской несомненно существовало верование в предстательство Святых, скончавшихся за живущих. В Новом Завете Святой Апостол Петр довольно ясно обещает ученикам не прекращать своего попечения о них пред Богом и после своей смерти. Так он говорит: *справедливым почитаю, доколе нахожусь в сей телесной храмине, возбуждать вас напоминанием, зная, что скоро должен оставить храмину мою, как и Господь наш Иисус Христос открыл мне, и потом тут же прибавляет: буду же стараться, чтобы вы и после моего отшествия всегда приводили сие на память (2Петр. 1:13–15), т.е. – «но я не перестану заботиться о вас и после моей смерти, и там – на небе, буду молиться за вас, чтобы вы не забыли всего сказанного мною вам».* Св. Иоанн Богослов видел в откровении, *как двадцать четыре старца пали пред Агнцем (т.е. пред Иисусом Христом), имея каждый гусли и золотые чаши, полные фимиама, который суть молитвы Святых (Откр. 5:8).* Здесь образы, видимые Св. Иоанном, довольно понятны и сами по себе, указывая именно на молитвы Святых. Так, гусли – это обыкновенное священное орудие, о котором так часто упоминается в псалмах и которое было в постоянном употреблении при еврейском Богослужении в храме; фимиам или ладан – также обыкновенный символ просительных молитв, – он, как известно, употребляется и при нашем Богослужении. Но Иоанн Богослов и сам объясняет виденные образы, – он прямо говорит: *которые суть молитвы Святых.* Следовательно, свидетельство это о посредствующей молитве за нас Святых, об их ходатайстве, самое положительное и самое ясное. В другом видении Иоанн видит следующее: *и пришел Ангел и стал пред жертвенником, держа золотую кадильницу: и дано было ему множество фимиама, чтобы он с молитвами всех Святых возложил на золотой жертвенник, который пред престолом. И вознесся дым фимиама с молитвами Святых от руки Ангела пред Бога (Откр. 8:3–**

4). Это последнее место приводится в Катехизисе. Здесь заключаются три мысли: во-первых, Святые возносят множество молитв; во-вторых, молитвы возносятся всеми Святыми, и, наконец, молитвы Святых восходят пред лице Божие, как благовонный фимиам, иначе – приемлются Богом с благоволением. Итак, ходатайство Святых за нас пред Богом несомненно.

Но как согласить это ходатайство Святых с словами Апостола, который говорит: *един ходатаи Бога и человеков, человек Христос Иисус, давший Себе избавление за всех (1Тим. 2:5–6)*? Признавая ходатайство за нас Святых, не унижаем ли мы тем самым ходатайство Иисуса Христа, как бы недостаточное в очах Божиих?

Нисколько. Наша молитва за себя самих разве не есть ходатайство за нас? И между тем, кто же может сказать, что этим оскорбляется или унижается ходатайство единого Ходатая? Если бы мы перестали ходатайствовать за себя, то не только не возвысили бы ходатайства Христова, а напротив, оскорбили бы Бога своею леностью. Наша молитва за себя тогда только была бы оскорблением ходатайству Христову, когда бы мы *не верили* этому ходатайству и полагались бы *только на свою* молитву. Но молясь за себя *во имя Христа*, мы исполняем прямой долг наш: мы чрез то показываем сознательность нашу о наших нуждах и наше ничтожество пред Богом, наше смирение и надежду на Бога, хотя Бог и без нашего прошения знает, что нам нужно. То же должно сказать и о молитве за нас Святых. Святые, во-первых, ходатайствуют за нас пред Отцом небесным не во имя свое, не в силу своего собственного могущества, но именем того же Иисуса Христа, которым ходатайствуем каждый из нас сам о себе, молимся ли мы прямо Богу, или чрез посредство Святых. Во-вторых, Святые ходатайствуют за нас, потому, что они ближе к Богу, суть друзья Божии, лучше нас знают волю Божию, имеют больше дерзновения, чтобы предлагать лицу Божию наши нужды и испрашивать благодать для немощных и слабых странников земли, которые часто недостойны того, чтобы возвести очи свои на небо, как исповедал сие евангельский мытарь; т.е., во-

вторых, Святые ходатайствуют о нас пред Богом потому, что того требует от них, так же как и от нас в нашем ходатайстве за себя, своего родя нравственный долг, точнее их нравственный характер, и преимущественно, – как мы говорили в предыдущем уроке, – их братская любовь к нам, по которой они лучше сами желали бы быть изглаженными из книги жизни, чем видеть в несчастьи своих ближних²⁵⁴, и которая столь ясно похваляется Спасителем: *больше сея любви*, – учит Спаситель, – *никтоже имат, да кто душу свою положит за други своя* (Ин. 15:13). Итак, вера в ходатайство за нас Святых нисколько не унижает ходатайства Христова, когда, во-первых, ходатайство Святых не приравнивается к ходатайству Христа, а во-вторых, когда оно составляет благую потребность нравственной природы Святых, прославляемую Самим Богом.

Вознося за нас пред Бога свои горячие молитвы, Святые вместе с тем получают от Господа благодать оказывать своим братьям, живущим на земле. различные блага чрез посредство своих **явлений и чудотворений**. О явлениях людям Святых и их чудесах в нашей Церкви имеется бесчисленное множество свидетельств: все чтимые нами Святые потому и почитаются Святыми, что они видимо оказывали и оказывают свою чудесную помощь или больному, или находящемуся в глубокой скорби, или великому грешнику и другим. Но о явлениях и чудесах Святых Угодников Божиих находятся также свидетельства и в Святом Писании. Так, например, Евангелист Матфей повествует, что после крестной смерти Господа нашего Иисуса Христа *многие тела усопших Святых воскресли; и, вышедши из гробов по воскресении Его, вошли во святой град и явились многим* (Мф. 27:52–53). В Катехизисе вместе с указанием на этот евангельский факт замечается: **«Поелику чудо, столь важное, не могло быть без важной цели: то должно полагать, что воскресшие Святые явились для того, чтобы возвестить о сошествии Иисуса Христа во ад и победоносном воскресении Его и сею проповедью споспешествовать родившимся в ветхозаветной Церкви перейти в открывшуюся тогда новозаветную»**. Т.е. что явления Святых с неба всегда имеют

великую цель и вообще благотворны для нас, а потому было бы большой дерзостью против Бога, желающего нам одного спасения, отрицать явления Святых. Столь же дерзко было бы против Бога отрицать чудеса, совершаемые Им чрез Святых. О чудесах, совершаемых чрез Святых, слово Божие дает нам не мало свидетельств; ограничимся приводимыми в Катехизисе: а) **В четвертой книге Царств говорится, что от прикосновения к костям пророка Елисея воскрес мертвый: и умре Елисей, и погребоша его: воины же Моавли приидоша в землю наставающе лету тому. И бысть им погребавшим мужа, и се видеша воинов, и повергоша мужа в гроб Елисеев: (и впаде тело человека мертва) и прикоснуся костью Елисеовым, и оживе, и воста на ноги своя (4Цар. 13:20–21).** б) **Св. Апостол Павел не только сам непосредственно совершал исцеления и чудеса еще при жизни своей, но то же делали взятые от тела его главоотяжи и убрисцы (платки и опоясания), когда возлагали их на больных в отсутствие его: Бог творил не мало чудес руками Павла, – говорится в книге Деяний Апостольских, – так что на больных возлагали платки и опоясания с тела его, и у них прекращались болезни, и злые духи выходили из них (Деян. 19:11–12).** «По сему примеру, – замечает Катехизис, – понятно, что Святые и по кончине своей, равномерно могут благотворно действовать чрез земные посредства, получившие от них освящение». Благодаря великой милости Божией многие чудеса совершаются и в наши дни как при нетленных мощах Святых угодников Божиих (кому, например, неизвестны чудеса, бывшие при открытии Св. мощей Святителя Тихона Задонского?), так и у святых икон, и от разных предметов, освященных Святыми еще во время их земной жизни (одежды, вериги, кресты, источники). Только не о всех чудесах передается во всеобщее сведение.

Величественно и поучительно говорят о чудодейственной силе, присущей Святым, все Отцы Церкви. Мы приведем только те места из писаний отеческих, которые имеются в самом Катехизисе. Во-первых, «**Григорий Богослов в первом обличительном слове на Юлиана (богоотступника) говорит: не постыдился еси жертв, за Христа закланных,**

ниже убоился еси великих подвижников, Иоанна одного, Петра, Павла, Иакова, Стефана, Луки, Андрея, Фёклы и прочих прежде и после оных за истину пострадавших, иже и огню, и железу, и зверем, и мучителем, и настоящим бедствиям, и возвещаемым, якоже в чуждых телесех и бестелесии, усердно противустали. Чего ради? Да ниже словом предадут благочестие. Им же и великие чести и торжества праведно учреждена суть. От них же и демона прогоняются, и недуги врачуются. Их же явления и их же пророчества. Их же едина телеса равномошна суть душам святым, егда или осязаема или почитаема бывают. Их же и капли крове, сии малые признаки страдания, равная действуют телесем. Подобно, во-вторых, **Иоанн Дамаскин пишет**: *мощи святых, аки спасительные источники дарова нам Владыка Христос, яже многоразличные благодеяния источают. Как бы в изъяснение сего он замечает: яко посредством ума, и в телеса их вселися Бог»²⁵⁵.*

Средство общения Церкви земной с небесной состоят еще, – сказали мы, – в молитве первой об усопших чадах её. Но о молитве за усопших, равно как о различных благотворениях ради их, у нас будет речь при объяснении одиннадцатого члена Символа веры. А посему заканчиваем настоящий урок.

Урок 39-й

Девятый член Символа веры (продолжение): Святость церкви; соглашение со святостью церкви существования в ней людей согрешающих; учение о непрерывном пребывании в церкви более или менее совершенных членов её; кафоличество церкви (иначе: церковь есть соборная), непогрешимость кафолической церкви; учение о необходимости верующего принадлежать к кафолической церкви для получения спасения; мысли и воспоминания, соединяемые с наименованием церкви «Восточной»

Несмотря на то, что Церковь есть тело, соединенное из разнородных членов, различных по своему нравственному достоинству и значению, она, в силу её единства, есть святая.

Православная Церковь не держится заблуждений, появившихся со времен Монтанистов, которые учили, что к Церкви принадлежать только праведники. Православная Церковь всегда учила и учит, что сравнительное несовершенство некоторых членов Церкви Христовой не препятствует им находиться в ней. И по слову Писания поступает Церковь в этом случае. Православная Церковь свято понимает притчу Спасителя о плевелах, в которой Он изображает ответ господина на вопрос рабов: *хочешь ли, мы пойдем выберем их* (т.е, плевелы)? – в следующих словах: *он же рече (им): ни, да не когда восторгающе плевелы, восторгнете купно с ними и пшеницу* («чтобы вы, выбирая плевелы, не выдергали вместе с ними пшеницы» Мф. 13:28–29). Т.е. Церковь сознает, что Господь Иисус сравнивает ее с полем, где вместе с пшеницей растут и плевелы, которых не исторгают, пока не наступила жатва. Православная Церковь не забывает также притчу Спасителя о неводе, вверженном в море и извлекающим оттоле хорошие и худые рыбы (Мф. 13:47), и о вечери, в которой принимают участие и недостойные (Мф. 22:2, 13). Православная Церковь свято понимает и слова Апостола, который говорит: *в большом доме есть сосуды не только золотые и серебряные, но и деревянные и глиняные*

(2Тим. 2:20). Знает Православная Церковь и то, что в коринфской церкви существовал один из величайших грешников, пока Апостол не повелел отлучить его, *предав его сатане в изнемождение плоти, да дух спасется (1Кор. 5:5)*. Но, несмотря на то, что к Церкви Христовой, по свидетельству Писания, принадлежат и грешники, она, по учению того же слова Божия, есть святая. Писание говорит, что Христос для того и предал Себя на смерть, чтобы омыть людей кровью Своею от грехов: *Христос возлюбил Церковь, пишет Апостол к Ефесянам, и предал себя за нее, чтобы освятить ее, очистив баней водной, посредством слова: чтобы представить ее Себе славной Церковью, не имеющей пятна или порока или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна (Еф. 5:25–27)*. Христос с тем учил и пострадал, чтобы Церковь Его, освящаясь Его учением и жизнью, не жила более для греха, а для Бога: *вы род избранный*, говорит Апостол Петр о христианах, *вы царственное священство, народ святой, люди взятые в удел, дабы возвещать совершенства призвавшего вас из тьмы в чудный свой свет (1Петр. 2:9)*; а Св. Павел пишет: *разве не знаете, что вы храм Божий и Дух Божий живет в вас (1Кор. 3:16)*? И Сам Спаситель молился к Отцу Своему о верующих: *освяти их истиной Твоею; слово Твое есть истина. И за них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиной (Ин. 17:17, 19)*. Короче: **Церковь**, как говорит нам Катехизис, **называется в Писании святой «потому, что она освящена Иисусом Христом чрез Его страдания, чрез Его учение, чрез Его молитву и чрез Таинства**, в которых сообщается нам благодать Духа Святого. Из свидетельств священного Писания в Катехизисе приводятся слова Апостола Павла (Еф. 5:25–27) и Самого Иисуса Христа (Ин. 17:17, 19).

Но как же, тем не менее, согласить первые места Писания со вторыми? **Каким образом Церковь есть святая, когда в ней есть и согрешающие?**

«Согрешающие. но очищающие себя истинным покаянием, не препятствуют Церкви быть святой, – говорится в Катехизисе, – а грешники нераскаянные или

видимым действием Церковной власти, или невидимым действием суда Божия, как мертвые члены отсекаются от тела Церкви и, таким образом, она и с сей стороны сохраняется святой». Итак, противоречие между приведенными нами местами из Писании было бы только в том случае, если бы мы признавали принадлежащими к Церкви грешников нераскаянных: но грех члена Церкви, очищаемый покаянием, не нарушает святости Церкви. Церковь для того и установлена Христом, чтобы очищать грехи своих членов; и если бы все люди были святы, в таком случае не требовалось бы её установления, не нужно было бы ни учения, ни таинств, ни управления. Святость наша есть еще только цель, которой мы должны достигать чрез дарованные Церкви средства. Христос искупил Церковь, да *освятит* ю, т.е. чтобы освятить ее, говорит Апостол, а не прямо святую во всех её частях; следовательно, нельзя и требовать от Церкви, чтобы все члены её были уже святы. Для большей ясности Церковь можно сравнить с морем, в котором все, способное очищаться, очищается, хотя одно скорее, другое медленнее, или, еще лучше, с деревом, в котором жизненная сила разносит питательные соки по всем его частям и развивает их постепенно и в котором неразвившиеся и даже усыхающие ветви не мешают тому, чтобы дерево зеленело, цвело и приносило плоды, пока корень его цел. Так и в Церкви – всюду святость и освящение; она есть святое создание Иисуса Христа, орган Святого Духа; здесь везде дышит Дух Святой, эта жизненная сила тела Церкви, так что не знаешь, как говорил Христос Никодиму, откуда Он приходит и куда идет. Отсюда слабые, но не отпадающие от Церкви, не разрывающие союза с ней члены могут мало-помалу оживляться, очищаться и совершенствоваться по мере того, как они верою и любовью будут теснее соединяться с целым телом, и таким образом делаться способными к участию в жизни, разливаемой от корня или главы тела животворящей силой Духа Святого. Что же касается грешников упорных и нераскаянных, видимо или невидимо разрывающих всякий союз с Церковью, то они сами собою перестают принадлежать к телу Христову и хотя бы по

виду оставались при нем как части, но на самом деле не имеют уже участия в его жизни, точно так же, как сухие ветви могут оставаться на дереве, если их не отсекают, но уже не составляют его частей, не питаются его соками и рано или поздно совершенно отделяются от него. Сюда принадлежат намеренные богоотступники, еретики и раскольники, и вообще все те, которые упорствуют в своих заблуждениях. *Измите злого от вас самих*, приводит Катехизис слова Апостола Павла из Послания к Коринфянам (1Кор. 5:13), т.е. *извергните развращенного из среды вашей*. Эта заповедь Апостола указывает на способ отсечения от тела Церкви нераскаянных грешников «видимым действием Церковной власти». Сюда же относится и другое изречение того же Апостола: *если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема. Как прежде мы сказали, так и теперь еще говорю: кто благовествует вам не то, что вы приняли, да будет анафема* (Гал. 1:8–9). Сюда же относится и изречение Самого Христа Спасителя: *если (кто) и Церкви не послушает, то да будет он тебе как язычник и мытарь* (Мф. 18:17). На отсечение грешников от Церкви «невидимым действием суда Божия» указывают приводимые Катехизисом слова Апостола Павла из послания его к Тимофею: *твердое основание Божие стоит, имея печать сию: познал Господь Своих; и: да отступит от неправды всякий, исповедующий имя Господа* (2Тим. 2:19). Т.е. хотя бы кто из нечестивых, каковы были упоминаемые Апостолом Именей и Филит (2Тим. 2:17), мнил о себе как о великом человеке среди простых верующих, но – «*Господь знает Своих*», знает, кто действительно Его и кто противится Ему, и это всеведение Божие есть печать, ограждающая твердое основание Церкви, оно не допустит чему-либо скверному смешаться с чистым и святым. Еще: пред очами Всевидящего Бога имеет цену и служит действительным твердым Божиим основанием веры и Церкви не наружное исповедание имени Божия, а внутренняя, незримая жизнь, согласная с исповеданием: «*да отступит от неправды всякий, исповедующий имя Господа*». Но твердо же

надобно помнить, что и то и другое отсечение от тела Церкви и видимым действием Церковной власти, и невидимым действием суда Божия, имеет место только при нераскаянности грешника. Собственно же говоря нет греха, который делал бы невозможным общение с Церковью. Самое уклонение от веры, если оно не сопровождается наглým упорством и составляет лишь следствие ограниченности нашей природы, не препятствует быть членом Церкви, как это мы видим из примера многих учителей Церкви. Только *хула на Духа Святого*, т.-е. упорство против ясной и очевидной истины, *не простится ни в сем веке, ни в будущем*, по учению Господа (Мф. 12:31–32; Мк. 3:28–29); а те, которые приносят покаяние, могут всегда возвратиться в общение Церкви, хотя бы даже прежде были отсечены от неё (2Кор. 2:5–11). Итак, после всего сказанного, Церковь нужно разуме́ть святою в целом её составе и святость её понимать именно в смысле обилия в ней благодати, освящающей и спасающей всех членов её – здоровых и больных.

Мы говорим: *здоровых*. Сколько естественно существовало к Церкви Христовой людей немощных, столько же несомненно, что в ней есть люди с высшею христианской чистотой и с особенными дарами благодати. Иначе мы должны будем прийти к тому заключению, что или Дух благодати, хотя и присущ в Церкви, но не обнаруживается в свойственных ему делах, в возведении души *в меру полного возраста Христова*, в знамениях и в прозрении будущего, чему и быть нельзя, или Церковь, где нет чистых сосудов благодати, где не видно живых и крепких членов, близка к тому, чтобы быть только трупом, а не живою церковью, но это, опять, не есть уже Церковь истинная. Посему-то истинною Церковью может быть признаваема лишь та, в которой мы видим плоды духовной жизни или дары Духа Святого, как-то дар прозрения будущего, дар чудотворения и вообще жизни святой. Такие сосуды благодати Божией, т.-е. святые люди, хотя не всегда и ни всяким из нас могут быть узнаны и замечены, тем не менее они существуют в Церкви Христовой непрерывно и мир, хотя не зная, пользуется их благодеяниями и их

теплыми молитвами пред Отцом небесным. В этом отношении должно хорошо помнить слова Писания, которое говорит, что *семя свято стояние его*, т.е. мира (Ис. 6:13), т.е. что мир существует благодаря пребыванию в нем людей святых, что без них он давно бы имел конец, так как тогда он не оправдывал бы цели своего существования. «Сетуют, говорит покойный преосвященный Филарет Московский в одной из своих проповедей на день Святителя Алексия, – сетуют, что нет ныне Святых. Мимоходом замечу, что не должно преувеличивать сего мнения. Многие или немногие, только должны быть и ныне Святые; и не может быть, чтобы их совсем не было: ибо без Святых мир не был бы достоин хранения Божия и не мог бы стоять. *Семя свято стояния его* (Ис. 6:13). Мы можем говорить, что нет ныне в мире Святых, подобно как отец Алексия человека Божия сказал бы, что у него в доме нет сына и нет Святого, тогда как сын его жил у него в доме и был муж Святой, но закрыт был и от отца, и от других образом нищего. Справедливее можно скорбеть, что Богопросвещенные наставники и Святые ныне слишком редки»²⁵⁶. И в самом деле, из библейской истории мы видим, что мир допотопный, когда, по выражению Библии, все люди, обитавшие в нем, сделались одною *плотью*, пришли в крайнее нравственное растрепанье, не мог продолжать своего развращенного существования, но был погублен: *и рече Господь Бог: не имать Дух Мой пребывать в человецех сих во век, зане суть плоть... и виде Господь Бог, яко умножишася злобы человеков на земли: и всяк помышляет в сердцах своем прилежно на злая во вся дни... И рече Бог,: потреблю человека, егже сотворих, от лица земли, от человека даже до скота, и от гад даже до птиц небесных... и бысть потоп... И умре всякая плоть движущаяся на земли... и оста Ное един, и иже с ним в ковчезе* (Быт. 6:3, 5, 7; 7:17, 21, 23). Точно так же известные города – Содом, Гоморра, Адма и Севоим – не устояли пред лицом гнева Божия, когда в них не оставалось ничего доброго; между тем как Господь Бог готов был пощадить эти нечестивые города ради только десяти праведников (Быт. 18). Тем более мир не мог бы стоять теперь, когда за него пролита кровь Сына Божия, если бы эта кровь уже

не могла питать его, т.е. если бы в мире не находилось людей, достойно усваивающих себе заслуги Христа-Спасителя; короче – если бы не оправдывалась уже цель пришествия мир Спасителя. Поэтому-то Церковь Христова никогда не думала, что она может остаться без избранных Божиих или без великих даров Искупителя. В ней во век века были и будут до скончания века Святые – мученики, девственники, аскеты, преподобные, праведные, блаженные. Только еретики и раскольники никогда не могли и не могут указать в своих обществах ни мучеников, ни других святых, прославленных Господом, ни чудотворцев, ни провидцев. «Я знаю силу их (еретиков), – писал некогда Тертуллиан; они так чудно подражают Апостолам: те творили мертвых живыми, а они живых творят мертвыми»²⁵⁷. «Ни одного из них еще не было, который бы исцелил хотя бы хромую лошадь», – писал также Эразм²⁵⁸. Таким образом Церковь Христова называется святою еще по действительной святости некоторых её членов, которые всегда были и будут в ней.

Переходим к новому свойству Церкви Христовой, – к тому, что **Церковь** есть *Соборная*, или, что то же, **Кафолическая, или Вселенская**.

Церковь Иудейская была ограничена и местом и временем; самое Богослужение её было привязано к одному месту. Не такова Церковь Христова, заменившая собой Церковь Ветхозаветную. По учению слова Божия, Церковь Христова не ограничивается, во-первых, никаким местом. Это видно из того, что Спаситель дал такое повеление Апостолам: *шедше в мир весь, проповедуйте Евангелие всей твари* (Мк. 16:15). По сей воле, очевидно, надлежало быть проповедникам не в одной Иудее, но во всех странах и Апостолы, действительно, согласно с наставлением Господа, *изшедше проповедали всюду* (Мк. 16:20), так что *благовествование*, по словам Апостола Павла, *существует во всем мире, и есть плодоносно и растимо* (Кол. 1:5–6). Далее, Церковь Христова не ограничивается никаким временем. Для Церкви, как божественного тела, время ничего не значит; время только человеку приносит или же уносит то или другое: здоровье, знание и силы, и не только это, но и

самое его земное бытие; Церковь же не зависит от времени, не изменяется в своем существе, не дряхлеет, но она пребудет источником жизни всегда, до конца мира. Пребывание Церкви Христовой во все времена предсказано было еще в Ветхом Завете. Там она представлялась то под образом вечного потомства Давидова, то под образом царства, сокрушающего все другие царства и остающегося несокрушимым. Так о Давиде не раз говорится, что *семя его во век пребудет* (Пс. 88:37; Ис. 9:6; Иер. 33:14–18; Лк. 1:32). У пророка Даниила, в его объяснении сна Навуходоносора, читаем: *А что ты видел железо, смешанное с глиной горшечника, это значит, что они* (цари четвертого, т.е. римского царства) *смешаются через семя человеческое, но не сольются одни с другими, как железо не смешивается с глиной. И во дни тех царей Бог небесный воздвигнет царство, которое во веки не разрушится и царская власть его не перейдет к другому народу; оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно* (Дан. 2:43. 44). В Новом Завете Сам Спаситель возвестил Апостолам: *созижду Церковь Мою, и врата ада не одолеют ей* (Мф. 16:18). Так как врата, по смыслу библейскому, означают вообще власть, могущество, а ад означает представителя самой крепкой и злостной силы²⁵⁹: то Церковь, созданная Господом по Его словам, не уступит никакой разрушительной, враждебной силе, но будет стоять непоколебимо и непрерывно. Равным образом, Сам же Спаситель обещал Апостолам: *се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века* (Мф. 28:20); еще: *и Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами во век* (Ин. 14:16)²⁶⁰. Опять, следовательно, Церковь Христова будет существовать до скончания мира. Ту же мысль о Церкви Своей Спаситель изобразил в притче о плевелах, которым жатва – *кончина века* (Мф. 13:38–39), и в притче о неводе, который будут извлекать на берег *при кончине века* (Мф. 13:47–48). Апостол Павел рассуждает о святой Евхаристии таким образом: *всякий раз, когда вы ядите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет* (1Кор. 11:26). Это означает, что Таинство Евхаристии должно совершаться до второго пришествия Христова; а следовательно

и Церковь Христова, в которой совершается сие Таинство, будет существовать также до скончания века. Не ограничиваясь никаким местом, ни временем Церковь Христова не ограничивается, наконец, и никаким народом. В Церкви Христовой нет, по Апостолу, ни Эллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного; но все и во всем Христос (Кол. 3:11). Он же говорит, что все верующие благословляются с верным Авраамом (Гал. 3:9). И Спаситель заповедал проповедовать Свое Евангелие всем народам без исключения: идите, говорит Он Апостолам, научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына, и Святого Духа (Мф. 28:19). Ибо, – объясняет Он в другом месте, – так написано, и так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима (Лк. 24:46–47). Все сказанное о неограниченности Церкви со стороны места, времени и народа и составляет её Кафоличество или Вселенскость, иначе – что Она есть Церковь Соборная. **«Церковь, –учит Катехизис, – называется Соборной, или, что то же, Кафолической, или Вселенской, потому что Она не ограничивается никаким местом, ни временем. ни народом, но заключает в себе истинно верующих всех мест, времен и народов».**

Кафоличество или Вселенскость Церкви указывает, в свою очередь, на её непогрешимость, т.е., что Церковь Вселенская не может ни верить, ни учить лжи. **«Какое важное преимущество имеет Кафолическая Церковь?»** – спрашивает Катехизис, – и отвечает: **«Ей, собственно, принадлежат высокие обетования, что врата ада не одолеют ей, что Господь пребудет с нею до скончания века, что в ней пребудет слава Божия о Христе Иисусе во вся роды века; что, следовательно, она никогда не может ни отпасть от веры, ни погрешить в истине веры или впасть в заблуждение».** Равным образом в Послании Восточных Патриархов о Православной Вере говорится (чл. 12): Несомненно исповедуем, как твердую истину, что Кафолическая Церковь не может погрешать или

заблуждаться и изрекать ложь вместо истины: ибо Дух Святой, всегда действующий чрез верно служащих Отцов и учителей Церкви, предохраняет ее от всякого заблуждения. В самом деле, если Спаситель говорит о Своей Церкви, что *врата ада не одолеют ей*; если Он дал обещание *пребывать с нею до скончания века*, и Дух истины пребудет с Церковью до скончания мира: то ясно само собой, что истина пребудет неотступна от Церкви, как действие неотступного от неё Духа истины. Церковь Христова не такова, чтобы в один век учила одному, а в другой, сознавши истину, другому. При всегдашнем руководстве Духа Святого, сознание церковное теряет характер человечески – ограниченного, переменчивого, не твердого сознания, и является с характером твердого, неизменного, достойного и надежного хранителя мыслей ума Божия.

Второе указание, или, лучше, следствие, Кафоличества Церкви Христовой составляет то, чтобы верующий, для получения спасения, непременно к ней принадлежал. **«Если Кафолическая Церковь заключает в себе всех истинно верующих в мире, то не должно ли признавать необходимо нужным для спасения. чтобы верующий к ней принадлежал?»**, – спрашивает далее Катехизис, – и отвечает: **«Совершенно так. поскольку Иисус Христос, по изречению Апостола Павла, есть Глава Церкви, и Той есть Спаситель тела, то, дабы иметь участие в Его спасении, необходимо нужно быть членом Его тела. т.е. Кафолической Церкви (Еф. 5:23)»**. Только в Кафолической Церкви сохраняются и истинная вера во Христа, и надлежащее совершение Богоучрежденных Таинств, и, наконец, преподается добрая благочестивая жизнь, т.е. только в ней имеется все то, что составляет необходимое условие для получения спасения. В подтверждение этого учения, в Катехизисе делается указание на Апостола Петра, который пишет, что *крещение спасает нас по образу Ноева ковчега (1Петр. 3:20–21)* и говорится: **«Все, спасшиеся от всемирного потопа, спаслись единственно в ковчеге Ноевом: так все, обретающие вечное спасение, обретают оное в единой Кафолической Церкви»**²⁶¹.

Остается сказать о **мыслях и воспоминаниях**, которые должно соединять с наименованием Церкви **«Восточной»**.

Православная Церковь, как известно, называется, в отличие от церквей западных, церковью *Восточной*. Название такое должно приводить нас, по учению Катехизиса, ко многим отрадным мыслям и воспоминаниям, а именно к следующим: **«В раю, насажденном на востоке²⁶², создана была и первая Церковь безгрешных Прародителей; и там же, по грехопадению, положено новое основание Церкви спасаемых, в обетовании о Спасителе. На востоке, в земле Иудейской, Господь наш Иисус Христос, совершив дело спасения нашего, положил начало Своей собственно Христианской Церкви. Откуда распространилась она по всей вселенной; и доньше Православная Кафолическая Вселенская вера семью Вселенскими Соборами утвержденная, в первоначальной своей чистоте неизменно сохраняется в древних Церквях восточных, и в единомысленных с восточными, какова есть благодатью Божьей и Всероссийская Церковь»**.

Урок 40-й

Девятый член Символа веры (окончание): Апостольство церкви; отношение этого свойства церкви к предыдущим; обязанность, налагаемая на нас апостольством церкви; соглашение с апостольством церкви Соборных вероопределений; учение об иерархии церковной, как о таком учреждении, в котором сохраняется преемство апостольского служения; начало христианской церковной иерархии и её отношение к пастве церковной; учение о том, какое священноначалие может простираť своё действие на всю католическую церковь; значение в церкви патриархов, митрополитов, архиепископов, епископов и Святейшего Синода; источники, из которых можно знать необходимые для нас требования церкви

Сказать, что Церковь Христова есть единая, святая, Соборная или Католическая, значит еще не вполне охарактеризовать её. Приписывая только эти три черты Церкви, мы могли бы подумать, что так как к Церкви принадлежат все верующие Иисуса Христа и ни один народ не имеет права приурочивать Церковь только себе, то все носящие титул Христа могут считаться принадлежащими к Вселенской Церкви. Но есть еще свойство Церкви, которое привносит собой новый термин в понятие о Церкви и не допускает впадать в ошибку. Это свойство – *Апостольство Церкви*. «Верую во едину, святую, Соборную и Апостольскую Церковь». Апостольство Христовой Церкви есть ограничительная черта в свойствах Церкви. Термин Апостольской Церкви указывает на то, что в её учении, священнодействиях и управлении сохраняется преемственность Апостолов. **Церковь называется Апостольскою "потому",** – говорится в Катехизисе, – **«что она непрерывно и неизменно сохраняет от Апостолов и учение и преемство даров Святого Духа, чрез священное рукоположение. В сем же разуме Церковь называется также Православной или Правоверующей».** Хотя краеугольный камень Церкви есть Иисус Христос, но она по нраву называется

Церковью Апостольской. *Вы уже не чужие и не пришельцы, – говорит Апостол Павел об истинных христианах, – но сограждане святым и свои Богу, быв утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем (Еф. 2:19–20).* Изречение это приводится в самом Катехизисе. Св. тайновидец Иоанн Богослов описывает Церковь под видом города и говорит таким образом: *стена города имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати Апостолов Агнца (Откр. 21:14).* Ясно, что и по учению слова Божия, Апостольская преемственность, или традиционность, есть существенная черта Православной Церкви. Только благодаря этой черте, т.е. соблюдению правил и преданий Апостольских, можно быть и называться членом Церкви Христовой. Но к Церкви Христовой не могут принадлежать те христианские общества, которые изменили уставам Апостолов или в учении, или в иерархии, или в основах управления. Впрочем относительно необходимости строгого соблюдения правил и преданий Апостольских в Катехизисе предлагается особый вопрос, а именно: **«Чему научает Символ веры, когда называет Церковь Апостольской?»**

Называя Церковь Апостольской, Символ веры, – говорит Катехизис, – **«научает твердо держаться учения и преданий Апостольских и удаляться от такого учения и таких учителей, которые не утверждаются на учении Апостолов».** В доказательство сего Катехизис приводит следующие места их Писания: во-первых, слова Апостола Павла: *братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом, или посланием нашим (2Фес. 2:15);* потом его же слова: *еретика, после первого и второго вразумления, отвращайся (Тит. 3:10);* еще его же слова: *есть много и непокорных, пустословов и обманщиков, каковым должно заграждать уста; они развращают целые дома, уча, чему не должно из постыдной корысти (Тит. 1:10–11);* наконец приводятся известные слова Самого Спасителя: *если и Церкви не послушает брат твой; то да будет он тебе, как язычник и мытарь (Мф. 18:17).*

Такое, сравнительно, множество текстов в подтверждение того, что мы твердо и неизменно должны держаться учения и преданий Апостольских, приводится в Катехизисе не напрасно. Если что, то именно *Апостольство* Церкви Христовой должно быть всегда присуще нашему сознанию. Нельзя думать, что для спасения достаточно только верить в Иисуса Христа, а как выражать эту веру на деле, согласно ли древнему, т.е. Апостольскому преданию Церкви, или по началам, выработанным впоследствии, или же даже по своему личному усмотрению, – на все это смотреть безразлично. Дело в том, что Иисус Христос принес с Собой на землю полное и совершенное откровение Божественной истины, какое только нужно для нашего спасения, для нашей веры и деятельности. После Христа нет и не будет какого либо нового, более полного и более совершенного откровения, доколе, разумеется, не наступит нового неба и новой земли, когда мы, по Апостолу, *познаем Бога якоже есть*. По учению Православной Церкви, во Христе истина дана *вся и всецело*. Не люди выработали и образовали все известные нам догматы веры и правила деятельности, а напротив, эти догматы и эти правила действовали на людей образующим и развивающим образом, – догматы и правила, данные *все сразу и сразу же* сделавшиеся достоянием Православной Церкви. Вместе с этим, – как мы уже говорили о сем²⁶³, – нельзя думать, чтобы из христианских догматов одни были главными и существенными, другие частными и несущественными; – Божественное откровение не может сообщить что-либо несущественное; – если Богу угодно было открыть ту или другую догматическую истину, то каждая из них не может быть несущественной сама в себе или необязательной в отношении к принятию или непринятию её человеком. Теперь: если догматы нашей веры и правила нашей деятельности даны нам Иисусом Христом *сразу все* и если все они *равно* обязательны для нас, как догматы и правила Богооткровенные, то понятно само собой, что мы не можем относиться к ним безразлично или выбирать из них лишь то, что нам почему-либо нравится, а остального не принимать или же прибавлять к ним свои новые

догматы. Но спрашивается: кому же преподавал Иисус Христос Свое, *сразу и вполне* данное откровение? Очевидно, Апостолам; очевидно, к Апостолами мы должны обращаться и за научением. И если мы перестанем следовать их учению, то ясно, что мы уже не будем принадлежать к Церкви Христовой: Христос в другой раз на землю не приходил и кроме того учения, которое Он оставил Апостолам, нового не приносил. Вот поэтому-то мы особенно должны иметь в своем сознании Апостольство Христовой Церкви, держаться того только учения и тех преданий, которые ведут свое начало от Апостолов и уклоняться от такого учения и таких учителей, которые не утверждаются на учении Апостолов; – поэтому-то Апостольство Церкви Христовой составляет самую существенную и самую характеристическую черту истинной Церкви Христовой. Где нет Апостольского преемства, там не существует и истинной церкви Христовой, хотя бы общества, держащиеся известного уклонения от Апостольской Церкви, назывались христианами. Справедливость сего признавали и признают лучшие умы людей и не принадлежащих к нашей Православной Греко – Российской Церкви.

Но как понимать, может возникнуть вопрос, определения веры Соборов Вселенской Церкви? Известно, например, что догмат о равенстве и единосущии всех трех Лиц Пресвятой Троицы определен на первых двух Вселенских Соборах, догмат об отношении двух природ в лице Иисуса Христа определен на следующих четырех Вселенских Соборах – третьем, четвертом, пятом и шестом; догмат о почитании Святых икон и Святых мощей определен на седьмом Вселенском Соборе. Такое, сравнительно позднее вероопределение не показывает ли того, что догматы нашей веры не даны Иисусом Христом все сразу, а составляют предмет или следствие постепенного раскрытия христианского сознания под руководством обитающего в Церкви Духа Христова и потому Апостольство Христовой Церкви не есть самый существенный и отличительный признак истинной Христовой Церкви, но в ней может быть допускаемо усовершенствование, как и вообще род человеческой идет

вперед и вперед? Другими словами: если некоторые христианские догматы получили свое определение уже после Апостолов, в 4–8-м веках; то не показывает ли это того, что в Церкви Христовой не вполне Апостольское учение, что в ней многое произошло после, а следовательно и теперь каждое общество Христово, каждая христианская церковь, даже каждый отдельный человек может иметь у себя те или другие нововведения, может разниться от Церкви Апостольской, и, несмотря на это, все-таки принадлежать к Вселенской Церкви Христовой?

Нисколько. Вероопределение Соборов нельзя понимать в том смысле, будто определяемый на них догмат теперь только получает свое начало, а прежде того он не был присущ христианскому сознанию, что прежде, например, двух первых Вселенских Соборов христиане не имели веры в единосущие и равенство всех трех Лиц Пресвятой Троицы. Вероопределения Соборов показывают только то, что на них известный христианский догмат получает определенное выражение *в словах*, облекается в известную определенную *формулу* с тем, чтобы оградить святую истину от неправильного толкования её со стороны еретиков. И в этом нет ничего несообразного с понятием догмата. Дело в том, что догматы нашей веры, как и всякая вообще мысль, представляют две стороны – внешнюю и внутреннюю. По внутреннему своему содержанию все догматы нашей веры неизменны, и, как мы выше сказали, даны Иисусом Христом сразу все, всецело и навсегда; но со стороны своего внешнего определения, со стороны выражения в словах, догматы могут подлежать рассмотрению и решению Православной Церкви. Промыслу было угодно, давши человечеству истинное познание о Боге в Богооткровенном христианском учении, предоставить ему самому (т.е. человечеству) выработать возможно точные на языке человеческом определения откровенной истины, без сомнения с благодетельной для человека целью – воспитать в нем, сколько возможно, самостоятельное отношение к данным ему истинам, что необходимо для существа, созданного разумно – свободным. Для большей ясности дела возьмем в

пример настоящее наше рассуждение. Мы говорим о том, что истинной Церковью Христовой должна быть признаваема Церковь Апостольская, что это свойство её, которое мы исповедуем в Символе веры, составляет существенную черту её православия, – вот общая мысль настоящей нашей беседы. Теперь: мысль эта по своему внутреннему содержанию, по своему существу, может быть неизменна и ныне, и завтра, и всегда; но по своему внешнему выражению в словах, по своей формуле, по своему изложению она может быть изменяема: сегодня я высказал ее в одних словах, завтра могу в других, более точных и определенных, а вы можете ту же самую мысль высказать ещё в других словах. Так точно и догматы веры. По своему внутреннему содержанию они существовали в Церкви всегда одни и те же и все от самых времен Апостольских, а по своему внешнему обозначению они изменялись. От этого-то мы встречаем, например, множество Символов, одинаковых по содержанию, но различных по букве. Надобно, впрочем, заметить, что вероопределения Соборов!, на которых присутствовал Сам Дух Божий, должны быть обязательными для нас и по самой своей букве: это потому, что обыкновенное человеческое слово не всегда может отвечать существу истины, как сие и доказывают собой еретики. Что на Соборах действительно не проповедовались какие-либо догматы вновь, а только точнее определялись на языке человеческом существовавшие в сознании Церковном с самого начала, – достаточно указать на то, что при каждом своем вероопределении Соборы приводят известные места Писания и те Отцы Церкви, которые предварительно окончательному определению Собора рассуждали об определяемой истине, всегда ссылались в своих рассуждениях также на Писание: – ясный знак того, что дело шло об истинах, давно }же известных, но только теперь получающих определенную внешнюю формулу. Итак, вероопределения Соборов надобно понимать как только внешнее формулирование одного и того же Апостольского учения и, следовательно, Апостольство составляет

непременное свойство Церкви Христовой и есть существенный признак её истинности.

Апостольство Церкви Христовой, или, как говорит Катехизис, преемство Апостольского служения, сохраняется в Церковной *Иерархии* или священноначалии. **«Какое существует в Церкви учреждение, в котором сохраняется преемство Апостольского служения?»** – спрашивает Катехизис, – и отвечает: **«Церковная Иерархия или священноначалие»**. Церковь Христова, как общество людей, соединяемых под невидимой Главою духовным союзом веры и любви и воспитываемых для жизни вечной, не есть, правда, царство мирское, но царство духовное: *царство Мое*, – говорит о ней Сам Господь и Царь её, – *не от мира сего* (Ин. 18:36); она не стоит, как какое-нибудь государство, рядом с другими государствами; тем более не образует собою государства в государстве; она состоит из тех же членов, которые по гражданскому порядку принадлежат к известным гражданским обществам. Но тем не менее, как общество видимое, Церковь земная не может не иметь и видимого устройства, видимых учреждений, общих для всего царства Христова в этом мире. Отсюда Богу угодно было, чтобы некоторые члены тела Церкви имели в себе средоточие даров небесных, из которого дары благодати изливались бы на массу верующих, чтобы и в организме Церкви были такие же члены, как в человеческом организме существуют центральные органы, оживляющие так сказать и скрепляющие все тело, находясь в постоянном взаимообщении с прочими органами. Эти-то центральные органы, которые, по намерению Основателя Церкви были бы полезны не для самих только себя, но для всего тела Церкви, и представляет Церковная Иерархия или священноначалие, чрез которое и сохраняется Апостольство Церкви Христовой.

«Начало свое Иерархия Христианской Православной Церкви ведет, – учит Катехизис, – от Самого Иисуса Христа и от сошествия на Апостолов Святого Духа». В самый день воскресения Своего Иисус Христос, явившись десяти Своим ученикам, указал им особое их назначение в Церкви: Он преподал им Духа Святого и облек их властью прощать и не

прощать грехи человекам. *Иисус же, – читаем в Евангелии от Иоанна, – сказал им (Апостолам) вторично: мир вам! Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас. Сказав сие дунул и говорит им: примите Духа Святого. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся* (Ин. 20:21–23). Таким образом иерархическое достоинство в Христовой Церкви фактически установлено Самим Иисусом Христом вслед за воскресением его из мертвых. Но, как выражаются церковные историки, выступление иерархического церковного служения в мир совершилось в день Пятидесятницы. День Пятидесятницы есть день рождения как всей Христианской Церкви вообще, так в частности и её пастырей: в этот день, согласно обещанию Спасителя, получили торжественное освящение от Святого Духа первые пастыри Церкви, как в сей же день образовалась и первая паства её в лице 3,000 крестившихся и в этот же день получили действие учрежденные Христом Таинства. **»С тех пор, – говорит далее Катехизис, – иерархическое служение в Церкви непрерывно продолжается чрез преемственное рукоположение в Таинстве Священства«.** Так что иерархию Церкви составляют лица, поставленные не властью общественного представительства, а властью Духа Святого; они живут не своими силами, а силами, даруемыми им свыше – от Духа Божия и по воле Христа: Он (т.е. Господь Иисус) *поставил, – приводит Катехизис слова Св. Апостола Павла, – одних Апостолами, других Пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения, для созидания тела Христова* (Еф. 4:11–12).

Уча об иерархии, Православная Церковь не забывает, что, кроме иерархии, есть еще и паства, что жизнь Церкви должна слагаться из взаимодействия между иерархией и паствой и оно даже не лишает паству в известной мере воздействия на иерархию. Веруя в то, что руководство паствой, посредничество между ней и Богом, совершение таинств вверено иерархам, Православная Церковь предоставляет известную долю участия во всем этом и простым верующим и содействие последним пастырям считает обязательным: она

требует со стороны пасомых деятельного участия и в управлении церковном, и в деле учительства церковного, и даже при совершении таинств Церкви. Так, что касается, во-первых, управления церковного, то простые верующие имеют здесь весьма большое участие. Они, как известно, подают свой голос при избрании кандидатов на иерархические должности. Будучи верна Священному Писанию: *подобает ему (епископу) свидетельство добро иметь от внешних*, т.е. от мирян (1Тим. 3:7), Церковь никогда не унижала значения мирян в сем отношении. Это видно из сохранившегося доселе обращения к народу: «повелите», когда посвящают кого на иерархическую должность. Конечно, такое содействие мирян понимается не как властное, а только лишь как предварительное действие, как нравственное ручательство в достоинстве избираемых лиц на иерархическое служение, но тем не менее оно есть деятельное содействие. Такое же деятельное содействие имеют простые верующие и в учительстве церковном. Всякий способный к учительству имеет право со своей стороны на всенародное преподавание откровенных истин, соединенное с авторитетом Православной Церкви, хотя без притязания собственно на папство церковное. По слову Апостола, каждому верующему нужно быть готовым к ответу всякому вопрошающему его (1Петр. 3:15). Менее всего предоставлено простым верующим полномочий в совершении таинств, во внимание к тому, что на это необходимо особое полномочие, особая благодать для нарочно посвященных на это дело; однако и здесь требуется деятельное соучастие со стороны паствы. Так, например, Таинству Покаяния предшествует подготовительная исповедь со стороны самих пасомых: Таинство Покаяния без исповеди самого кающегося не мыслимо. А Апостол Иаков говорит: *исповедуйте друг другу согрешения и молитесь друг за друга, яко да исцелее* (Иак. 5:16), допуская таким образом взаимное исповедание и молитвы даже одних пасомых и находя эту исповедь и молитвы весьма важными в деле нашего спасения, хотя они и не составляют еще самого Таинства Покаяния. И в прочих таинствах, при совершении их, участие верующих мирян выражается нравственно в молитвенном

содействии их²⁶⁴. Таинство же Крещения прямо допускается совершать, в случае крайности, простому верующему. Таким образом православное учение не только утверждает существование иерархии в Церкви, но и устанавливает правильный взгляд на отношение иерархии и паствы. По православному учению паства не есть какая-то мертвая масса, как это выходит из учения римского католичества, где одна только иерархия имеет право и обязана жить сознательной церковной жизнью, а для простых верующих закрыт даже доступ к источнику веры – Священному Писанию, ибо они лишены права не только объяснять, но и читать Священное Писание и они, равно, не могут понимать Богослужения, которое в католичестве обязательно совершается на одном латинском языке. Лютер справедливо сказал о папе, что он «заслонил собой Христа от народа». Но с другой стороны, православное учение отвергает и протестантскую крайность, которую должно считать еще худшей католической крайностью. Православное учение не признает, вопреки учению протестантов, будто священство есть общее достояние всех верующих и оправданных во Христе; по православному учению служители Церкви Христовой не суть только лица, обладающие большей степенью развитости в богословии и только, так сказать, профессора церковные, но они суть живые органы Духа Божия. Словом: православное учение и здесь, как и везде, проповедует гармонию жизни, живое взаимодействие между членами тела Церкви Христовой, – между пастырями и пасомыми.

При таком взгляде на отношения иерархии и паствы между собой Православная Церковь правильно учит и относительно высшей Церковной власти. **«Какое священноначалие может простираť свое действие на всю Кафолическую Церковь?»**, – встречаем мы вопрос в Православном Катехизисе и получаем ответ: **«Вселенский Собор»**. Не римский папа средоточие церковного управления, как думают католики, и даже не иерархия, хотя бы взятая в целом своем составе, но вся Церковь Христова, состоящая из иерархии и паствы, дает решающей голос своим определениям.

Тем менее возможно в Церкви Христовой личное самоопределение всякого частного человека к известному роду деятельности или к известному образу мыслей в деле веры, как это допускается по логике протестантского учения²⁶⁵. Что только вся Церковь Христова, в лице своих Вселенских Соборов, может давать известные определения для точного выполнения сих определений со стороны своих членов, – это видно как из примера Собора Апостольского, на котором окончательное решение дела было постановлено лишь после того, как «Апостолы и пресвитеры со *всею церковью рассудили*» о нем (Деян. 15:22), так и из дальнейшей практики Церковной: на всех Вселенских Соборах действовала именно *вся Церковь Христова*, отчего эти Соборы и называются *Вселенскими Соборами*. Хотя в числе присутствующих на сих Соборах были главным образом епископы, но каждый из последних был не больше, как представителем *всей* той церкви (поместной), которой он был епископом, – представителем как её иерархии, пресвитеров, диаконов, а в некоторых случаях и епископов, так и паствы своей; так что Церковь, в которой известный епископ, присутствовавший на Соборе, епископствовал, могла и не согласиться с ним в случае его уклонения от истины, пример чего мы видим в нашей отечественной церкви, когда она отвергла флорентийскую унию, несмотря на то, что представитель её, митрополит Исидор, присутствовавший на соборе, согласился принять сию унию. А с другой стороны, все Вселенские Соборы были, как известно, созываемы императорами, из которых некоторые сами присутствовали на этих Соборах, а другие назначали на них своих местоблюстителей; императоры же скрепляли постановления Соборов: следовательно – на каждом Соборе были представители паствы и в более тесном смысле сего слова.

Но хотя Иерархия Церковная и не поглощает собой *всей* власти Кафолической Церкви, наподобие римского папы, и хотя её действие на паству не должно быть понимаемо, как деспотическое или полицейски – принудительное: *оружия воинствования нашего не плотские*, говорит Св. Апостол

Павел (2Кор. 10:4); тем не менее голос её в Церкви Христовой имеет великое значение и со стороны пасомых требуется обязательное повиновение ей, как своему доброму и Самим Духом Божиим поставленному руководителю: *повинуйтесь наставникам вашим и будьте покорны*, учит тот же Св. Апостол Павел: *ибо они неусыпно пекутся о душах ваших* (Евр. 13:17). Иерархия Христовой Церкви все-таки составляет собой, если можно так выразиться, главный центр тяжести в управлении Церковном, хотя и не включает в себе одной эту тяжесть; она есть, так сказать, жизненные нервы в Церкви, по которым преимущественно и в некоторых случаях исключительно, разливается на верующих сила Духа Божия, хотя тот же Дух Божий обитает во всем теле Церкви. Особенную важность получает иерархия как главный управитель Церкви, когда мы сопоставим её с отдельными частями и членами Церкви. Замечательна в этом отношении точность, с какой вообще говорит наш Православный Катехизис. Так, относительно *всей* Кафолической Церкви, Катехизис предлагает вопрос: «какое священноначалие может *простирать* свое действие на всю Кафолическую Церковь?», а в рассуждении различных *частей* Вселенской Церкви спрашивает: «какому священноначалию *подчинены* эти разные части Вселенской Церкви?» – очевидно делая различие в выражении не напрасно. И действительно, в целом своем составе, т.е. как именно Церковь *Вселенская*, Православная Христова Церковь вся, можно сказать, одинаково важна и многозначима до малейшего члена своего, тут трудно разграничить, какие из её членов более нужны для целого тела Церкви и какие менее, подобно тому, как и в нашем телесном организме, если мы возьмем его как *целое*, все члены его одинаково важны для общей красоты и целостности его: *не может, как говорит Апостол, глаз сказать руке: ты мне не надобна; ила так же голова ногам: вы мне не нужны* (1Кор. 12:21); а потому, когда дело идет о *всей* Церкви Христовой, то *вся* же она должна и решать это дело; более видные члены её должны только давать направление делу, ставить вопросы, разъяснять их, словом – *действовать* в Церкви, но не *подчинять* себе

Церкви; подчинения сего они должны требовать себе со стороны всех членов её уже после того, как сама Церковь вся согласится на тот или другой вопрос и на такое или на иное разъяснение его. Не то – отдельные части Вселенской Церкви и в особенности каждый единичный член её. Когда мы посмотрим на Церковь в её отдельных частях и при этом обратим наше внимание на членов Церкви не по отношению их *к общей жизни и к общему составу* Церкви, а по сравнению их *одного с другим*, по их относительному достоинству *между собой*, то тогда, как мы уже знаем это из предыдущих наших уроков, мы не можем не видеть великого различия между членами Церкви: одни из них сильны и крепки, а другие чрезвычайно слабы и гибки и требуют особенного над ними надзора и попечения. Если последние из членов Церкви будут предоставлены каждый самому себе, то они вместо того, чтобы служить к общей красоте тела Церкви Христовой, могут только уродовать её, не выполняя своего назначения. Отсюда, с самых времен Апостольских, все отдельные части Вселенской Церкви постоянно подчиняемы были и доселе подчиняются высшим иерархическим лицам, которые бы неусыпно следили за поведением вверенных им церквей и непокорных членов её обличали бы со всей строгостью и силой. И тут уже немыслимо какое-либо возражение со стороны недоумевающего, тут требуется одно лишь повиновение, поскольку иерархическое лицо действует в сем случае не своей властью, а властью Вселенской Церкви, постановления которой безусловно обязательны для всех и для него самого; оно (иерархическое лицо) не *совещается* здесь с пасомым, как это должно быть на Соборах, а *надзирает* за ним, следит за его поступками – согласны ли они с жизнью всей Церкви или не согласны. Апостол Павел еще при жизни своей поставил двух епископов: одного в городе Ефесе, Тимофея, а другого на острове Крите, Тита, и облек их полной своей, т.е. вселенской, властью во вверенных им церквах²⁶⁶. Так, первому, например, Апостол писал: *проповедуй слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увещевай со всяким долготерпением и назиданием* (2Тим. 4:2). Подобно писал Апостол и Титу: для

того я оставили тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное... как я тебе приказывал (Тит. 1:5); увещевай и обличай со всякой властью, чтобы никто не пренебрегал тебя (Тит. 2:15); а еретика, посла первого и второго вразумления, отвращайся (Тит. 3:10). С тех пор каждая отдельная православная страна, каждая область и город **подчиняются** определенному священноначалию, как то: целые страны или государства, или, как говорит Катехизис: **«главные части Вселенской Церкви подчиняются Патриархам или Святейшему Синоду, а меньшие православные области и города – Митрополитам, Архиепископам и Епископам»**, и каждое такое священноначалие свято должно почитаться вверенной ему паствой. Наша Русская Церковь, как известно, в целом своем составе, как великая часть Вселенской Церкви, подчиняется Святейшему Синоду, а затем отдельные области её и города – Митрополитам, Архиепископам и Епископам.

Святейший Синод учрежден в нашей Церкви при Императоре Петре I, с благословения Восточных Патриархов: Константинопольского, Антиохийского и Иерусалимского, в 1723 г., причем в иерархическом отношении он, – учит Катехизис, ссылаясь на грамоту Восточных Патриархов, – **«занимает равную степень со Святейшими Православными Патриархами»**. «Есть и нарицается он», – так изрекли о Святейшем Синоде Восточные патриархи, – «Нашим во Христе Братом, Святым и Священным Синодом, от всех благочестивых и православных христиан, священных и мирских, начальствующих и подначальных, и от всякого лица сановного, и имеет власть творить и совершать, елика четыре Апостольские, Святейшие, Патриаршие Престолы» (см. Грам. Св. Патр., об учрежд. Св. Синода).

Примечание. Главные права и обязанности Святейшего Синода состоят в следующем. Ему предоставляется смотреть за чистотой веры, искоренять суеверия и расколы, свидетельствовать чудотворные мощи, иконы, сказания о Святых, рассматривать духовные сочинения, наблюдать за церковным управлением, избирать епископов и духовных властей, разрешать их недоумения, судить их

по жалобам, наблюдать за поведением духовенства и мирян, решать дела о браках и разводах, наблюдать за строением церквей и монастырей, заботиться о религиозном просвещении и о материальных средствах церкви (см. Руководство к Русской церковной истории Знаменского, стр. 342).

Что касается вопроса – **откуда можно узнать, чего требует Православная Церковь от своих сынов** дабы исполнить долг повиновения ей? – то «сие», – как говорит Катехизис, – **«можно знать из Священного Писания, из правил Св. Апостолов, Святых Вселенских и Поместных Соборов и Святых Отец²⁶⁷ и Церковных уставов»**.

Урок 41-й

Десятый член Символа веры: содержание сего члена; понятие о таинствах; необходимость их для нас и из чего она может быть усматриваема; учение о благодати Божией и свободе человека в деле нашего спасения; понятие о свободе: две стороны её, ясно сознаваемые человеком; отсутствие в падшем человеке свободы нравственной: доказательства сего отсутствия и что может возвратить нам нравственную свободу; понятие об оправдании и освящении; высочайшее нравственное чудо, совершаемое благодатью Божией в деле возвращения нам нравственной свободы

Десятый член Символа веры читается так: *»Исповедую едино крещение во оставление грехов«*. Первый вопрос, который предлагает Катехизис в изложении своего учения о десятом члене, касается вообще содержания сего члена. **»Почему, – спрашивает он, – в Символе веры упоминается о Крещении?«** – и отвечает так: **»Потому, что вера запечатлевается Крещением и прочими Таинствами«**. Говоря иначе: потому что вера получает свое осуществление, приносит свойственные ей плоды, делается собственностью верующего чрез Крещение и прочие Таинства; подобно тому, как печать, налагаемая на известном документе, утверждает его подлинность и действительность и все то, что документ в себе содержит, обращает в неприкосновенную собственность лицу, для которого документ предназначается. Вследствие такого отношения Таинства к вере, как бы воплощения в первых последней, в Символе веры пред десятым членом стоит особый глагол «исповедую», который обозначает именно *всецелое* проникновение верой, не внутреннее только сознание её истинности, но самым делом исполнение истиной, всесторонне и открыто²⁶⁸. Итак, десятый член Символа веры, говоря о Крещении, во-первых, по учению Катехизиса разумеет вместе с тем и прочие Таинства, и, во-вторых, в Таинствах указывает запечатление, так сказать, реализацию веры.

Дальнейший вопрос Катехизиса на десятый член имеет своим предметом определить понятие о Таинстве: **«Что есть Таинство?»**.

Понятие о Таинстве видно отчасти из самого текста Символа веры, в котором говорится, что Крещение должно исповедовать как действие «во оставление грехов». То есть под именем Таинств в Православной Христовой Церкви следует разуметь такие священнодействия, чрез которые тайным образом подаются христианам благодатные силы Святого Духа, необходимые для спасения. Так именно определяет Таинство и Катехизис: **«Таинство, – учит он, – есть священное действие, чрез которое тайным образом действует на человека благодать, или. что то же, спасительная сила Божия»**. Понятие сие дает нам видеть особенно великую важность и необходимость для нас Святых Таинств Церкви.

Чтобы лучше уяснить себе всю важность и необходимость для нас Святых Таинств Церкви и их отношение к нашей личной самодеятельности в деле нашего спасения, не излишне поговорить предварительно, не переходя пока к следующим вопросам Катехизиса, о необходимости для нас Божией благодати вообще, – о том, что без благодати Божией падший человек не в силах сделаться истинно-добродетельным человеком, хотя бы он и желал того и хотя он имеет свободу²⁶⁹; а равно и о том, что и благодать Божия не спасет человека, если последний не согласует с ней своей воли. Другими словами: прежде учения о самых Таинствах Церкви, чрез которые совершается восприятие нами в себя благодати Христовой, скажем сначала о том – есть ли это восприятие дело самого человека или мы всем своим спасением обязаны одной благодати Божией? Как вообще относятся между собой благодать Божия и собственная свобода человека в деле его спасения? Не объяснивши себе, насколько возможно, сего вопроса, не взвесивши как следует своих нравственных сил и сил, сообщаемых нам благодатью Божией, мы, очевидно, не сможем оценить по достоинству Святые Таинства нашей Церкви, но будем смотреть на них или как на акт благодати

Божией, или же всю силу их действия приписывать только своему личному поведению: в том или другом случае значение Святых Таинств не будет иметь живого приложения в деле нашего спасения: они будут казаться нам или насилием нашей деятельности, или же одной внешней формой, не имеющей внутренней связи с нашей деятельностью. Итак скажем, во-первых, о значении благодати Божией в деле нашего спасения: может ли падший человек без Божественной помощи сделаться истинно добродетельным человеком, хотя он имеет свободу? И прежде всего – что такое свобода в деле нашего спасения?

Слово «свобода» (ἐλευθερία, libertas) должно быть понимаемо в двух значениях: во-первых, свобода есть лишь *способность* действовать независимо от внешних и внутренних побуждений, или, что то же, есть сознание себя самого *причиной* своих действий, и во-вторых, свобода есть самая *независимость* от внешних и внутренних побуждений или – есть самое *действие*, которое совершается не вследствие того или другого *побуждения*, а в силу самого *дела*, в силу того, что так, а не иначе нужно *делать*. Такую двойственность сторон свободы мы сознаем в себе отчетливо. И, во-первых, мы ясно сознаем себя *причиной* всех наших действий или, что мы имеем *способность* полезное, например, предпочитать вредному, доброе худому и так далее. Что бы мы ни делали, чего бы мы ни мыслили, что бы ни чувствовали, ни желали, – мы всегда говорим: я делаю, я мыслю, я чувствую, я желаю, хотя бы наши мысли, чувствования, желания, дела совершались по тому или другому стороннему влиянию, т.е. мы и при так называемых невольных наших действиях действующей причиной сознаем все-таки самих себя и что-то внутри нас говорит нам, что мы *могли бы* действовать и иначе, что если мы в данном случае уступаем известному требованию, то уступаем именно мы, а не другие за нас.

Но такое сознание себя причиной своих действий, очевидно не есть еще самая *независимость* действия, а потому, коль скоро мы действуем *в зависимости* от чего-либо, то мы не вправе сказать о себе, что мы *вполне* свободны; очевидно в таком случае мы свободны только с одной стороны, как

имеющие лишь способность действовать так, а не иначе. Эту неполноту свободы мы также сознаем в себе ясно. Поучительно говорит о сем Св. Апостол Павел в послании к Римлянам: *по внутреннему человеку, – пишет он, – нахожу удовольствие в законе Божию: но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего, и делающий меня пленником закона греховного, находящимся в членах моих (Рим. 7:21–23). Желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Добра, которую хочу, не делаю, а зло, которого не хочу, делаю (Рим. 7:18–19).* Сознать себя истинно действительно свободным значит не только сознавать себя причиной своих бедствий, но и сознавать вместе с тем согласие своей жизни с нравственным назначением человека и вместе с этим чувствовать себя блаженным в своем действии. *Кто вникнет в закон совершенный, закон свободы и пребудет в нем, тот, будучи исполнителем дела, блажен будет в своем действии,* говорит Апостол Иаков (Иак. 1:25).

Теперь, как уже видно отчасти из сказанного сейчас, свобода, понимаемая в первом смысле, т.е. как сознание себя причиной своих действий, неотъемлема от духа; она присуща ему и тогда, когда он еще не определит себя ни в пользу, ни против известной нравственной деятельности, как это должно было быть в первые дни жизни прародителей в раю; и тогда, когда он действует, то согласно с нравственным законом, то по эгоистическим и чувственным мотивам, как это бывает с каждым из людей; и тогда, когда утрачена всякая способность к осуществлению добра, как это должно быть, по учению Церкви, в диаволе. На всех этих степенях своего действия дух сознает действующей причиной всегда себя самого. Адам, когда он еще не согрешил, т.е. когда его воля была еще безразличной, не имел еще положительной решимости исполнить или не исполнить волю Божию, непременно сознавал себя причиной всех своих действий: нарекая, например, имена всем животным, он, разумеется, сознавал, что это он, а не другой кто за него действует. Сознает человек себя причиной всех своих действий

и после своего падения: хорошо ли, худо ли мы поступаем, мы сознаем, что мы, а не другие так поступают. Наконец, сознает себя самого действующим лицом и диавол, хотя он кроме зла ничего другого не может творить. Этим-то самосознанием себя, как причины своих действий, личный дух ангела ли, человека ли, или диавола, отличается от неразумной души животных и возвышается над последними и потому-то мы, как личные существа, называемся существами разумно свободными. Но сия *разумная* свобода не есть еще *истинная и совершенная* свобода, на которую мы по преимуществу и должны обратить свое внимание и которую назовем *нравственной* свободой. Нравственная свобода есть то же, что нравственная необходимость, *рабство праведности*, как говорит Апостол: *освободившись от греха, вы стали рабами праведности* (Рим. 6:18). Бог, добрые Ангелы и Святые, торжествующие на небесах, не могут делать зла. Нравственная свобода есть то же, что и истинная добродетель или нравственный характер в обширном смысле слова.

Понятно, что об этой последней свободе в падшем человеке не может быть и речи; а отсюда уже сам собою предreshается поставленный выше вопрос: может ли падший человек без Божественной помощи сделаться истинно добродетельным человеком, хотя он имеет свободу? Т.е. вопрос этот предreshается отрицательно, и предreshается тем, что в падшем человеке нет самой свободы в обширном и истинном смысле сего слова – свободы, вся сущность которой, заметим, часто понимается только в первом смысле её, именно как только *способности* действовать независимо, а потому и дело отношения благодати Божией к свободе человеческой толкуется, по меньшей мере, сбивчиво.

Не разъясняя пока того, *почему именно* падший человек не может без Божественной помощи творить истинно добрых дел, – так как с вопросом этим нам придется встретиться еще в третьей части Катехизиса, – мы в настоящий раз ограничимся приведением доказательств из слова Божия на то, что сам по себе естественный человек действительно *не может* творить истинно добрых дел, а вместе с тем или потому не в состоянии

и спастись сам собою, или, что тоже, сделаться угодным Богу, без сверхъестественной помощи от Самого же Бога.

Как ни кратки, во-первых, сведения, сообщаемые книгой Бытия о человечестве допотопном, во всяком случае из них видно, что зло в роде человеческом, начиная с Адама и его сыновей, если не всегда имело перевес, например, в лице праведного Эноха, который за святость своей жизни живой взят был на небо, но все-таки зараза сего зла глубоко проникла человеческую природу, так что и от того же Эноха было смертное и грешное потомство, а не праведное и бессмертное, т.е. и Энох был праведен лишь относительно, а не совершенно. Что же касается вообще нравственного состояния допотопного человечества, то о нем известен приговор Самого Бога: *велико развращение человеков на земле; все мысли и помышления их зло во всякое время* (Быт. 6:5). Но не о допотопном только, а о всем падшем человечестве вообще вскоре после потопа Господь опять произнес такой приговор «помышление сердца человеческого – зло от юности его, с первых минут сознательной жизни»; и так как этого зла не истребил и всемирный потоп, так как оно лежит в самой природе человеческой, то Господь определил: «не буду больше проклинать землю за человека, поражать всего живущего, как Я это сделал»: *и рече Господь Бог, размыслив: не приложу ктому прокляти землю за дела человеческая: зане прилежит помышление человеку прилежно на злая от юности его; не приложу убо к тому поразити всякую плоть живущую, якоже сотворих. Во вся дни земли сеятва и жатва, зима и зной, лето и весна, день и ночь не престанут* (Быт. 8:21–22). Таким образом, по свидетельству самых первых страниц Библии, видно, что падшее человечество глубоко проникнуто ядом греха, который сделался самой природой человека и потому не может быть удален из него никакими естественными силами.

Если мы обратимся за сим к свидетельству дальнейших книг Ветхого Завета, то везде увидим то же самое. *Горе народу грешному, племени, обремененному беззаконием, поколению злодеев, сынам губителям,* – так говорил Господь, например, чрез пророка Исайю даже об избранном

народе Своем – Израиле. Во что еще бить вас? Вся голова больна, и все сердце в скорби. От стопы ноги и до головы у него нет ничего целого; язвы и багровые пятна и гноящиеся раны, не очищенные от гноя, не перевязанные и не размягченные маслом. Ваша земля пуста, ваши города пожжены огнем, ваша земля пожирается чужими в присутствии вашем (Ис. 1). Горе тем, которые называют зло добром и добро злом, которые выдают тьму за свет и свет за тьму (Ис. 5:20). Горе мудрым в глазах своих и разумным пред самими собою. Горе тем, которых храбрость – пить вино, и доблесть – растворять сикеру, которые оправдывают беззаконного из-за подарков и отнимают у правого законное (Ис. 5:21–23). Вообще: надменность людей, честолюбие, роскошь, неправосудие, мздоимство, притеснение бедных, вдовиц и сирот и тому подобные проявления эгоизма и чувственности составляют, по изображению Пророков Божиих, обыкновенное явление внутреннего нравственного настроения не только в человечестве вообще, но и в избранном уделе Иеговы, т.е. в народе Израильском.

Столь же не отрадны свидетельства о нравственности естественного человека и во всем Новом Завете. Так Сам Спаситель ясно выражает ту истину, что ум, мышление естественного человека, живущего эгоизмом и чувственностью, не может понимать добро. Прославляя, например, Отца небесного по поводу возвращения Его учеников из посольства, которые с радостью рассказывали Ему о своей власти над силой зла, – прославлял Его именно за то, что нравственная истина, в Нем явленная миру, сокрыта от мудрых и разумных и открыта младенцам: *в тот час возрадовался духом Иисус, и сказал: славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных, и открыл младенцам. Ей, Отче! Ибо таково было Твое благоволение* (Лк. 10, 21). Равным образом, когда Св. Апостол Петр исповедал Иисуса Христа Сыном Божиим, то, как объяснил Иисус Христос, исповедал не по своим соображениям, не по собственной мудрости, а по дару Отца небесного: *блажен ты, Симон, сын Ионин, отвечал Спаситель Петру; потому что не плоть и кровь открыли*

тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах (Мф. 16:17). Св. Апостол Павел о мудрости падшего человека, как основанной на эгоистических и чувственных стремлениях, также говорит: где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие (1Кор. 1:20)?

Из представленного учения слова Божия о нравственном состоянии естественного падшего человека ясно видно, что сам по себе падший человек не только *не имеет* в себе истинного добра, но даже не может *понимать* его. А если падший человек не в состоянии сам собою даже понимать добра, то очевидно, что он не может одними своими силами истинно *служить Богу*, верховному благу; иначе – не может *угождать Богу* одними своими силами, и следовательно – не в состоянии спастись сам собою.

О невозможности со стороны естественного падшего человека истинного Богопочтения и Богоугождения мы также имеем ясные свидетельства в слове Божиим. Так, в братоубийстве, совершенном Каином, мы видим первое историческое проявление нравственного зла, а вместе с тем и отношение естественного человека к Богу, сообразное именно со свойством внутреннего чувственного и эгоистического настроения его. Ибо что показывает нам жертвоприношение Каина? В своем жертвоприношении Богу Каин ясно выразил понятие о сем Боге не как о таком Лице, Которое ценит расположения сердечные, а как о такой силе, которой нужны только материальные жертвы, каковы бы они ни были; т.е. Каин, развивший в себе эгоизм и чувственность, представляет в своем понятии и Бога с теми же эгоистическими и чувственными свойствами. «Тогда как Авель», – по замечанию Иоанна Златоустаго²⁷⁰, – «принес в жертву Богу дары от первородных и притом избранных, наилучших овец (т.е. по требованию бескорыстной любви), – Каин принес то, что попало, без всякого старания и разбора» (только чтобы принести). И когда после того Бог обличил Каина в преступлении братоубийства и объявил ему наказание, его тяготит не то, что зло живет в его сердце и что он отдалил от себя Бога – источника всякого блага, а то, какие внешние последствия ожидают его в будущем.

Наказание мое, говорил он Богу, более, нежели сколько снести можно. Почему же? Потому что всякий, кто встретится со мною, убьет меня (Быт. 4:13–14). О том же отсутствии истинного Богопочтения и истинной любви к Богу в естественном падшем человеке свидетельствует и вся последующая история человечества. Не говоря уже о язычниках, которые, как пишет Апостол, славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся (Рим. 1:23), даже избранный народ Божий. евреи, не были в состоянии оценить общение с Богом в духе и истине, когда они отдавались водительству естественного греховного своего сердца, и евреи не понимали наставлений Божиих в добре и истине. Взамен истинного Богопочтения они только строже исполняли все внешние предписания закона по отношению к Богу, именно, убивали жизненность своей религии одними лишь своими жертвами, внешними молитвами и чисто формальными собраниями в храме и таким образом служение Богу делали средством к ослаблению в себе самой способности к пониманию добра, – за что Господь и обличал их со всей строгостью. К чему Мне множество жертв ваших? – говорит Он, например, чрез Пророка Исайю. Я пресыщен всесожжением овнов и туком волов, и не угодна Мне кровь быков и агнцев и козлов (Ис. 1:11). Все эти жертвы лицемерны: курение – мерзость предо Мною; новомесячие и субботы, созвание собраний нестерпимы Мне; Моя душа ненавидит ваши праздники; они бремя для Меня, Мне тягостно нести. Когда вы много молитесь, Я не слышу: ваши руки полны крови (Ис. 1:13–15). Сердце этого народа далеко от Меня, и благоговение их предо Мною – заученная человеческая заповедь (Ис. 29:13). Научитесь делать добро: стремитесь к правосудию, спасите угнетенного, заступитесь за сироту, явитесь защитниками в деле вдовицы (Ис. 1:17).

Итак, нет в естественном, падшем человеке истинного добра: во всех видах сего добра, т.е. по отношению любви к Богу, к ближнему и к самому себе, естественный

падший человек оказывается делателем малым, бессильным. Кто же или что же может переродить такого человека?

Одно только Евангелие о Христе очищает, по учению слова Божия, сердце человека и делает его нравственно свободным; оно составляет основание истинной нашей мудрости, мудрости не века сего, не эгоизма и чувственности, но царствия Божия, царствия правды и любви, или славы, к которой Бог предназначил людей прежде всех веков (1Кор. 2:7), и чего не может видеть глаз, слышать ухо, чувствовать сердце естественного человека (1Кор. 2:9). Душевный человек, – так учит Св. Апостол Павел, представляя различие между мудростью естественной и благодатью, – душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает сие безумием; и не может разуместь, потому что о сем надобно судить духовно. Но духовный судит о сем, а о нем судить никто не может. Ибо кто познал ум Господень, чтобы мог судить его? А мы имеем ум Христов (1Кор. 2:14–16). Только слово Христово, Его спасительный голос составляет истинное нравственное оживление и воскресение: истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в посланного Меня, имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но пришел от смерти в жизнь (Ин. 5:24). Только Сын Божий может освободить от рабства греху, сделать нас истинно свободными: истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха. Но раб не пребывает в доме вечно; сын пребывает вечно. Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете (Ин. 8:34–36). Без Христа, без общения с Ним, которое от Него Самого начинается, невозможно делать ничего доброго. Я есмь лоза, а вы ветви: кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего (Ин. 15:5). Об этом, впрочем, мы будем говорить особо, в следующем уроке.

Благодатное возрождение человека называется на языке догматическом оправданием и освящением. Оправдание есть примирение совести падшего человека с самой собой, есть возвращение согрешившему человеку мира и радости невинного человека. Освящение же есть восстановление

утраченных в падшем человеке нравственных сил к деланию добра.

Предоставляя дальнейшим урокам более или менее подробное разъяснение и этого последнего вопроса (об оправдании и освящении), мы в настоящий раз закончим свою беседу кратким замечанием о том высочайшем нравственном чуде, которое представляет собой оправдание и освящение наше, или, что то же, наше спасение²⁷¹. И во-первых, разумеемая чудесность оправдания и освящения, или, что то же, спасения, заключается в том, что в человеке оправданном и освященном с одной стороны делаются возможными и сознаются такие нравственные последствия или состояния, для которых в нем самом нет нравственных причин; он достигает мира совести, духовной радости и единения с Богом, как высочайшим благом, не будучи способен совершить и не совершив таких действий, которые, по закону его нравственной природы, только одни делают возможными эти состояния, как плоды добрых дел; с другой – его нравственная потребность, чрез влечение извне, достигает силы, которая делает падшего человека способным к победе над силой эгоистических и чувственных наклонностей, тогда как по естественному закону всякая потребность человека и всякая его способность развивается и усиливается только его собственной деятельностью. Дабы усилить, например, свою память, так, чтобы она не подавлялась другими способностями души, положим, рассудочною, необходимо чтобы человек сам упражнял ее: так точно и для того, чтобы восстановить в себе нравственные силы к деланию добра, – силы, нужно помнить, утраченные чрез грех, – необходимо, по закону естественности, самому человеку действовать. Но если, как мы видели и как увидим еще потом, человек сам собой не в состоянии восстановить в себе эти потерянные чрез грех силы, и если, между тем, они сообщаются человеку христианину, то ясно, что такое сообщение составляет великое нравственное чудо христианства. Во-вторых, чудесность спасения заключается в том, что, несмотря на такие независимые от человека, изменения его нравственного состояния, законы духовной его

жизни остаются непреложными; его сознание себя, как причины своих действий, ни на минуту не прерывается. Как действуя под влиянием чувственных и эгоистических влечений, мы сознаем действующими себя самих, хотя бы действовали вопреки своему желанно, так и действуя под влиянием благодати мы также действующими сознаем самих себя, хотя и не ощущаем в себе естественных сил к этому действию. Так что все дело спасения нашего совершается не механически как-либо, подобно тому, как в машине одно колесо необходимо тянет за собой другое, и не по магии какой-либо, когда одно лицо бессознательно следует за другим; но имеет вполне нравственный характер, – мы свободно и с сознанием следуем или не следуем действию на нас благодати Божией. Этой чудесности спасения не понимали иудеи, требовавшие от Спасителя знамений и чудес, дававших им хлеб и исцелявших их телесные болезни, но не благоговевшие пред тайной отпущения грехов и сообщения нравственной силы, от которых зависят все, в том числе и материальные, блага. *Ищите прежде всего царствия Божия, – царствия, которое есть правда и мир и радость о Дусе Святе, – и сия вся, все земные блага, приложатся вам, –* говорит слово Божие (Мф. 6:33; Рим. 14:17).

Урок 42-й

Учение о благодати предваряющей или всеобщей и о благодати христианской; понятие о благодати всеобщей и благодати христианской, и в чем состоит действие той и другой; откровенный нравственный закон Моисеев и естественный нравственный закон язычников, как орудия всеобщей благодати; недостаточность всеобщей благодати для спасения человека и положительная необходимость для сего благодати христианской; доказательства на это из слова Божия

Выясняя в прошлый раз учение о необходимости благодати Божией в деле нашего спасения, мы пришли к двум главным положениям: а) человек сам собою решительно не может творить истинно добрых дел, и – б) нравственное оживление и воскресение наше может быть совершенно и совершается только чрез Сына Божия, Иисуса Христа. Последнее из этих двух положений, очевидно указывает собственно на благодать *христианскую*, которая основывается на совершившемся на кресте искуплении рода человеческого и действует в человеке прежде всего чрез Евангельское слово о Распятому и Воскресшем. Но благодати христианской предшествует в каждом человеке или по крайней мере совместно с нею живет (в последнем случае разумею – когда человек рождается в христианстве, т.е. от христиан) еще действие благодати *всеобщей*. «Благодать Божия, – пишут Святейшие Восточные Патриархи, – даровала Божественную и просвещающую благодать, называемую также предваряющей, которая, подобно свету, просвещающему ходящих во тьме, путеводит всем: желающие свободно покоряться ей получают и особенную благодать, которая, содействуя, укрепляя и постоянно совершенствуя их в любви Божией, т.е. в тех благих делах, которых требует от нас Бог (и которых требовала также предваряющая благодать), оправдывает их и делает предопределенными»²⁷². Таким образом мы должны строго различать два вида спасающей нас благодати: благодать

предваряющую, всеобщую, которая путеводит всех и благодать особенную, которая оправдывает и делает предопределенными к славе только некоторых, т.е. благодать христианскую.

Когда мы вникнем надлежащим образом в эти два вида спасающей нас благодати, то еще более подготовим себя к должной оценке Святых Таинств нашей Церкви, чрез которые совершается восприятие нами в себя благодати Христовой.

Что же есть такое предваряющая, всеобщая благодать? Что она производит в человеке? И какое отношение к ней имеет благодать христианская?

Действие в нас благодати всеобщей, *предваряющей*, а отсюда и понятие о ней, равно отношению к ней или лучше действие же в нас благодати христианской, *особенной*, – усматриваются из тех же слов Послания Восточных Патриархов, на основании которых мы различаем два вида спасающей нас благодати. О предваряющей благодати Послание говорить, что благодать сия, «подобно свету. просвещает ходящих во тьме, путеводит всех» и еще, в то же 3-м члене Послания о предваряющей благодати говорится, что она «доставляет человеку познание Божественной истины и учит его сообразоваться с ней (если он не противится) и делать добро, угодное Богу, дабы получить спасение». А об особенной благодати говорится, что она «оправдывает тех, которые повинуются предваряющей благодати и делает их предопределенными к славе и спасению». Отсюда – действие благодати всеобщей можно назвать одним словом: действием *предуготовляющим* ко спасению и она неотделима от естественных сил человека, или, точнее, от естественного нравственного закона человека, – она есть научение истине и добру, живущим в природе человека, хотя и не есть самая природа сия, не есть самые естественные силы человека; а действие благодати христианской можно назвать действием, *совершающим* наше спасение и это последнее действие, как *оправдывающее и предопределяющее* человека к славе и спасению, имеет в своем основании единственно заслуги Христа Спасителя. Так учит нас об этом и слово Божие.

Во-первых. относительно всеобщей, предваряющей благодати Священное Писание ясно свидетельствует, что, как физическая жизнь зависит от непрестанной деятельности всесодержащего и животворящего Духа Божия, Который Сам *дает всему жизнь и дыхание и все* (Деян. 17:25), так и нравственная и религиозная основывается на непрестанном воздействии на нас Бога. Бог Сам свидетельствует о Себе человеку чрез его (т.е. человека) природу, родственную природе Божественной; ибо мы Его род, говорит Апостол, имеем разум и свободу, как и Божество не есть что-либо, подобное бездушным предметам, *золоту, или серебру, или камню* (Деян. 17:29); *Он недалёк от каждого из нас*, и, как всякий другой внешний предмет, может быть *ощущаем* нами (Деян. 17:27), и затем понимаем, мыслим нами. *Что можно знать о Боге, явно и для язычников*, говорит Апостол: *потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы, так что они безответны* (Рим. 1:19–20). Посему не только иудеи, почитающие истинного Бога, но и язычники, почитающие богов ложных, чтут собственно истинного Бога, сами не зная того, не имея возможности по нравственной испорченности, переработать непосредственных ощущений Божества в правильные понятия о Нем. *Проходя и осматривая то, что вы чтите*, – говорил Св. Апостол Афинянам в Ареопаге, – *я нашел и жертвенник, на котором написано: неведомому Богу. Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам* (Деян. 17:23). По учению того же Апостола, не только иудеи, но и язычники *знают праведный суд Божий*, знают, что *делающие скверные дела достойны смерти* (Рим. 1:32). Поэтому-то и язычники нравственно безответны пред Богом, т.е. могут и должны придти к сознанию живущего в них, как и во всем человечестве, греха и потому не судить никого: *не извинителен ты, всякий человек, судящий другого* (Рим. 2:1), – но искать суда и оправдания у одного Бога.

Так, нет ни одного человека, которого бы, по слову Писания, Сам Бог не вел к исканию суда и оправданию у Него одного. Это-то ведение каждого человека к покаянию и исканию помощи

свыше и есть всеобщая благодать Божия. Или пренебрегаешь ты, спрашивает Св. Апостол Павел всякого человека, как иудея, так и Эллина, язычника, или пренебрегаешь ты богатство благости, кротости и долготерпения Божия, не разумея, что благость Божия ведет тебя к покаянию (Рим. 2:4)? И благость сия, очевидно, не есть самые силы человека, хотя она чрез эти именно силы ведет каждого к покаянию, не есть *lex naturae* (закон природы) полупелагиан (о чем будет еще речь впереди); но лишь направление сих сил к Богу, которому (направлению) человек может и не повиноваться, как действительно многие не повинуются.

Св. Апостол Павел спрашивает, видим мы, всякого человека, как иудея, так и Эллина, язычника, и благодать всеобщая ведет к покаянию и исканию помощи свыше каждого человека, т.е., опять, как иудея, так и язычника... Несмотря на то, что иудеи жили под Откровенным законом, а язычники не имели его, естественный нравственный закон, чрез который действует всеобщая благодать, призывающая каждого человека ко спасению, в сущности общий как у иудеев, так и у язычников. Чтобы яснее понять это, рассмотрим в отдельности нравственное значение закона Моисеева и естественного закона язычников при свете слова же Божия о сем.

Лучшее объяснение нравственного значения закона Моисеева представляет нам тот же Св. Апостол Павел в 7-й главе своего послания к Римлянам²⁷³. Св. Апостол Павел, будучи евреем от евреев, жил и без закона и под законом, и в этом последнем состоянии преуспевал в иудействе более многих сверстников в роде своем, не только был ревнителем отеческих преданий, но и непорочен по правде законной: *вы слышали*, – говорит он о себе, – *о моем прежнем образе жизни в иудействе, что я... преуспевал в иудействе более многих сверстников в роде моем, будучи... Еврей от Евреев, по учению фарисей, по ревности гонитель Церкви Божией, по правде законной непорочный* (Гал. 1:13–14; Фил. 3:5–6). К какому же нравственному настроению привело его это

ревностное, непорочное исполнение закона? Только к сознание собственной немощи и живущего в нем греха, каковое сознание должно было побуждать Савла лишь искать помощи свыше и спасения, но не давало этой помощи и спасения. *Я не иначе узнал грех, – пишет Св. Апостол, – как посредством закона. Ибо я не понимал бы и пожелания (греховного), если бы закон не говорил: не пожелай (Рим. 7:7).* Т.е. до закона в Савле жил грех, как влечение ко злу, но он не сознавал этого влечения и думал, что он живет так, как следует жить; когда же узнал предписания закона и начал исполнять их, то чем более исполнял, тем яснее становилось ему, что он делает то, к чему в нем нет собственного внутреннего расположения, что он исполняет закон только потому, что так повелел Бог, но что в душе он стремится совсем к иному. Благодаря именно точности, с какой внешне исполнялся закон, Савл увидел в себе грех, только грех и понял, что в нем живет не добро, а зло, и что сам он нравственно мертв, бессилен. *Я жил некогда без закона, продолжает Апостол: но когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер (Рим. 7:9).* Мало того, заповедь не только не освободила Савла от силы греха, не только показала, что он нравственно мертв и бессилен, но она-то и обольстила его и умертвила, сделала грех его, дотоле несознаваемый, сознательным и личным, крайне грешным, и убедила его, что он раб греха и продан греху. *Заповедь, данная для жизни, послужила мне к смерти. Потому что грех, взяв повод от заповеди (так как она-то и указала на запрещенный плод), обольстил меня и умертвил ею. Закон свят, и заповедь свята, и праведна, и добра. Но грех потому, что посредством доброго причиняет мне смерть (беря от закона лишь повод к своему содеянию), становится крайне грешен посредством заповеди. Ибо мы знаем, что закон духовен, а я плотян, продан греху (я и закон различествуем по своей природе: отсюда-то, как черное пятно тем заметнее и резче, чем больше света, так и грех тем смертоноснее и глубже, чем строже внешнее исполнение закона (Рим. 7:10–14)).* Таким образом, закон Моисеев, как нравственный закон, может и должен быть рассматриваем в смысле только откровенного истолкования и

выражения естественной нравственной потребности человека, истолкования того, что должен человек, сообразно со своей совестью, со своей природой мыслить, что чувствовать и чего хотеть. Но раскрывая иудеям их естественную нравственную потребность, закон Моисеев не мог дать в то же время силы к осуществлению этой потребности. Руководимые Моисеевым законом иудеи могли совершать известные внешние действия, согласные с требованиями духа любви и правды, но не могли получить самого этого духа вполне; ибо закон Моисеев не был орудием благодати собственно христианской, которая оправдывает и освящает человека и тем делает его способным к истинной добродетели. Все добрые дела иудеев вытекали главным образом из страха наказаний и угроз, но не были следствием нормального внутреннего настроения человека, от которого исключительно зависит достоинство добра. Закон Моисеев имеет значение лишь обличителя нравственного бессилия естественного человека; он показывал иудеям тот разлад, который существует в естественном человеке между внутренним настроением и внешним выполнением закона и тем самым вел их к сознанию необходимости небесной помощи, вел их ко Христу. *Закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою (Гал. 3:24), и верою же принять в сердце свое Духа Христова, вопиющего: Авва, Отче (Гал. 4:6)! – говорит Апостол.*

Таким же руководителем ко Христу служит, по учению Апостола, естественный нравственный закон для язычников; ибо и язычники, по учению Св. Апостола, хотя не имеют откровенного закона, могут по природе совершать дела закона; и у них есть прирожденное стремление к добру, которое вызывает работу мысли, следствием чего является тот или другой положительный внешний закон. *Когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон; они показывают, что дело закона у них написано в сердцах: о чем свидетельствует совесть их, и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую (Рим. 2:14–5).* Не самый свод законов, не самые правила, составляемый людьми, суть действие всеобщей

благодати, – изложение этих правил, или, как обыкновенно говорится, статей закона, может быть крайне ошибочно, так как оно составляет произведение ограниченного человеческого ума; но то внутреннее ощущение добра, то влечение к добру, которое составляет основу или побуждение для изложения этих правил в какой бы то ни было форме и которое не зависит от нашей личной воли, есть действие всеобщей благодати. И вот, смотря по тому, насколько язычники проявляют в себе усилие к исполнению закона сердца, они в день суда могут быть оправданы или осуждены Иисусом Христом. *Скорбь и теснота, говорит Апостол, всякой душе человека, делающего злое, во-первых иудея, потом и Эллина! Напротив, слава и честь и мир всякому, делающему доброе, во-первых Иудею, потом и Эллину! Потому что не слушатели закона (Иудеи и Эллины) праведны пред Богом, но исполнители закона (разумеется, как Моисеева, так и естественного) оправданы будут в день, когда, по благовествованию моему Бог будет судить тайные дела человеков чрез Иисуса Христа (Рим. 2:9–10, 13, 16).*

Итак, повторим, несмотря на то, что иудеи жили под откровенным законом, а язычники не имели его, естественный нравственный закон в сущности был общ как у иудеев, так и у язычников, а отсюда и предваряющая всеобщая благодать Божия, действующая чрез этот естественный нравственный закон человека в сущности одинаково ведет каждого из нас на путь спасения. Для нас, конечно, непонятен тот способ, какими Дух Божий соприкасается с духом человеческим, точно также как для нас непонятен способ, каким внешний мир соприкасается с душой человека, т.е. как в нашей душе возникают непосредственные ощущения впечатлений внешнего мира чрез внешние чувства; тем не менее как несомненно то, что внешний мир действует на человека и что жизнь человека без внешнего мира на земле не мыслима, так несомненно и действие Духа Божия на дух человеческий. Этому-то действию Духа Божия все человечество обязано сохранением и всеобщностью религии в роде человеческом, несмотря на все степени глубокого упадка

различных племен и народов в умственном и нравственном отношении; везде мы видим молитвы и жертвы, как выражения человеческого стремления к Божеству. Отсюда же, как показывают памятники истории человечества, у древних народов сохранялось, в частности, ожидание особенного небесного Посланника, который должен был обновить бедный род человеческий, каковое ожидание замечается, например, у Китайцев, Персов, Индийцев, Американцев, Египтян и Римлян²⁷⁴.

Но, во-вторых, как бы далеко ни подвинулось в естественном человеке сознание своей греховности, нравственность его не может сделаться истинно свободной от греха, доколе на него не воздействует благодать Христова. Предваряющая благодать Божия, как мы выше сказали, только *направляет* человека к добру и спасению или, точнее, она возбуждает его еще только *искать* добра и спасения; при действии её на нас мы, повинуюсь или не повинуюсь её зову к исполнению закона нашего сердца, можем развить в себе лишь такую или иную *восприимчивость* к благодати оправдания; но самое *оправдание*, самое *исправление* наших нравственных сил, их *обновление*, *возрождение* и прочее (в Священном Писании весьма много наименований для оправдывающей нас благодати) зависит единственно от крестных заслуг Спасителя нашего и потому есть дело одной христианской благодати. Естественный нравственный человек, имея бессознательное влечение к добру, еще не может ни мыслить о Боге правильно, ни иметь правильного к Нему отношения. Под влиянием эгоистических и чувственных наклонностей и тревог совести естественный человек бессознательное ощущение в себе Божества перерабатывает в такие представления и мысли, которые соответствуют именно его естественным наклонностям. И насколько его собственные плотские качества не соответствуют свойствам Духа Божия, Духа безусловной правды и любви, настолько же он неспособен понять ни того, чего Бог требует от него. Естественное нравственное добро и естественная религия, хотя в основе своей имеют действие Божие, действие, выражающееся в бессознательном,

невольном влечении к добру, в действительном обнаружении своем, когда человек, на основании этого невольного влечения к добру начинает составлять себе положительные правила, неизбежно испытывают влияние греховных наклонностей человека. Вот почему естественный нравственный закон и естественная религия, несмотря на божественную основу их, лежащую в природе человека, суть человеческие, а не божественные произведения. Это относительно язычников. Жившие под законом откровенным иудеи, хотя понятие о Боге имели истинное, но и они все нравственно были несвободны. Св. Апостол Павел почувствовал себя новым человеком только после того, как дух жизни во Христе освободил его от закона греха и смерти, когда, по вере его, дух Божий или сила возлюбившего его Христа произвела свое действие в нем. Теперь Дух Божий и его дух или добро в Боге и в его сердце сделались для него нераздельны и он мог воскликнуть: *кто отлучит нас от любви Божией: скорбь, или теснота, или гонения, или голод, или нагота, или опасность, или меч? как написано: за Тебя умерщвляют нас всякий день; считают нас за овец, обреченных на заклание. Но все сие преодолеваем силою Возлюбившего нас. Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем (Рим. 8:35–39).* А без Иисуса Христа, без влияния Его слова и жизни, никакой человек не имеет действительной возможности исправить свое нравственное состояние и совершенно истинно веровать в Бога, или, что то же, иметь совершенную религию.

Из мест Священного Писания, в которых говорится об условиях вступления в царство Божие со стороны человека, именно в которых показывается, что действительная способность ко вступлению в это царствие даруется только действием на человека евангельской благодати, достаточно указать на общепонятную притчу Спасителя о сеятеле. Уподобляя сердце человеческое земле, на которую падает семя и различие в качестве этой земли – нравственному различию

сердце человеческих в естественном состоянии, притча о сеятеле рассматривает землю не помимо семени, уже брошенного и эти нравственные качества – не помимо евангельского слова, уже сказанного, следовательно и совершившего свое действие в слушателях: сердца людей оказались доброй или недоброй почвой именно после того, как в них брошено было семя, когда, им возвещено было евангельское слово; только евангельское слово обнаружило их свойство; следовательно без него и сердце с доброй восприимчивостью не проявляет еще в себе этого добра в полноте и не может проявлять. Другими словами: без Христа нет истинного добра в сердце человека и поэтому без Него человек не может быть угоден Богу²⁷⁵.

Итак, между благодатью всеобщей и благодатью евангельской, призывающей к покаянию и вере в Иисуса Христа, есть различие: благодать всеобщая только предуготовляет людей ко спасению и предуготовляет всех, отчего она и называется всеобщей; а благодать христианская самым делом совершает спасение человека, но совершает спасение только тех, которые добровольно покоряются благодати всеобщей, т.е. которые успевают воспитать в себе восприимчивость к христианской благодати. Отсюда дело спасения человека есть вместе дело и благодати Божией и самого человека. Но об этом последнем предмете, о том, что спасение человека есть вместе дело и его самого, – мы поговорим особо, в следующем уроке.

Урок 43-й

Самодетельное участие человека в деле его спасения; покаяние и вера в Евангелие, как два необходимые требования со стороны самого человека в деле его спасения; примечания о местах Писания, в которых говорится, что покаяние и вера человека есть дар Божий; соглашение этих мест с учением о покаянии и вере, как несомненных актах воли самого человека; частнейшее указание действий благодати Христовой на душу человека; общий вывод из учения о благодати и свободной воле человека в деле его спасения, а именно, что благодать не стесняет, а напротив усвершенствует и возвращает человеку истинную свободу

Разъяснив себе с большей или меньшей обстоятельностью вопрос о назначении в деле нашего спасения Божественной благодати; показавши, что без благодати Божией естественный падший человек никаким образом не может достигнуть спасения и блаженства, мы теперь обратим наше внимание на другую сторону дела нашего спасения, на нас самих, и покажем – может ли, или не должен ли, не обязан ли принимать деятельное участие в совершении своего спасения и сам человек? И если обязан, если должен и может участвовать в совершении своего спасения и сам человек, то в чем именно должно состоять с его стороны это участие?

Покайтесь и веруйте во Евангелие, – вот что было обыкновенным воззванием Спасителя, Который в Своем явлении возвестил миру приближение Царства Божия, начало истинно доброй и блаженной жизни на земле (Мф. 4:17; Мк. 1:15). Итак, со стороны самого человека в деле его спасения требуется, по учению Господа, покаяние и вера.

Это покаяние и вера, по учению слова Божия, составляют несомненный акт воли самого человека и вполне вменяются сему последнему, но не зависят от одной воли Бога. Так еще по учению Ветхого Завета, человек должен был, и, следовательно, от него самого зависело, верить и каяться, коль скоро к нему было воззвание от Бога: *ныне, когда*

услышите глас Его, не ожесточите сердец ваших (Евр. 3:7–8; 4:7); склоните ухо свое, и приидите ко Мне, слушайте Мене, и жива будет душа ваша (Ис. 55:3). Бог, очевидно, не требовал бы покаяния и веры от человека, если бы человек сам не мог и не должен был веровать и каяться. Сам Спаситель также неоднократно высказывал учение, что покаяние и вера человека зависят от самого человека. *Вы не захотели,* говорил Он, например, чадам Иерусалима, *и потому оставляется вам дом ваш пуст (Мф. 23:37–38).* И вообще Христос Спаситель, обличая иудеев в том, что они не понимают речи Его, не могут слышать слов Его (Ин. 8:43), видя не видят и слыша не слышат и не разумеют (Мф. 13:13), выражает ту мысль, что неспособность иудеев к вере и покаянию есть свободно созданное ими в себе ожесточение сердца и ослепление ума, что эти ожесточения и ослепления ума суть крайняя степень бедствия, которым зло показывает само себя. *И сбывается над ними,* учит Он, *пророчество Исайи, которое говорит: Ибо огрубело сердце людей сих, и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули, да не увидят глазами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и да не обратятся, чтобы Я исцелил их (Мф. 13:14–15).* В виду именно плохого нравственного характера веры, Спаситель не совершает для иудеев чудес, не имеющих для них нравственной цели, а возбуждающих только удивление и любопытство, запрещает говорить о совершенных уже Им чудесах, не позволяет до времени разглашать об исповедании Его Сыном Божиим, не отвечает на вопросы иудеев или Пилата и прочее. Таким образом, Евангелием вполне охраняется самодеятельность человека в его вере и покаянии.

Но с другой стороны мы не можем не заметить, что, по свидетельству того же слова Божия, наше покаяние и вера как будто представляются иногда исключительно даром Божиим. Вот некоторые из этих последних свидетельств.

Безмерно, учит Св. Апостол Павел, величие могущества Его (Бога) в нас, верующих по действию державной силы Его, которою Он воздействовал во Христе, воскресив Его из мертвых (Еф. 1:19–20). Т.е. мы, по

учению Св. Апостола Павла, веруем не своими силами, но по действию державной силы Божией, той же всемогущей силы, которой Он воскресил Христа из мертвых. В другом месте тот же Апостол говорит: *благодатью вы спасены чрез веру, и сие не от вас, Божий дар* (Еф. 2:8). Мало сего, самые степени веры, по учению Апостола, суть также дар Бога, Который Сам каждому уделяет меру веры: *не думайте о себе более, нежели должно думать; но думайте скромно, по мере веры, какую каждому Бог уделил* (Рим. 12, 3). В смысле дара же Божия неоднократно говорится в Священном Писании и о покаянии. Выслушав рассказ Апостола Петра об обращении Корнилия сотника, верующие из иудеев славилы Бога, говоря: *видно и язычникам дал Бог покаяние в жизнь* (Деян. 11:18). В Синагогине, который упрекал Св. Апостолов за то, что они, вопреки его запрещению продолжали проповедовать о Распятом и Воскресшем, Апостолы между прочим сказали: *Его* (т.е. Иисуса) *возвысил Бог десницею Своею в Начальника и Спасителя, дабы дать Израилю покаяние и прощение грехов* (Деян. 5:31): как отпущение грехов невозможно человеку дать самому себе, так и покаяние, очевидно, есть дар Божий, не зависящий от самого человека.

Без всякого сомнения в слове Божиим, как источнике одной святой истины, какого-либо противоречия быть не может; а потому и приведенные сейчас места не должны выражать той мысли, что самый акт покаяния и веры человека есть дар Божий, но они говорят что-нибудь другое. Что же означают приведенные сейчас свидетельства Священного Писания о том, что покаяние и вера человека суть дар Божий? Если благодать производит не саму веру и покаяние, то что же она именно производит в человеке, хотящим покаяться и веровать? Что именно в покаянии и вере нашей составляет дар благодати, независимый от нашей самостоятельности и что составляет нашу личную деятельность, наше собственное дело?

Представители нашей православной богословской науки разъясняют этот вопрос следующим образом.

Дар благодати по отношению к покаянию и вере человека есть *призывание Богом* человека к вере во Христа и покаянию, *Его голос* или откровенное слово о спасении во Христе и те *страдательные, невольные, испытываемые душой изменения*, которые производит в ней это призывание и которые делают ее способной как истинно каяться и веровать, так упорствовать в нераскаянности и неверии; а дело человека есть – или воспользоваться этой способностью, которую, как мы видели выше, он потерял чрез свое грехопадение, или – отвергнуть её, не воспользоваться, т.е. от самого человека зависит – или принять зов и влечение его со стороны благодати к покаянию и вере во Христа, или не принять, – раскаяться действительно и уверовать, или окончательно оставаться в нераскаянности и неверии.

При частом рассмотрении того, какие именно изменения производит в душе человека благодать Христова, делающие его способным сознательно или последовать Христу, или оставаться во зле, наша богословская наука на основании свидетельств слова Божия находит следующие три вида действия Евангельской благодати на душу человека²⁷⁶.

1) Изображая учение и дела Спасителя, как они выражают собою добро, осуществленное Богочеловеком на земле, в противоположность злу, живущему в людях, Евангельское слово делает способным ум и сердце человека оценить добро как именно добро и зло как зло, в противоположность неясному или ошибочному пониманию и чувствованию того и другого слова о Христе. Такое изменение в уме и в нравственном чувстве человека, производимое в нем действием Евангельского слова, Священное Писание называет *отверзтием сердца и открытием глаз*. Когда Лидия, женщина из города Фиатир, слушала разговор Св. Апостола Павла с собравшимися в молитвенном доме этого города женщинами, Господь отверз сердце её внимать тому, что говорил Павел. *В день субботний, – повествуется в книге Деяний Апостольских, – мы вышли за город (Филиппы – в Македонии) к реке, где, по обыкновению, был молитвенный дом и севши разговаривали с собравшимися там*

женщинами. И некоторая женщина, из города Фиатира, именем Лидия, торговавшая багрянницею, чтущая Бога, слушала; и Господь отверз сердце её внимать тому, что говорил Павел (Деян. 16:13–14). Без сомнения, не чувствуя цены того, что говорится, человек не может иметь внимания к разговору, направлять и сосредоточивать свою мысль на его содержании; поэтому-то благодать Христова и производит в сердце человека эту оценку добра и зла. Далее, посылая Апостола Павла к язычникам, Бог говорил ему, что посылает его затем, чтобы он, – без сомнения чрез слово, единственный способ духовного сношения между собою людей, – открыл им глаза на то, что есть свет и что есть тьма, т.е. чтобы открыл им способность сознания, различения, ума и это затем, чтобы потом они сами могли обратиться от тьмы к свету. *Я посылаю тебя, – говорит Господь Св. Апостолу Павлу, – к язычникам, открыть глаза им, чтобы они обратились от тьмы к свету, и от власти сатаны к Богу, и верю в Меня получили прощение грехов и жребий с освященными (Деян. 26:17–18).* Это открытие глаз даруется человеку опять, потому, что человек, не способный в себе самом сознавать и различать то, что есть добро и что есть зло, не может понимать и того, какое добро заключается во Христе и какое зло живет в человеке, не может ни веровать, ни каяться.

2) Производя в слушателе способность живого и верного сознания добра в Боге и силы зла в человеке, Евангельское слово о Распятом и Воскресшем в то же самое время не только возвращает человеку помилование от Бога и предлагает как блаженство мирной совести, так и силу к добру (все слова и дела Спасителя суть не что иное, как явление милости Божией к грешному человеку), но и возбуждает самым делом стремление человека к тому, чтобы он воспользовался этою милостью, подавил в себе греховные наклонности, раскаялся и отдал себя на служение добру в общении со Христом, уверовал в Него. Святое Писание называет этот, не зависящий от человека, но действующий в нем благодатью, мотив *влечением* ко Христу: *никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня,*

– говорит Сам Спаситель (Ин. 6:44). Подобно тому, как наши инстинктивные влечения, влечения нашей природы, не зависят от нас, хотя мы свободно можем следовать или не следовать им; так точно и благодатное влечение ко Христу независимо от нас, хотя в нашей воле, состоит подчиниться или нет этому влечению.

3) Наконец, Святое Писание упоминает еще о некоторых, более общих состояниях, которые словом Божиим создаются в самом центре человеческой личности – в его сердце. Смотря по тому, на каком из вышеуказанных действий благодати остановлено внимание человека, – на том ли, которое открывает ему цену добра во Христе и силу зла в нем самом, или на том, которое делает для него возможным спасение в силу заслуг Христовых, – это общее состояние человека бывает или тягостное, удручающее, полное скорби и даже отчаяния, или радостное, полное благих чаяний, выражающееся энергией всех лучших стремлений человека. Первое из этих состояний Священное Писание называет *пронзением сердца*, прободением его насквозь. Так были пронзены сердца народа словом Апостола Петра, которым он, по сошествии Святого Духа, обличил иудеев в том, что, убивая Иисуса Назорея, они убили Господа: *Слышав сие*, говорится в книге Деяний Апостолов, *они умилились сердцем* (буквально: *были пронзены в сердце – χατενύησαν τῇ καρδίᾳ*), и сказали Петру и прочим Апостолам: *что нам делать, мужи братия* (Деян. 2:37)? Второе называется *горением сердца*. Так радостно горело сердце в двух учениках Спасителя, шедших в Еммаус, когда Он, по воскресении Своем, не узнанный ими, приблизился к ним, говорил им на дороге и изъяснял Писание: *и они сказали друг другу: не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге, и когда изъяснял нам Писание* (Лк. 24:32)? Вот эти-то внутренние изменения и состояния, производимые в человеке словом Божиим, и составляют те, не зависящие от него, действия, которые совершает в нем призывающая благодать: они так же независимы от его воли, как независимы от него всякие другие возбуждения и состояния, испытываемые им от впечатлений,

производимых на него внешней природой, событиями жизни, словами и делами других людей, рассказами об их подвигах, словом – всем, что извне действует на человека и на что он сам потом отзывается такой или другой, но уже собственной деятельностью; и как эта последняя деятельность от него зависит есть его самодеятельность и вполне вменяется ему, так точно от него самого зависит и ему лично должно вменяться внутреннее отношение ко Христу Спасителю в ответ на действия Евангельского слова.

Производимые в душе человека с большей или меньшей силой, внезапно или с постепенностью, часто или чрез длинные промежутки времени, в связи с горестными или радостными событиями в жизни или независимо от них, – эти действия благодати составляют каждый раз внутренний запрос для человека относительно христианского или антихристианского настроения его жизни, на который он должен дать такой или другой ответ – или покаянием и верою во Христа, или – нераскаянностью и неверием; или – возрастанием своей веры и блаженства доброй жизни во Христе, пока не достигнет состояния нравственной свободы, полной доброй деятельности, или – возрастанием неверия и бедствий греховного образа жизни, пока не дойдет до состояния ожесточения во зле и нераскаянности.

Таким образом, действительную внутреннюю возможность веры во Христа и покаяния – вот что по объяснению наших богословов производит в человеке падшем благодать, призывающая к вере и покаянию. С другой стороны, свободное движение воли ко Христу, при дарованной ей возможности этого движения, свободное усвоение заслуг Исккупителя посредством веры в Него и покаяния – вот что зависит от самого человека и вполне вменяется ему. А отсюда понятно, что благодать не только не стесняет свободы человека, но, напротив, только она и поставляет его в действительную возможность избирать не только зло, но и истинное добро, т.е. усовершенствует в человеке даже самую способность действовать независимо, возвышает его даже *разумную* свободу, о которой мы говорили в своем месте, и в силу которой

человек всегда сознает себя причиной своих действий; далее – только благодать поставляет человека в действительную возможность избирать добро не только по чувству стыда и страха за зло, но и по бескорыстному влечению к Богу, как высочайшему благу, которое само в себе имеет безусловное достоинство и дает способность сознавать и чувствовать это достоинство в средоточии жизни человека, в его сердце, т.е. она сообщает человеку и *нравственную свободу*. Отвращаясь от этого добра, человек свободно отвращается от источника истинной вечной жизни и приближается к вечной, им самим созданной для себя, нравственной смерти. Напротив, всякий верующий во Христа сам себе уготовляет вечную блаженную жизнь.

«К преуспеянию моему, – говорит Св. Григорий Богослов, – нужны две доли от великого Бога, именно первая и последняя, и одна доля от меня. Бог сотворил меня (и в начале до падения, и по падении чрез действия призывающей ко Христу благодати) восприимчивым к добру; Бог подает мне и силу (освящение, предполагающее оправдание); а в середине я, текущий на поприще. Я не очень легок на ногу, но не без надежды на награду напрягаю свои мышцы в беге; потому что Христос – мое дыхание, моя сила, мое чудное богатство²⁷⁷.

Урок 44-й

Разбор учения о благодати Божией и свободе человека у Пелагия и блаженного Августина; учение о благодати и свободе у Пелагия; учение о том же у блаженного Августина; взгляд на учение о благодати и свободе у полупелагиан; отношение православной Церкви ко всем сим учениям и основания, по которым не принято ею ни одно из этих учений

Сказавши о полной невозможности для человека достигнуть самому собою истинной и совершенной нравственности и вместе с тем истинной и совершенной веры в Бога и спасения, – хотя мы имеем свободу, и хотя вследствие этой свободы действительно требуется неперенная самодеятельность и с нашей стороны в деле спасения, – мы могли бы теперь перейти прямо к учению о Таинствах Церкви, в которых преподаются нам от Духа Святого все силы, необходимые для совершения дела нашего спасения и которые, т.е. Таинства, должны быть поэтому для нас самым вожделенным предметом нашего изучения. Но по известному давно сравнению, что свет приметнее и ярче бывает от тени, сделаем еще разбор учений о благодати и свободе человека и вообще о деле нашего спасения неправильных и ошибочных, чтобы таким образом еще более уяснить себе столь важный вопрос, каков вопрос об усвоении нами спасения²⁷⁸. Из учений неправильных мы разумеем с одной стороны учение о благодати и свободе у Пелагия с его последователями и Августина, также у полупелагиан, а с другой – учение об оправдании человека у католиков и протестантов. В настоящий раз мы ограничимся разбором учения о благодати и свободе у Пелагия и блаж. Августина, а равно у так называемых полупелагиан и посмотрим, может ли то или другое или третье учение мириться с Православием.

Учение Пелагия²⁷⁹ о благодати и свободе состояло в следующем. Во-первых, под благодатью Пелагий разумел не что иное, как естественную способность человека различать доброе и худое, вложенную Творцом в самую природу нашу,

вследствие которой (способности) человек вполне самостоятельно может или усвоить себе добро или же отдаваться на сторону зла. Бог дал человеку, говорит Пелагий, способность быть как праведным, так и злым. Эта способность и есть благодать, дар Божий. Правда, Пелагий, кроме естественных сил человека (*gratiae naturalis*), отличает еще *gratiam legis*, т.е. закон, данный чрез Моисея, затем – *gratiam Christi*, т.е. учение и пример Христа, и наконец – *gratiam Spiritus Sancti*, т.е. благодать Святого Духа; но все эти виды благодати суть у Пелагия только внешние указания для самостоятельной деятельности человека, благодати же, как особенной силы Божией, совершающей в человеке добрые желания и действия, он не допускал и не видел никакой нужды в ней. А не допускал и не видел никакой нужды в благодати Пелагий потому, что он, во-вторых, неправильно думал о свободе человека. Под свободой человека Пелагий разумел только свободу в первом из указанных нами в свое время смысле, т.е. как только *способность* действовать независимо, как сознание себя *причиной* действующей, но не как саму *независимость* действия и не как само *действие*. Другими словами: под свободой Пелагий разумел способность чисто формальную, т.е. бессодержательную, бескачественную и потому всегда одинаковую, никогда не изменяемую. Отсюда-то Пелагий и не мог видеть никакой нужды в благодати, как особой силе Божией. По его учению свобода человека нисколько не изменилась от грехопадения прародителей; дети, являясь в мир, находятся в том же самом состоянии, в каком находился Адам до падения; сколько бы человек ни грешил, он может, если захочет, делать добро. Если можно с чем сравнить свободу Пелагия, то всего лучше с упругой пружиной, которая и после напряжения её в сторону остается в своем прежнем положении, коль скоро это напряжение прекращается, хотя на сие следует сказать, что и пружина, как бы она ни была упруга, от частого насильственного напряжения её в одну сторону подается именно в эту сторону. Но Пелагий, а затем и его последователи не хотели этого понимать.

Против явно еретического учения Пелагия с особенной энергией восстал блаженный Августин, хотя и сам не избежал ошибки, т.е. впал в противоположную крайность. Блаженный Августин²⁸⁰, собственным опытом изведавший как бессилие человека в добрых делах вне Церкви Христовой, так и внутреннюю силу добра в возрожденном состоянии, защищал против Пелагия необходимость благодати и утверждал, что иное дело иметь возможность или способность быть праведным, иное – действительно желать и быть праведным; благодать, говорил он, надобно прославлять не за одну только возможность добра, – это не главное, а за самое желание и делание добра. Без благодати, по учению блаженного Августина, человек не может даже желать добра; ибо способность действительно желать и делать добро поработочена в человеке грехом, злыми влечениями, с которыми он рождается на свет; она утрачена вместе с падением человека, так что он уже не может сам ни желать праведных дел, ни исполнять их; и желает и исполняет эти дела в нем не он, не его свобода, а исключительно благодать. Таким образом Августин, сам, без сомнения, не замечая, слишком преувеличил действие благодати Божией в человеке и лишил последнего, можно сказать, самого имени свободы: по Августину, все в человеке делает благодать, а сам человек есть лишь послушное орудие благодати, – сам человек свободен только в области греха. Нельзя не видеть, что ошибка Августина произошла оттого, что он смотрел на свободу, как уже на нравственное добро, в полном смысле сего слова, как на такой нравственный характер человека, по которому последний далее не может не делать добра, говоря иначе: ошибка Августина произошла оттого, что он, упустив из виду свободу человека, как способность действовать независимо, все свое внимание сосредоточил на свободе, как уже на самой независимости действия, т.е., вопреки Пелагию, имевшему в виду только формальную свободу, Августин поставил на сцену одну свободу нравственную, или, что то же, качественную. И та и другая точка зрения на предмет неполны, а отсюда неправильные вышли и заключения у того и другого учителя, хотя заключения

Августина, как имевшие в своем основании глубокое смирение человека – грешника пред Богом, не могли, по крайней мере на первых порах, вести к худым результатам; между тем как учение Пелагия тогда же в конец подрывало самое дело искупления человеков²⁸¹.

Крайности как Пелагианского, так и Августиновского учения не могли быть не замечены людьми, следившими за тем и за другим учением и действительно, в среде христиан, еще при жизни Пелагия и блаженного Августина, образовалось учение, которое составляло как бы средину между учением Пелагия и учением блаженного Августина. Это учение известно под именем полупелагианизма²⁸².

Сущность полупелагианского учения состоит в следующем. Нет сомнения, что способность человека к добру ослаблена с его падением, но она не уничтожена в нем вовсе; падший человек нравственно только болен, но не мертв; он сам ощущает свою болезнь и желает её исцеления, хотя это сознание болезни и желание её исцеления не есть еще начало спасения, а лишь только искание спасения. Для самого спасения человека и для того, чтобы присущие его душе семена добродетели могли возрасти до совершенства, необходима Божественная помощь, Божественная благодать. Сам Бог хочет, чтобы все спаслись и всех призывает к спасению, частью чрез совесть, частью чрез Моисеев закон, частью чрез Евангельскую проповедь. Благодать Божия разнообразна и ни один человек не лишен совершенно её помощи. Бог есть Спаситель всех человеков не потому только, что всех предопределил к благодати, а потому, что действительно всем сообщает Свою благодать, преимущественно же Свою благодать Он сообщает только верующим в Иисуса Христа. Человеку, со своей стороны, остается не противиться благодати. Кто добровольно последует призыванию благодати и делает добрые дела, тот получает спасение.

Вот три главные точки зрения на вопрос об отношении благодати к свободной воле человека, появлявшиеся в богословствующих умах со времени Пелагия и Августина. По-видимому эти точки зрения исчерпывают собою

предмет вполне, так как мы здесь видим и две противоположности в учении и их примирение, т.е. видим, что ум человеческий сделал со своей стороны как бы все и потому кажется, что если не одно, так другое, если не другое, так третье, но которое-нибудь из них и именно из них должно быть признано категорически верным ответом на вопрос. Между тем Православная Церковь не согласилась и не могла согласиться ни с одним из представленных нами учений, т.е. ни с учением Пелагия, ни с учением Августина, ни, наконец, с учением полупелагиан. Учение Пелагия, как еретическое, осуждено на Карфагенском Поместном Соборе (418 г.), решение которого было подтверждено и третьим Вселенским Собором (431 г.). На том же Карфагенском Соборе отвергнуто, хотя косвенно, и учение Августина об отсутствии в человеке всякого свободного произволения и о безусловном действии на него благодати Божией. Отвержение сего учения видно из того, что Собор не осудил общего учения Пелагия о присутствии в человеке свободы. Учение полупелагиан отвергнуто было на двух Поместных Соборах: Оранском (529 г.) и Валенском (530 г.).

Рассмотрим основания, по которым Православная Церковь не согласилась и не могла согласиться ни с одним из означенных учений.

Во-первых, что касается учения Пелагия и Августина, то и то и другое учение уже сами себя опровергают своими крайностями. Так, прежде всего Православная Церковь не может согласиться ни с Пелагием, ни с Августином относительно их взгляда на свободу человека. По духу Православной церкви свобода, как мы видели, должна быть понимаема, как сила неизменная и вместе изменяемая, формальная и вместе качественная. Это есть стремление как к добру, так и ко злу, всегда присущее человеку и неизменно признаваемое человеком собственным своим стремлением (против Августина), хотя, с другой стороны, стремление, развивающееся и укрепляющееся непременно в одном каком-либо направлении с постепенным ослаблением движения свободы в противоположном направлении (против Пелагия). Не

смешивая же и не отождествляя одной стороны свободы с другой, Православное учение, очевидно, не может дать свободе ни того значения, какое дает ей Пелагий, т.е. значения самодостаточной и всегда полной неизменяемости силы, ни того, какое дает ей блаженный Августин, т.е. как силы для одного только зла: в человеке, в глубине его свободы и при злом направлении сей последней, не уничтожается возможность к изменению этого направления в добрую сторону, хотя, с другой стороны, не без помощи извне. Точно так же далее Православная Церковь не может согласиться ни с Пелагием, ни с Августином относительно учения того и другого о благодати. Пелагий и его последователи смотрели на благодать, как на средство для достижения спасения без особенной силы Святого Духа, которая бы усвоила это средство. Пелагий и пелагиане понимали благодать, как только совокупность мотивов к деятельности, как предписания, которые должны давать направление свободе. Закон Моисеев и Закон Христов Пелагий и пелагиане понимали, как просвещение ума и как нравственное развитие или лучше – руководство. Что касается, например, до благодати Крещения, то тут у Пелагиан нет понятия о благодати, как силе Святого Духа; одна у них сила – способность человеческая, а все остальное – содержание этой силы. Блаженный же Августин, наоборот, все приписывал благодати: у него естественная свобода человека всецело превратилась в рабство греху и поэтому он должен был на место человеческой свободы, как силы, поставить другую силу; эта сила и есть у него благодать, которая является, таким образом, другой личностью на месте человеческой личности, так что, хотя человек сознает желающим и действующим себя самого, на самом же деле, сознаваемые им и совершаемые в нем желания и действия суть действия одной благодати Божией. Но по духу Православной Церкви благодать не есть ни одна только совокупность *мотивов* к деятельности (против Пелагея), ни самая деятельность, *всецело поглощающая* деятельность человеческую (против Августина): благодать, по духу Православия, есть сила Божия, идущая навстречу человеческой свободе с дарами искупительных заслуг

Христовых; она не возбуждает только человека к доброй деятельности, но она сообщает ему самую силу этой деятельности, а именно, усвояя нам заслуги Спасителя Христа, благодать тем самым возвышает саму природу нашей деятельности; но, с другой стороны, благодать не заменяет несуществующей будто бы в человеке свободы действия, а она только помогает этой свободе, сбрасывает, так сказать, с неё те оковы, которые дотоле стесняли её, причем у свободы этой отнюдь не отнимается возможность наложить на себя оковы вновь или же не давать сбрасывать оков, уже лежащих в ней. Отсюда – отношение благодати к свободе человека есть отношение взаимодействия, но не отношение только показателя или учителя, как у пелагиан, без всякого при этом внимания к тому, производит или нет свое действие оказывающий и учащий, и не есть отношение принужденности, как у блаженного Августина, где, равно, не обращается никакого внимания на нравственную сторону дела. Вот потому-то всему Православная Церковь и не могла принять ни Пелагиева, ни Августинова учения относительно благодати и свободы человека.

Учение полупелагиан сдержаннее учения Пелагия и Августина и оно, неоспоримо, имеет весьма важное значение в решении вопроса об отношении благодати к свободной воле человека: оно, во-первых, признало в природе человека способность не ко злу только, но и к добру, а во-вторых, и в благодати Божией указало силу, влекущую всех ко спасению. Но полупелагиане не отделили благодати всеобщей, действующей чрез совесть, от самой этой совести, и благодать Христианскую, действующую чрез Евангелие и Таинства, поставили, можно сказать, в один уровень со всеми другими, исчисляемыми ими видами благодати, так что по учению полупелагиан выходит, что падший человек способен к покаянию, вере во Христа и добрым делам независимо от Евангельской проповеди и Таинств Церкви; а это значит, что полупелагиане признали естественного человека способным к такому добру, какого не признавал за ним и сам Пелагий. Посему-то и полупелагианское учение достойно заслужило Церковное осуждение, хотя и на Поместных только Соборах.

Со своей стороны Православная Вселенская Церковь не установила определенной внешней формулы касательно учения об отношении благодати к свободе человека подобно, например, Соборным вероопределениям о равночестности Трех Лиц Пресвятой Троицы, об образе соединения двух естеств в лице Иисуса Христа и прочее; все определения её о благодати и свободе человека, бывшие по поводу вышеприведенных ложных учений суть лишь отрицания этих учений, но не положительные тезисы²⁸³. Тем не менее внутренний дух Православного учения о благодати и свободе имеет свою определенную точку зрения на предмет, что свидетельствуется тем же фактом отвержения Церковью всех трех вышеприведенных учений. Это обстоятельство еще раз подтверждает высказанное нами в свое время положение²⁸⁴, что в догматах нашей веры должно различать две стороны – внешнюю и внутреннюю и первая из них, т.е. выражение содержащегося в догматах учения на человеческом языке, в той или другой внешней формуле, может подлежать условиям времени и не иметь пока определенной постановки, между тем как вторая сторона каждого христианского догмата, т.е. самое содержание их, не подлежит никакой временной усовершенваемости и, так сказать, постепенной её выработке, но остается одним и тем же неизменным учением Церкви во все времена, хотя бы до известного времени на языке человеческом и не было еще сделано определенного выражения, определенной внешней формулы относительно того или другого христианского догмата: – и при отсутствии внешней формулы учения каждое малейшее отклонение от истины тотчас же передается сознанию Церкви и отрицается ею безусловно.

Урок 45-й

Разбор учения католиков и протестантов об оправдании и освящении человека; отношение сего учения у тех и других к учению о благодати и свободе у Пелагия и блаженного Августина, а равно к учению полупелагиан; в чем состоит сущность католического и протестантского учения об оправдании и освящении человека, и какие главные недостатки того и другого учения; учение Православной Церкви об оправдании и освящении человека

Учение о благодати и свободе человека у Пелагия и блаженного Августина, а равно у полупелагиан, касается по преимуществу общего вопроса о том – как смотреть на дело спасения человека, – есть ли оно плод усилий самого человека, или тут действует одна благодать Божия, или же спасение наше есть вместе дело и самого человека и благодати Божией, и в этом последнем случае – что в нашем спасении принадлежит человеку и что благодати. Но ни в одном из означенных учений не говорится о самом образе, или лучше – о характере нашего спасения, о самом содержании его. Так, например, Пелагий, уча, что спасение человека есть дело наших собственных сил, не говорит при этом ясно о том, в чем именно заключается сущность сего спасения, т.е. когда, как и к чему оно приводит человека, или, короче, что вообще нужно разуместь под словом *спасение*? Точно так же и блаженный Августин, считая наше спасение делом одной благодати Божией, хотя и дает нам заключать из того, что все в человеке действует благодать, и что, поэтому, сам человек есть мертвое орудие благодати, но тем не менее понимание такое есть все-таки заключение, вывод, а не самое учение; лично и положительно Августин не выяснял, какие существенные черты должны быть приписываемы действию благодати на человека? Что такое её действия? Суть ли они только внешний, так сказать, юридический акт действия, в силу которого человек начинает себя чувствовать в совершенно новом положении, но без всякого внутреннего пересозидания его нравственной

природы, подобно, например, школьнику, которого учитель за незнание урока сначала приговорил к наказанию, но потом помиловал, хотя школьник остался с тем же незнанием урока, – или же действие спасающей благодати сообщают человеку перерождение самой нравственной его природы и т. д.? Наконец и в учении полупелагиан, по которому дело спасения человека признается общим действием как со стороны самого человека, так и со стороны благодати Божией, не указывается с определенностью, какой внутренний характер должно носить в себе то и другое действие, т.е. и действие благодати, и действие самого человека. Другими словами мысль нашу можно выразить так, что у Пелагия, Августина и полупелагиан вопрос об отношении благодати к свободе решался по преимуществу только в *принципе*, но не касался специально самого *содержания* дела или его *приложения*. Это содержание, или, как мы выше сказали, этот *характер* нашего спасения, который на языке догматическом называется *оправданием и освящением*, сделался предметом жарких богословских споров уже после Пелагия и Августина и по преимуществу со времени появления учения Лютера. Лютер, восставший против злоупотреблений католической церкви, с особенной энергией старался провести свой особый взгляд на оправдание и освящение человека вопреки учению о сем предмете католической церкви. Этот пункт составил для него исходную точку, как для восстания против католической церкви, так и для обоснования его собственного учения²⁸⁵. И вот отсюда перед нами открываются на Западе два совершенно противоположных лагеря, из которых в каждом вопрос об оправдании и освящении человека разрешается по своему. Обратим же внимание и на эти два вида учения о благодати и свободе, касающиеся самого характера нашего спасения, или иначе – содержания сего спасения, его существа и сопоставим и то и другое учение с православным пониманием дела оправдания и освящения человека.

Сущность католического учения об оправдании и освящении человека, в силу чего оно является именно учением католическим, заключается в том, что католическая церковь

приписывает слишком много значения делам человека, называя их прямо *заслугами* пред Богом. По учению католиков, хотя первое действие спасающей благодати есть чистый дар Божий, ничем со стороны человека не заслуженный и основывающийся исключительно на заслугах Иисуса Христа, но это именно только первое действие: с того момента, как силой благодати Божией ослабленная воля человека получает укрепление, вместе с Божественной благодатью обязан действовать и сам человек и если он, по мере укрепленных благодатно сил своих не отвергает благодати, а содействует ей, то делает уже заслугу пред Богом, которая награждается Богом тем, что Он в большей мере поддерживает человека Своею благодатью и сия-то, отчасти заслуженная, благодать и оправдывает человека. Таким образом оправдание человека, по учению католиков, хотя прежде всего основывается на заслугах Исккупителя и есть дело благодати спасающей, но тем не менее вполне и окончательно заслуживается и самим человеком. От самого человека, именно от его добрых дел, зависит, чтобы Бог даровал ему всю полноту благодати и славы и эти дела человека могут составить столь великую заслугу пред Богом, что церковь или вернее папа, может праведность одного из людей, как бы уже переполнившую меру добродетелей этого одного, переносить по своему усмотрению на другого, от чего, между прочим, явилось в Римской церкви учение о так называемых индульгенциях, которые, как мы сказали в примечании, послужили первым толчком для отпадения от неё целых масс верующих с Лютером во главе²⁸⁶.

Лютер не мог понять, и это совершенно естественно и справедливо, каким образом неспособность падшего человека к добру, что признается самой латинской церковью, которая ясно учит, что ослабленные грехом силы человека могут быть восстановлены и укрепляются единственно благодатью Божией, – каким образом эта неспособность к добру может превратиться чрез действие благодати в способность к таким добрым делам, которые заслуживают потом даже самую же благодать? Для ясности предмета и чтобы видеть полную естественность и справедливость Лютерова

возражения, возьмем пример. Представим, что у известного человека была отсечена рука, но Господь, по благодати Своей, сию отсеченную руку снова чудесным образом прирастил к телу пострадавшего. Спрашивается: неужели все действия такой исцеленной руки составляют какую-либо заслугу пред Лицом исцелившего её Бога? Напротив, не вполне ли естественно каждому исцеленному отчего бы то ни было питать в своей душе одно лишь чувство благодарности и чувство совершенного ничтожества своего пред Богом, а не величаться теми или другими действиями своими? Но, отвергнувши совершенно справедливо учение католической церкви о добрых делах человека, как о заслугах пред Богом, Лютер и сам не избежал заблуждения, не придавши *вовсе никакого* значения делам человека, а все дело оправдания нашего отнеся исключительно к благодати Божией. Очевидно, из такого понятия о действиях благодати Божией с необходимости вытекает учение о безусловном вечном предопределении Божиим одних ко спасению, других к гибели, и о механическом действии благодати, производящей в падшем человеке, как нравственно мертвом орудии, и веру, и покаяние, и оправдание. Сам Лютер сначала, без сомнения, не предвидел, а потом устранился принять эти, логически выходящие из его учения следствия об оправдании человека; но последователи Кальвина, современника Лютера и вместе с ним вооружавшегося против Римской церкви²⁸⁷, не устрашились во всей силе принять сказанные следствия и возвели в догмат учение о безусловном предопределении одних ко спасению, а других к гибели. Обнаружилась таким образом во всей своей наготе и лютеранская крайность по отношению к учению об оправдании человека.

Православная Церковь не держится ни католического, ни протестантского учения об оправдании, а вместе и об освящении человека. Она, во-первых, далека от мысли, чтобы дела человека признавать какими-либо заслугами пред Богом, вопреки учению о сем Римских католиков. Она избегает называть дела заслугами, а, как прекрасно передает мысль нашей Церкви преосвящ. Макарий, учит, что «Господь

Бог благоволил вменять нам наши добрые дела в заслугу²⁸⁸. Во-вторых, Православная Церковь не согласна и с учением Лютера об оправдании. Православные богословы всегда ценили и ценят тот действительно глубокий и верный взгляд Лютера на оправдание человека, по которому (взгляду) оправдание наше есть прежде всего смирение совести человека, прощение грехов его и притом прощение исключительно по милости Божией, в силу крестных заслуг Иисуса Христа, тогда как по учению католиков, первым действием оправдывающей благодати признается не отпущение грехов, а укрепление воли, которая сама уже заслуживает отчасти это отпущение. Но вместе с тем наши учителя никак не могут согласиться с ложным тезисом Лютера, в силу которого оправдание человека признается чисто внешним действием благодати, так что человек, по учению Лютера, не только безусловно предопределяется ко спасению, но и после предопределения или, что то же, и после своего оправдания остается тем же, каким он был прежде, т.е. нечистым, преступным²⁸⁹. Такое учение лютеран ясно противоречит высоким свойствам Божественного Существа. Бог, известно, истинен, праведен и свят: возможно ли, чтобы такое Существо признало праведным человека оскверненного и не очищенного от грехов? Какое может быть общение между светом и тьмой? Далее: Бог благ; по великой Своей благодати, Он избавляет человека от зла: но может ли всеблагий Бог, соответственно Своей благодати, избавлять человека от виновности только внешним образом, не освобождая его совершенно от господства зла чрез возрождение? Протестанты, очевидно, совершенно разделяют оправдание и освящение, представляя последнее чем-то придаточным и несущественным; все, что требуется от самого человека для его оправдания, заключается, по учению лютеран, в одной лишь вере в смысле упования на милосердие Божие, т.е. во внутренней сердечной уверенности в том, что Бог без содействия с нашей стороны спасает человека; больше этой уверенности, которая в символических книгах лютеран именуется «*fides specialis*» и «*fides instrumentalis*», от человека для его оправдания не требуется ничего. Но

православное учение, во-первых, не разделяет оправдания человека от его освящения, оно различает их, но в то же время признает их единство и связь; православное учение, признавая человека свободным, как в естественном его состоянии, так и в состоянии возрождения, по этому самому в освящении видит одну из существенных сторон оправдания: освящение и оправдание для него нераздельны, одно не может существовать без другого. «Елицы во Христа крестистесь, во Христа облекостесь» – вот учение Святой Православной нашей Церкви; т.е. по учению нашей Церкви, где оправдание там и освящение и только при этом условии оно (оправдание) может быть действительным (Рим. 6:3; Еф. 5:25 и след.). Отсюда, во-вторых, православное учение всегда отрицало и отрицает протестантское учение об одной оправдывающей вере без живого отношения её к деятельности человека. Православное учение никогда не уничтожало значения нравственности в человеке, оно не смотрит на последнего, как на какое-нибудь пассивное орудие чужой воли, чужого действия и если бы от самого человека ничего не зависело, то «за что же винить человеку себя, – скажем словами преосв. Филарета²⁹⁰, – когда все доброе не в его власти?». А между тем самообвинение всегда присуще нашему сознанию. «Не всяк глаголяй Ми, Господи, Господи, внидет в царствие небесное, но творяй волю Отца Моего, Иже есть на небесех», – говорит Сам Спаситель (Мф. 7:21): ясно, что от каждого из нас требуется вера не мертвая и слепая, но живая и деятельная²⁹¹.

Помимо всего сказанного, Православная Церковь не может согласиться особенно с учением Лютера об оправдании человека потому, что учете сие подрывает в конец значение святых её Таинств. Лютер, понявши односторонне оправдание человека, именно обосновавши его на одной инструментальной вере, должен был чрез то самое неполно и односторонне отнестись и к Таинствам, как средствам оправдания. И он, действительно, мало-помалу дошел до того убеждения, что Таинства Церкви суть лишь простые знаки евангельских обетований и внешние средства для поддержания веры, совершенно забыв слова Евангелия (например, Ин. 3:5;_

6:54 и другие), в силу которых каждое Таинство Церкви составляет неременное орудие или существенное средство для спасающей нас благодати: только чрез Таинство совершается внутреннее перерождение плотского человека, желающего себе спасения. Вместе с изменением понятия о сущности Таинств, Лютер, оставаясь последовательным себе, должен был изменить и изменил определение Спасителя и Его Церкви о числе Таинств, из семи оставивши только два, именно Крещение и Евхаристию. Впрочем вопрос о сущности Таинств, а равно об их числе, лучше всего выяснится в учении о самых сих Таинствах. Переходим к ним.

Примечания

¹ - «С тем условием и мы рождаемся, – говорит один из древних христианских писателей (Лактанций), – чтобы оказывать справедливое и должное повиновение порождающему нас Господу, Его одного знать, Ему следовать. Будучи связаны сим союзом благочестия, мы находимся в соединении с Богом, от чего получила название и самая религия». И действительно, слово религия (religio, от глагола religo–связывать, привязывать, соединять) весьма удачно выражает самую сущность того, чему служит названием. Смотри об этом во «Введ. в правосл. Богосл.» Преосвящ. Макария, стр. 37–38.

² - Plut. adv. Colot.

³ - Циммерман. См. его исследование: „Человек и его место в природе», т. II, стр. 290.

⁴ - Если у некоторых из дикарей, по наблюдениям некоторых путешественников, не обнаруживается никаких признаков религиозной жизни, то такое отсутствие религиозных проявлений, хотя бы оно действительно было (часто наблюдатели относятся к делу поверхностно или с предвзятым мнением), ещё не говорит против прирождённости человеку и всеобщности религиозного чувства. Недостаток религиозных проявлений у грубых дикарей может быть объяснён так же, как объясняется недостаток таких же проявлений у слабоумных и идиотов, т.-е., что у них человеческие свойства находятся в покоящемся состоянии. Религия есть явление, характеризующее жизнь духовную, и где духовные свойства человека не успели ещё развиться, как, напр., у детей, там религия не может иметь места. Что касается, с другой стороны, некоторых даже ученых, которые обнаруживают себя людьми мало или совсем нерелигиозными и которые даже пишут против религии, то и их явление не говорит против прирождённости и всеобщности религии. Напротив, сами их нападки на религию показывают, что религия составляет существенное проявление человеческой души, что из всех вопросов человеческого ума вопрос религиозный составляет предмет особенно затрагивающий

человека, что абсолютно отрешиться от него, вырвать его из области человеческого духа совсем невозможно.

⁵ - По своему существу, религия не есть проявление одной какой-нибудь духовной силы, одного ума, напр., или одного сердца и одной воли; – но есть начало, проникающее все стороны духовной жизни человека, присущее всем силам души, уму, сердцу и воле; с другой стороны, религия не есть нечто отдельное от наших душевных сил, ума, сердца и воли, а есть направление тех же самых сил, только в их отношении к существу бесконечному, есть обращение ума, сердца и воли к Богу.

⁶ - См. Гизо, «Размышление о сущности христианской веры», I, стр. 4.

⁷ - Болезненные обнаружения религии можно разделить на три вида. Это – а) горячее и таинственное отношение к религии (мистицизм); б) отношение к истинам религиозным холодное, доходящее до равнодушия (индифферентизм), и – в) отрицательное отношение к религии (атеизм). Как ни разнообразны по своему характеру эти религиозные проявления, но они имеют один общий источник, именно проистекают из негармонического развития духовных сил человека. Это ясно видно из психологического анализа, из опытного наблюдения над этими направлениями. Так, в мистицизме, как уже сказано нами, высказывается преобладающее внешние чувства и фантазии над здравым рассудком, у мистиков меньше всего обнаруживается способность мышления и строгого обсуждения вещей. Отсюда они собственные свои душевные движения принимают за откровение свыше. В крайнем состоянии мистик теряет сознание собственного „я», именно считает себя за воплощение Божества; в их фанатизме высказывается сильное увлечение какою-либо религиозною идеею или истиною, отсюда – нетерпимость других религиозных убеждений. Противоположную крайность представляет индифферентизм, который развивается особенно в натурах апатичных. Атеизм развивается у тех людей, у которых извращаются все истинно человеческие свойства, когда на место высшей стороны человеческой

природы – духа, ставится чисто животная жизнь. Рече, – говорит Псалмопевец, – безумец в сердце своем: несть Бог (Пс. 13:1); т.е., отрицание Бога может быть только у человека беспринципного, безумного или нечестивого (на языке св. Писания слово „безумец» означает и нечестивого, напр. Пс. 37:6; 68:6), не управляемого никакими высшими идеями и развращённого в самой основе нравственной жизни, в своём сердце. Растлеша и омерзишася в начинанияхъ, – поясняет далее Псалмопевец причину безбожия: т.-е. развратились и сделались смрадными, отвратительными по своим желаниям, стремлениям и делам. «Это люди», – скажем словами Куно-Фишера (см. „Христ. Апологетика», Н. П. Рождественского, т. I, стр. 247), – „добровольно снявшие с себя царственную корону и объявившие себя недостойными царственного назначения в природе, поникшие долу вместе с четвероногими – вместо своего назначения смотреть вверх». Впрочем, нужно заметить, что явление атеизма, или безбожия, в собственном смысле этого слова, есть явление редкое и исключительное. Часто название атеиста прилагают к философам – материалистам и пантеистам; но материализм и пантеизм не есть в собственном смысле атеизм: атеизм, в собственном смысле этого слова, есть всецелое отрицание Бога; тогда как материализм и пантеизм суть только отрицание личного Бога, вне материи. Как бы то ни было, но суть дела в том, что для правильного развития религиозного чувства необходимо гармоническое развитие всех сил человеческого духа, что для того, чтобы человек был истинно религиозен, нужно заботиться одинаково воспитывать как его ум, так и сердце, так и волю. По-видимому, возражением на это служит наш простой народ, из которого многие, как показывает опыт, бывают весьма религиозны и не изучая умом истин веры, а веруя лишь в простоте сердца; но относительно простого народа следует заметить то, что их ум, чуждый научных знаний, изъят по тому самому из опасности впасть в односторонность, которая собственно и служит вредом в деле религии, а с другой стороны, религию простого народа во всяком случае нельзя назвать строго сознательною; не даром он называет себя „темным народом».

⁸ - Для интересующихся содержанием и образом изложения древних христианских Символов, и для примерного сопоставления их с Символом, нами изучаемым, вот текст первых двух Символов и главные выдержки из сравнительно пространного Символа, приписываемого св. Афанасию Александрийскому: Символ Апостольский: I. Верую в Бога Отца Всемогущаго. II. Творца неба и земли. III. Верую и во Иисуса Христа, Сына Его едиnorodного, Господа нашего. IV. Иже зачат быст от Духа Святаго, рожден от Маріи Девы. V. Пострада при Понтии Пилате, распятъ, умре и погребен. VI. Сниде во адъ, в третий день воскресе из мертвыхъ. VII . Взыде на небеса, сedit одесную Бога Отца Всемогущаго. VIII . Оттоле приидет судити живых и мертвыхъ. IX . Верую и в Духа Святаго, Святую Церковь Соборную. X. Общение Святыхъ, отпущение греховъ. XI . Воскресение плоти. XII . Жизнь вечную. Аминь. Символ св. Григория, епископа Неокесарийского, чудотворца: Един Бог Отец Слова живаго, Премудрости и силы самосушей, и образа Вечнаго; совершенный Родитель совершенного, Отец Сына Единороднаго. Един Господь, единый от единаго, Бог от Бога, образ и выражение Божества, Слово действительное, мудрость, содержащая составъ всего, и сила, зиждущая все творение: истинный Сын истиннаго Отца, невидимый невидимаго, нетленный нетленнаго, Бессмертный Безсмертнаго, Вечный Вечнаго. И един Дух Святыи от Бога исходящий, посредством Сына явившийся, то-есть, людямъ; жизнь, в которой причина живущихъ; Святыи источникъ; Святыня, подающая освящение. Им является Бог Отецъ, Который над всем и во всемъ, и Бог Сынъ, Который чрез все. Троица совершенная, славою и вечностью и Царством нераздельная и неразлучная. Почему нет в Троиц ни сотвореннаго, ни служебнаго ни привходящаго, чего бы прежде не было, и что вошло бы послъ. Ни Отец никогда не был без Сына, ни Сын без Духа; но Троица непреложна, неизменна и всегда одна и таже. Символ, приписываемый св. Афанасию, патриарху Александрийскому: Вселенская вера состоитъ в томъ, чтобы нам чествоват единаго Бога в Троице, и Троицу в единицъ, не сливая Ипостасей и не разделяя сущности. Ибо иная Ипостас Отца, иная Ипостас Сына, и иная

Духа Святаго. Но и Отца и Сына и Святаго Духа Божество едино, слава равна, и величие совъчно. Каков Отецъ, таков и Сынъ, таков и Дух Свягый... Так Отец – Богъ, Сын Богъ, Дух Святой – Богъ; впрочем не три Бога, но Бог единъ... Отец ни от кого не сотворенъ, не созданъ, не рожденъ. Сын от Единого Отца не сотворенъ, не созданъ, не рожденъ. Дух Святой от Отца не сотворенъ, не созданъ, не рожденъ, но исходящъ... И в сей Троице нет первого или последнего, нет большего или меньшего, по три Ипостаси одна другой всецело совечны и равны... Для вечного спасения необходимо твердо верить и вочеловечению Господа нашего Иисуса Христа ... Господь наш Иисус Христосъ, Сын Божий, есть Бог и человек... Равен Отцу по Божеству, менее Отца по человечеству. Но хотя Он Бог человекъ, впрочем не два Христа, но Христос единъ... Ибо как разумная душа и плоть – один человекъ, так Бог и человек – один Христосъ, пострадавший ради нашею спасения, снисшедший во адъ, в третий день воскресший из мертвыхъ, возшедший на небеса и возсидящий одесную Бога и Отца Вседержителя; откуда придет судить живых и мертвыхъ. В пришествие Его все люди воскреснут с тлами своими, дать отчет в дѣлах своихъ. И делавшие доброе пойдутъ в жизнь вѣчную, а поступавшие худо – в огонь вѣчный.

⁹ - Символическою книгою какой-либо церкви называется такая книга, которая издана от лица Собора Церкви, каков у нас есть Св. Синод; все же вероучительные книги, издаваемые частными лицами, хотя бы они были вполне православными, не имеют права на название символических.

¹⁰ - Для того, чтобы видеть, что из всех христианских исповеданий истинное и апостольское вероисповедание есть именно вероисповедание православное, достаточно обратить внимание на то, что в православии после отделения от него церкви западной не сделано никаких прибавлений и убавлений в догматах, а все содержится так, как было во время апостолов и до разделения церквей; тогда как у католиков, со времени их отделения от единства церкви, чуть не с каждым веком, если не годом, является новый и новый догмат (даже в наши дни измышлен, напр., новый догмат о непогрешимости папы), а у

протестантов, наоборот, не осталось почти никакого догмата, поскольку у них каждый позволяет себе думать о вере как ему угодно.

¹¹ - Не только Бога и Божие мы не можем уразуметь сами собою; даже земных вещей мы не знаем совершенно и должны учиться им друг от друга: человек, как говорит Писание, едва понимает яже на земли, и яже в руках с трудом обретается, а яже на небеси, кто изследи! Всему предшествует наставление, – это удел человека,

¹² - Словозначений по употреблению, а не по словопроизводству, не по буквальному их смыслу, у нас не мало. Так, напр., возьмём из области же школьных предметов название „География». География (от γῆ = земли и γραφία = пишу) собственно означает «описание земли», а между тем в этой науке говорится и о небе, и о вероисповедании людей, об образа правления в государствах и проч. Или: «церковь», изменённое греческое χυρίαχόν (χ – ц, ν – е, ια – ь, ν – в), χυρίου οἶκος, собственно значат «дом Божий», «храм Господень», а у нас под церковью разумеется и «общество верующих». Так и греческие слова κλητήριος – с самых времён Апостольских усвоятся наставлению или учению о Православной вере христианской. Из процитированных в Катехизисе мест первое (Лук. 1:4) читается так: чтобы ты (Феофил) узнал (чрез списанное тебе теперь по порядку) твердое основание того учения, в котором был наставлен (изустно, хатпутдцс); второе (Деян. 18:25) читается так: он (Аполлос) был наставлен в начатках (ἡ ἡατιϋτιπῖνοι;) пути Господня.

¹³ - Крупный курсив, равно как и крупный шрифт не курсивный, означают то, что печатаемые ими строки и слова суть слова строки объясняемого катехизиса.

¹⁴ - Надобно заметить, что слово «вера» должно понимать в двух значениях: во-первых, под именем веры разумеется всякое вообще принятие чего-нибудь за истину, без собственного удостоверения в сем, по доверию только к тому, кто сообщает нам что-нибудь, и во-вторых, разумеется исключительно совокупность истин, составляющих предмет нашего спасения. В последнем случае слово вера часто

употребляется в том же смысле, как и слово религия, напр., когда спрашивают: какой вы веры (христианской ли, магометанской или другой какой-либо?), иначе сказать: какой вы религии? Но во всяком случае и предметы религии, как и предметы всякой веры, познаются нами не непосредственно, а через постороннее свидетельство, именно, – как увидим в следующем уроке, – по откровению, данному нам самим Богом.

¹⁵ - Замечательно выражение Катехизиса – «учение благочестия»: это показывает, что истины нашей веры касаются не одного ума, а всей души человека.

¹⁶ - Объяснение сего выражения см. в том же уроке, стр. 19–20.

¹⁷ - Заимствуем оба доказательства из «Введения в православное Богословие» покойного митрополита Московского Макария. См. изд. I, стр. 71–98.

¹⁸ - Любопытный может с пользою прочесть о религии и нравственности языческих народов в обширном сочинении (два тома) Архимандрита Хрисанфа (впоследствии бывшего Епископа Астраханского): «Религии древнего мира в их отношении к христианству». Спб. 1873 и 1875 г.

¹⁹ - Под именем новоиудейской религии разумеется не та религия, которая дана израильтянам чрез Моисея и Пророков и которую исповедовали они до пришествия Мессии, – эта религия есть истинно богооткровенная и составляет одно с христианскою; но та, которую измыслили они сами, уклонившись от истинного духа Моисея и Пророков, и содержат ныне, уже по пришествии обетованного Мессии, ими не признанного.

²⁰ - Каббала, по понятию иудеев, есть кодекс философско – мистических преданий, служащих дополнением и объяснением Закону, а Талмуд – кодекс преданий, по преимуществу исторических, обрядовых и гражданских, служащих таким же дополнением и пояснением. Надобно заметить, что так называемые караиты и библисты (сектанты иудейские) означенных книг не признают, а строго держатся одного писания

ветхозаветного и только ложно объясняют места, относящиеся к Мессии.

²¹ - Из перечисленных сказаний приведем для примера сказание о воскресении мертвых. Воскресение мертвых, по учению иерусалимского Талмуда, может иметь место только в Палестине: поэтому Господь открывает подле могил евреев, умерших в Палестине, длинные пещеры, чрез которые трупы их и катятся, как бочки, в святую землю, чтобы воспринять здесь душу. Что может быть нелепее такого сказания!

²² - Подробнее см. «Еврейские религиозные секты в России», Григорьев

²³ - Алкоран – «книга чтения», данная, по верованию магометан, от самого Бога; составлен собственно преемником Магомета Абубекером из отрывков, оставшихся от лжепророка, и состоит из 114 сюр или глав, из которых каждая имеет особое написание.

²⁴ - Магомет родился около 570 года в Аравийском городе Мекке. Он происходил из племени Кореиш, из фамилии Гашем. В ранней молодости со своим дядей, а потом по делам одной богатой вдовы, Кадиджи, на которой он впоследствии женился, он совершил много торговых путешествий. На 40 году жизни, отказавшись от торговли, он предался спокойной созерцательной жизни. Столкновения во время торговых путешествий, с евреями, христианами и христианскими сектаторами не могли не пробудить в пылкой душе Магомета религиозных дум, тем более, что в фамилии Гашемитов бродили мысли о реформе отечественного язычества. И вот из всех религиозных учений – христианского, иудейского и языческого – Магомет сделал нравящиеся ему заимствования, рассчитывая между прочим чрез кажущееся объединение религий на лучший успех в деле слияния разноверцев, сосредоточивавшихся в то время в Аравии, сгруппировал заимствованное соответственно своим тенденциозным взглядам на веру, многое прибавил от себя, и явилась таким образом новая религия – ислаимзм («путь спасения»), или мусульманство («правоверие»), которая чаще называется магометанством, по имени её основателя.

²⁵ - Если жертвы евреев имели свою силу и значение, то это потому, что жертвы сии были прообразами всемирной Жертвы, принесенной на Голгофе (Евр. 10).

²⁶ - Здесь слово „право» (правильно, истинно) может иметь отношение к первому пункту сейчас разобранным нами второго положения («что никакая мудрость человеческая не может известить людей из их жалкого, в религиозном отношении, состояния, без сверхъестественного содействия Божия»), слово: «спасительно» – ко второму пункту, а слова: „достойно чтить Его» – к третьему, который выясняет несоответствие между теорией и практикой у естественного человека.

²⁷ - Когда Господь изрек в слух всего народа израильского десять заповедей, то, как говорится в описании сего законодательства, все люди, убоявшись, стаи издалече, и рекоша к Моисею: глаголи ты с нами, и да не глаголет к нам Бог, да не когда умрем (Исх. 20:18–19). Таким образом, сам народ сознавал свою неспособность принимать непосредственно откровение от Святейшего Бога.

²⁸ - Адам принял от Бога и сообщил людям первую весть о Христе Спасителе, именно, что семя жены сотрет главу змия (Быт. 3:15). Он же, конечно, сообщил людям о сотворении мира и человека, о первоначальной жизни в раю, об установлении праздника субботы и таинства брака, о грехопадении и изгнании из рая, о жертвоприношениях. Ной проповедовал о всемирном потопе, а благословляя детей своих, Симеона, Хама и Иафета, он предсказал, что в потомстве Симеона будет истинная церковь Божия, и что от этого потомства произойдет Спаситель мира (Быт. 6; 9:26–27). Аврааму Бог неоднократно открывал, что о семени его благословятся все народы земные (Быт. 12:3; 17:7; 22:18). Через Моисея Бог дал людям письменный закон, установил общественное Богослужение с его обрядами и жертвами, прообразовавшими Христа Спасителя. Через него же было предсказано, что Бог воздвигнет некогда Пророка, подобного ему, т.-е. Иисуса Христа (Втор. 18:15). Остальные пророки ветхого завета также предсказывали о грядущем Мессии, и вообще передавали людям волю Божию. О

замечательнейших из их пророчеств у нас в свое время будет речь.

²⁹ - См. Христ. Чт. 1874 г. май, стр. 59–64.

³⁰ - Cicer. De natura deorum. 1, 25.

³¹ - См. Введ. в Правосл. Богосл. Преосвящ. Макария, стр. 29–31.

³² - Epist. ad Consent. 120. § 3.

³³ - In Hebr. hom. 12. § 2.

³⁴ - Мы пока не сказали ничего о том, как именно нам должно помышлять, или, что то же, рассуждать о Боге и вообще о предметах нашей веры; но вопрос этот лучше всего выяснится при объяснении сей самой веры, т.е. при изложении отдельных догматов её, а именно: тогда будет видно, что все наши рассуждения о предметах веры должны иметь в основе ту же веру и не идти дальше того, что она говорить нам.

³⁵ - О полной законченности Божественного откровения в лице Иисуса Христа, пока люди будут существовать в этом мире, до наступления нового неба и новой земли, – у нас будет подробная речь в свое время.

³⁶ - Против, ерес., кн. III, гл. 4.

³⁷ - Второй патриарх, Сиф, родился от Адама, когда сему последнему было 230 лет (Быт. 5:3.); третий патриарх, Енос, родился от Сифа, когда ему (Сифу) было 205 лет (Быт. 5:6); четвертый патриарх, Каинан, родился от Еноса на 100 году жизни своего отца (Быт. 5:9); Малелеил родился от Каинана, когда Каинану было 170 лет (Быт. 5:12) $230 + 205 + 190 + 170 = 795$.

³⁸ - Итог сей, как и первый (795), и как все последующие, получаются при вычислении, производимом по образцу, указанному в предыдущем примечании.

³⁹ - Первое, по времени, евангелие от Матфея написано не прежде 40-х годов по Р. Х., именно, спустя 8 лет по вознесении Иисуса Христа (см. «Начертание Церк. Библ. Истории», стр. 537, изд. 6); письменность Ап. Павла начата также со времени второго великого Апостольского его путешествия, которое падает на 51 или 52 год по Р. Х.; два послания к

Фессалоникийцам – первые написаны им в Коринфе (там же, стр. 548–549).

⁴⁰ - «Многие варварские народы, – писал еще св. Иринеи (отец II века), – уверовав во Христа, имеют спасение, написанное на сердцах их Духом, без бумаги и чернил, и тщательно блюдут древнее предание. Таковые люди, уверовавшие без Писания, хотя по нашему наречию слывут варварами, но что касается до образа мыслей, нравов и жизни, – то они по вере весьма мудры и угождают Богу, проводя жизнь во всякой правд, чистоте и премудрости. Если бы кто стал проповедовать им лжеучение еретическое, то они тотчас же затворили бы свой слух; и далеко бежали бы, не желая даже слышать богохульной беседы» (Прот. ерес. кн. III. гл. 4).

⁴¹ - Достопримечательные слова на приведенное место Апостола у преосвященного Филарета, Митрополита Московского, в одной из его проповедей. «Вот вместе, говорит он, – и учение для разумения, и учение для исполнения, и заповедь о преданиях, и введение в познание преданий... Апостол нераздельно и равно заповедует держаться и Священного Писания, и священных преданий. Предания и Богодухновенное писание стоят у него рядом; он требует от нас не меньшего внимания и ревности к преданиям, как и к Богодухновенному писанию. Нужно ли более сего для удостоверения о важности преданий и для побуждения к верному соблюдению оных?» За сим великий проповедник указывает, между прочим, на то, что под именем Апостольского предания могут люди злонамеренные или невежды выдавать предания ложные, могущие послужить только к осуждению, а не ко спасению, подобно тому, как подверглись сему осуждению иудейские книжники и фарисеи, державшиеся преданий человеческих (Мр. 7:8). Указавши на это, преосвященнейший продолжает: «Спросят, может быть: как же предохранить себя от осуждения? Как испытать предания и отличить несомнительное? Надежнейшее для сего и удобнейшее к употреблению правило извлекаю из приведенного теперь изречения Господня (Мр. 7:8). Испытывай предание посредством слова Божия и посредством заповедей Божиих.

Если предание противоречит слову Божию, если оно ведет тебя к нарушение заповеди Божией: то знай, что это человеческое, не истинное предание, что такое предание соблюдал бы ты всуе, между тем как нарушение заповеди Божией осудило бы тебя». Другое правило для испытания преданий преосвященный извлекает из изречения св. ап. Павла о Церкви, которую апостол именуется столпом и утверждением истины (1Тим. 3:15). «Если, – заключает отсюда преосвященный, – Церковь есть столп и утверждение истины, то ею можно поверять требующую дознания истину, и особенно истину преданий, которых Церковь есть верное хранилище. Приемля предание от единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви, стойте в нем, не колеблясь напрасными сомнениями, держите оное, с упованием благоугодить Богу. Да держим, поучает апостол, исповедание упования неуклонно, – не оставляя своего собрания (Евр. 10:23–25), т.е. собрания Вселенной Православной Церкви, яко же есть у некоторых обычай». При этом преосвященный прекрасно пользуется последними словами апостола: не оставляя своего собрания, яко же есть у некоторых обычай. «Примечайте, – говорит, – братья, что еще в апостольские времена были некие, имевшие обычай оставлять собрание вселенской Церкви: не дивитесь, если и ныне встречаете неких, имеющих сей несчастный обычай. А если такие люди станут предлагать вам свое предание: то можете знать предварительно, что люди, оставившие Церковь, столп и утверждение истины, конечно предложат вам предание или ложное, или поврежденное, или по крайней мере, краденое и неблагословенное; и, конечно, ложное не спасет; поврежденное не исцелит, краденое не обогатит, неблагословенное не принесет благословения». См. слова и речи Филарета, Митрополита Московского, ч. II, стр. 399–404.

⁴² - Рассмотрение Евангелия показывает нам, что Евангелисты, взятые отдельно, иногда не упоминают о самых выдающихся фактах из жизни и учения Иисуса Христа. Так, например, о благовещении Архангелом Пресвятой Деве Марии о рождении от Нея Спасителя говорится только у евангелиста Луки, о поклонении Христу пастырей вифлеемских – только у

него же, о поклонении волхвов – только у евангелиста Матвея; притчи Спасителя: о блудном сыне, о богатом и Лазаре – излагаются только у евангелиста Луки и т. д. Не говорим уже о Евангелии от Иоанна, которое, можно сказать, от начала и до конца содержит свое, в нем только излагающееся, учение Спасителя. Ясно, что св. евангелисты и апостолы не имели в виду передать письменно обо всем, что сотворил Иисус и что необходимо для нашей веры и деятельности.

⁴³ - См. в книге правил... Васил. В. к Амфил. о Св. Духе.

⁴⁴ - В толковании на 2 Фессалоникийцам.

⁴⁵ - Какое предание должно считать согласным с Писанием и какое нет, и как отыскивать это согласие или несогласие, – см. в приведенном выше отрывке (в примеч.) из проповеди Преосвященного. Филарета Митрополита Московского.

⁴⁶ - «И суемудрия еретиков, – замечается в Послании Восточных Патриархов, – принимает Божественное Писание, только превратно изъясняет оное, пользуясь иносказательными и подобнозначущими выражениями и ухищрениями мудрости человеческой, сливая то, чего нельзя сливать, и играя младенчески такими предметами, кои не подлежат шуткам. Если бы всякий ежедневно стал объяснять Писание по своему, то Кафолическая церковь не пребыла бы, по благодати Христовой, до ныне такую Церковью, которая, будучи единомысленна в вере, верует всегда одинаково и непоколебимо: но разделилась бы на бесчисленные части, подверглась бы ересям, а вместе с тем, перестала бы быть Церковью святою, столпом и утверждением истины, но сделалась бы церковью лукавствующих, т.е. церковью еретиков» (чл. 2), – как и действительно из этого именно начала, начала собственного мудрования, родились, главным образом, все ереси, древние и новые.

⁴⁷ - Катехизис, определяя содержание Божественного Завета, не упоминает при сем об обязательствах со стороны людей, без сомнения, потому, что обязательства эти разумеются сами собою, а главным образом, думаем, потому, или для того, чтобы показать, что основа и источник крепости

союза в Божием Завете есть исключительно благодать Божия. Это не союз двух равноправных личностей, каковы союзы человека с человеком, где каждая сторона, подписывая условия союза, измеряет содержание количеством собственных сил и средств, потребных для выполнения условия: в Завете Божием самые эти силы и средства, необходимые со стороны человека для вступления в Завет, подаются от Бога же, хотя и без нарушения человеческой свободы, что и выражается в ответе Катехизиса словами: «и приготовил их к принятию Его».

⁴⁸ - См. о причине нескорого пришествия в мир Христа Спасителя далее в ч. I, урок 23.

⁴⁹ - Откровения – это, можно сказать, постепенные наставления, вразумления, вообще постепенное воспитание людей к принятию Исккупителя, сообщавшееся не только через слово, напр., еврейскому народу, но и через разнообразные судьбы людей, каково, например, было воспитание народов языческих. Пророчества – это предсказания о Спасителе. Прообразы – это те же предсказания, только не словом, не речью, а делом или действием, выражавшимся в известном образе, самом по себе не имевшем никакого религиозного значения, а получавшем последнее по своему указанию на что-либо религиозное, например, медный змий в пустыне.

⁵⁰ - См. Афон. посл. 39 о празд., Иоан. Дамаск. Богосл. кн. 4, гл. 17.

⁵¹ - Слово канон – греческое (κανών), значит прежде всего – «прямая жердь», «прямой шестик», «линейка»; отсюда – «правило», «предписание», «образец». В приложении к Священному Писанию слово канон означает то, что книга, именуемая каноническою, есть непреложная книга, книга священная, богодухновенная, которая должна служить правилом или образом для нашей веры и деятельности.

⁵² - Под книгою в приведенном месте разумеется не одна только книга Второзакония, в которой заключается означенная заповедь Моисея, а все Пятикнижие Моисеево. Это видно из того, что слово книга в настоящем месте означено в еврейском

тексте словом *sepher* (книги), а не *megi11ah* (свиток), которым обыкновенно обозначается у евреев отдельная книга (Иер. 30:2).

⁵³ - См. литограф, консп. лекц. по свящ. пис. г. Якимова, 1872 г., стр. 45–46.

⁵⁴ - См. История Русской Церкви, Филарета, Архиепископа. Черниг. Период III, стр. 123.

⁵⁵ - Разумеются именно пять книг Моисеевых. См. выше в примечании о расположении священных книг в еврейской библии.

⁵⁶ - В Катехизисе содержание книги Бытия изложено в следующих словах: она содержит «повествование о сотворении Мира и человека, и потом историю и установление благочестия в первые времена рода человеческого».

⁵⁷ - В Катехизисе содержание прочих четырех книг Моисея изложено кратко и в одном ответе: содержат «историю благочестия во времена Пророка Моисея, и через него данный от Бога закон».

⁵⁸ - От греческого слова *παράλειπω* – «покидаю», «оставляю без внимания», «пропускаю»; указывает на то, что в книге Паралипоменон говорится многое из времени царей, чего нет (пропущено) в книге Царств.

⁵⁹ - Судьба этих двух книг – «Премудрости Соломона» и книги «Иисуса, сына Сирахова», бесспорно заключающих в себе высокое учение о Боге и превосходнейшие правила жизни, и между тем не вошедших в канон ветхозаветных священных книг, с особенною наглядностью свидетельствует о том, что божественный авторитет канонических книг древнего еврейского народа – не изобретение еврейских раввинов, а предание от времени живой пророческой проповеди. Он, этот авторитет, не стоял в зависимости от такого или иного результата богословских ученых исследований, напротив руководит самыми сими исследованиями, когда они предпринимались, – полагаем был в их основу. Вопрос о Богодухновенности и каноническом достоинстве книг был решен прежде всяких экзегетических соображений, на основании происхождения книг от богодухновенных авторов; канонизация книг современна их

написанию; позднейшее время не имело уже права ни вновь принимать, ни исключать книги из священного канона.

⁶⁰ - О новозаветных священных книгах см. вполне обстоятельное и ученое изложение во «Введении в Новозаветные книги Священного Писания». Перевод с немецкого, под редакцией Архимандрита Михаила. Первая и вторая половина. М. 1869. Мы пользовались этим трудом.

⁶¹ - Совпадение евангельских повествований в расположении и тексте речей Иисуса Христа, как при устной передаче сих речей, так и при письменном изложении их, могло зависеть и от того обстоятельства, что св. Апостолы, как известно, в течение десяти дней, со времени вознесения Иисуса Христа на небо и до дня сошествия на них Святого Духа, постоянно пребывали вместе (Деян. 1:12; 2:1). Конечно, их беседы в эти дни в том только и состояли, что ими повторялись речи Иисуса Христа и припоминались обстоятельства Его земной жизни. Эти не раз и в известном порядке происходившие повторения и припоминания, и могли образовать в рассказах Евангелистов однажды навсегда определившийся тип рассказа.

⁶² - У евреев, также как у нынешних западных народов, одно и то же лицо носило несколько имен; особенно они переменяли свои имена при важных переменах в своей жизни.

⁶³ - Вследствие сего Евангелист Матфей изображается херувимом в человеческом виде.

⁶⁴ - Изображение Спасителя со стороны особенно Его всемогущества, явленного в чудесах, выражает символ льва, мощного царя зверей, с которым обыкновенно пишется Евангелист Марк.

⁶⁵ - Отсюда символический знак у Евангелиста Луки – вол, как жертвенное животное, изображавшее примирение Бога с согрешившим человеком.

⁶⁶ - В соответствие высоте учения в Евангелия от Иоанна символическим знаком его служит орел, парящий в высоте.

⁶⁷ - Наименование «Соборные послания''' имеет значение послания общеучительного, послания, у которого общее

содержание, цель и назначение, в отличии от более частных и личных, каковы именно почти все послания Павловы, писанный к известным лицам, по известному побуждению и с известною целью.

⁶⁸ - В приведенном порядке послания Апостола Павла расположены, как известно, в каноне новозаветных книг. Расположение такое основывается не на хронологии, но на важности читателей, для которых предназначались послания, на сравнительном достоинстве частных церквей и лиц, к которым они отправлялись; при этом, послания, написанные к целым церквам, естественно помещаются прежде посланий, писанных к частным лицам. Послание к евреям заключает собою прочие в виде прибавления. В хронологическом же порядке послания Апостола Павла следовало бы расположить так: к Солунянам (Фессалоникийцам), первое и второе; к Галатам; к Коринфянам, первое и второе; к Римлянам (все эти послания написаны Апостолом до заключения его в узы, в Риме, по суду Кесаря, и именно во время второго и третьего великого Апостольского путешествия его, 51–58 гг. по Р. Х.); к Ефессянам; к Колоссянам; к Филимону; к Филиппийцам (эти послания написаны во время уз, из Рима, в которых Апостол пробыл два года, около 61–64 г.); к Тимофею, первое и второе; к Титу (эти послания написаны после уз, в период, когда Апостол был освобожден и потом снова, во второй раз, был препровожден в Рим и обезглавлен там, 64–67 гг.); к Евреям (время написания этого послания с точностью неизвестно; но во всяком случае оно написано прежде иудейской войны 66 года, о которой в нем ничего не говорится).

⁶⁹ - Есть прекрасная беседа «Раб Онисим», составленная Берсье, по поводу послания Апостола Павла к Филимону. Беседу эту можно прочесть между прочим в февральской книге «Православного Обозрения» за 1889 год.

⁷⁰ - Апокалипсис разделяется на две главные части. Первая (1–3 гл.) содержит обращение к семи Малоазийским церквам: вторая часть (4–22 гл.) – собственно откровение, выраженное символически. Здесь в чрезвычайно правильном порядке представляются семь печатей, семь труб, семь чаш гнева, за

которыми следует суд над змием и его орудиями, брак Агнца и обновление мира.

⁷¹ - И как эта цель есть новое творение, новая тварь, относительно древней твари: то посему и книга, которая указывает на сию цель, есть заключительный камень Библии, как книга Бытия есть начальный камень её.

⁷² - Один римлянин был на охоте. Он уже приготовился убить дикого вепря, как вдруг стрела, пущенная одним из его рабов, предупредила его удар. Взбешенный этим господин велел распять своего раба, и за такой свой поступок не только не подлежал никакой ответственности по юридическому закону, но даже не возбуждал простой человеческой жалости к несчастному рабу. Цицерон, это светило древности, передавая сей случай с достоверностью очевидца, иронически спрашивает: «Не найдут ли другие поступок этого римлянина немного суровым?» Тот же Цицерон, в другом случае, конфузится, что почувствовал некоторое сожаление при потере одного своего старого раба (см. Берсье, т. II. стр. 107).

⁷³ - Слова эти можно понимать и так: «domi ne sedeas», т.е. «дома не сиди», иначе: «отправляйся» и т.д.; но можно читать их и так: «domine sedeas», т.е. «господин, сиди», иначе – «не трогайся» и т.д.

⁷⁴ - Так она, готовясь к предсказаниям, три дня постилась, мылась в кастальском источнике и пила из него несколько капель воды, жевала лавровые листья, собранные у того же источника, затем возводилась на треножник, сделанный определенным образом, и предварительно поставленный на таком месте, где с особенною силою могли действовать одуряющим образом весенние испарения, выходившие из земли и т. п.

⁷⁵ - О чудесах, равно и о пророчествах, как признаках божественности Откровения, подробнее см. во Введ. в Правосл. Богосл. Архиеписк. Макария, стр. 107–121. Большая часть сказанного сейчас нами буквально взята из этой книги.

⁷⁶ - В послании Апостола Иакова говорится, что и бесы веруют и трепещут (Иак. 2:19), т.е. что вера может быть и без

надежды и без любви; но такая вера, встречающаяся, к сожалению, и среди людей, есть вера, как говорит тот же Апостол, мертвая (Иак. 2:20), следовательно, не истинная вера. Как вера не живая, она и не может иметь при себе надежды и любви, которые мыслимы только при вере оправдывающей (Рим. 5:1–5). Когда мы будем говорить (при вступлении во 2-ю часть Катехизиса) о значении христианской надежды в ряду других двух начал христианской жизни, т.е. в ряду веры и любви, то увидим подробнее, от чего происходит печальная ненормальность между верою, надеждою и любовью, несмотря на полнейшую естественность самой глубокой связи между ними.

⁷⁷ - См. Введ. в Правосл. Катех., стр. 7–12.

⁷⁸ - Наша Русская Церковь управляется постоянным местным Собором, который называется Священнейшим Синодом (Синод значит, «собрание»). Точно также и Церковь Греческого Королевства управляется Эллинским Синодом в Афинах.

⁷⁹ - Иудеи, как известно, называли язычниками всех, кроме себя, и не входили с ними ни в какие отношения, особенно религиозные; мытарей считали они людьми развращенными, отверженцами, с которыми тоже не входили ни в какие отношения, чуждались их и избегали. Смысл изречения: да будет он тебе как язычник и мытарь есть, следовательно, такой: «не считай более такового упорного своим братом, как закоsnелого и неизлечимо больного, прекрати с ним христиански-братское общение, чтобы не заразиться его болезнью».

⁸⁰ - Св. Златоуст. См. Толков. Евангелие, Арх. Михаила, кн. 1, стр. 345.

⁸¹ - Там же; ср. Учебное руководство к чтению Евангелия, Д. Боголепова, вып. 2, стр. 211 и след.

⁸² - В появлении ересей, искажавших божественное неизменяемое учение христианской Церкви, была, как примечают церковные историки, некоторого рода последовательность, от общего к частному, именно: на первых

порах образования христианской Церкви появились еретически заблуждения относительно всей системы христианского вероучения, а потом – стали возникать касательно отдельного какого-либо пункта. Христианское вероучение, заключающееся в Священном Писании и Священном Предании, есть такое, которое должно быть принимаемо и усвояемо каждым верующим без изменения, так, как оно дано в своих первых источниках. Но, с самого начала, некоторые из людей, составивших первую церковь, не хотели вполне отказаться от своих прежних верований, и потому смешивали христианское учение с собственными воззрениями. Так как в верную Церковь Христову вступали с одной стороны иудеи, а с другой – язычники, то и первые еретики были с одной стороны иудействующие, называемые также евионитами (по имени Евиона, начальника сих еретиков, которые стремились слить христианство с иудейством, почитали для спасения необходимым соблюдение обрядового закона Моисеева, осуждали употребление в пищу некоторых животных, во Христе Иисусе видели только великого пророка, подобного Моисею и прочим; с другой стороны были еретики язычествующие, или, как они назывались во II веке, гностики (от греческого слова: «гносис» – знание), а потом манихеи (по имени Манеса, реформатора гностических учений), стремившиеся из христианского вероучения, в соединении его с религиозными понятиями язычников или с языческой философией, образовать смешанную новую религиозную систему. Гностики и Манихеи учили, главным образом, о двух началах, добром и злом (дуализм), постоянно враждующих между собою, и искажали учение о воплощении Бога Слова. Иудействующие и язычествующие еретики касались, таким образом, всей вообще системы христианского вероучения. Когда лжеучения этих еретиков были обличены Церковно и уже стали отживать свое время, то на смену им являются другого рода ереси, возросшие собственно на христианской почве, которые касались отдельных, частных догматов христианских. И вот, с наступлением IV века возникла между прочим нечестивая ересь Ария.

⁸³ - См. Гизо, «Размышления о сущности христианской веры», I.

⁸⁴ - Примером может отчасти служить Галилей, который за свою – назовем – веру в систему Коперника о движении земли вокруг солнца, был подвергавшимся пыткам инквизиции и между тем не переставал твердить: «а все-таки она (земля) движется».

⁸⁵ - Для более ясного разумения догмата о единстве Божиим, нужно иметь в виду ту мысль, что Бог един не так, как едина каждая вещь в ряду прочих вещей одного с нею рода или вида, и в каком смысле мог бы назваться единым каждый бог языческий, взятый отдельно в сонм других богов, – но един в том смысле, что нет другого Бога, ни равного Ему, ни высшего, ни низшего, а Он един есть только Бог единственный. «Когда мы говорим, – рассуждает один из древних богословов (Rufin, Exposit. fidei, p. 18), – что восточные церкви веруют во единого Бога Отца, Вседержителя, и во единого Господа, то надобно разуметь здесь, что Он именуется единым не по числу, но всецело. Так, если кто говорит об одном человеке, или одном коне, то в этом случае один полагается по числу: ибо может быть и другой человек и третий, равно как и конь. Но где говорится об одном так, что другой или третий уже не может быть прибавлен, там имя одного берется не по числу, а всецело. Если, например, говорим: одно солнце, – тут слово одно употребляется в таком смысле, что не может быть прибавлено ни другое, ни третье. Тем более Бог, когда называется единым, то разумеется единым, не по числу, но всецело, единым именно в том смысле, что нет другого Бога». См. Прав. Догм. Богосл. Макария, Архиепископа Харьковского, Т. 1, стр. 76, 77.

⁸⁶ - Ibid., стр. 83, 84.

⁸⁷ - См. Прав.– Догм. Богосл. Филар., Архиепископ Чернигов. Часть I, стр. 104.

⁸⁸ - См. Введ. в Православный Катехизис, Урок 4-й.

⁸⁹ - См. Филар., ч. I, стр. 73.

⁹⁰ - На сознании Бога, как мыслящего Духа, основывается здоровое мышление человека. См. в ч. III, урок 77, грех «безбожие».

⁹¹ - По современному русскому тексту: куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо, Ты там; сойду ли в преисподнюю, и там Ты. Возьму ли крылья зари, и переселюсь на край моря; и там рука Твоя поведет меня, и удержит меня десница Твоя. Скажу ли, может быть, тьма сокроет меня, и свет вокруг меня сделается ночью. Но и тьма не затмит от Тебя, и ночь светла, как день; как тьма, так и свет. Слова: Возьму ли крылья зари, и переселюсь на край моря... (по старославянски: аще возму крылья мои рано, и вселюся в последних моря...) можно перефразировать так: «если я с такою же быстротою, с какою проходит заря, перенесусь на самый дальний край вселенной, и там рука Твоя»... и т.д.. На юг, в Палестине, где писал Давид, заря слишком быстро проходит, не так, как на севере, где она продолжается несколько часов.

⁹² - Chrysostom, homil. XII in epist. ad Hebr. См. Мак., т. I, стр. 114.

⁹³ - Ibid., стр. 113.

⁹⁴ - См., например 3Цар. 8:10–11; 2Макк. 3:24; Четьи-Минеи, 1 октября, Покров Пресвятой Богородицы; и многое другое.

⁹⁵ - См. Преосвящ. Макаар. Т. I, стр. 178.

⁹⁶ - Твор. Св. Отц. III, стр. 126. См. Архиеписк. Макаар. Т. 1, стр. 173.

⁹⁷ - Твор. Св. Отц. VII, стр. 219. См. Архиеписк. Макаар. Т. 1, стр. 172, прим. 440.

⁹⁸ - Смотр. Твор. Св. Отц. III, стр. 131–133.

⁹⁹ - В слове Божиим выражение в настоящем времени именно указывает на вечность, так как настоящее в собственном смысле и есть вечность, и оно принадлежит только одному Богу; творение же Божие живет собственно прошедшим и будущим, – каждая минута, каждая терция суть для нас или прошедшее, или будущее.

¹⁰⁰ - См. Твор. Св. Отц., в русск. перев. III, стр. 115–116.

¹⁰¹ - См. Догматич. Богосл. Преосвящ. Макария. Т. I, стр. 350.

¹⁰² - См. Архиеписк. Филарет. Ч. I, стр. 196.

¹⁰³ - Замечательно, этого учения об ангелах – хранителях не отрицает и сам отец лжи, диавол, искушавший Господа (Мф. 4:6; Лк. 4:10–11).

¹⁰⁴ - См. Догматическое Богословие Преосвящ. Филарета. Ч. 1, стр. 273.

¹⁰⁵ - См. Слова и речи Филарета, Митр. Моск. Ч. II , стр. 222–223.

¹⁰⁶ - Православная Церковь всегда признавала различие между ангелами и деление их на классы или степени, основывающееся на различии их естественных сил и совершенств. Это верование свое она выразила торжественно в пятом Вселенском Соборе (553 г.), когда осудила Оригена, между прочим, за то, что он учил, будто бы ангелы и по существу и по силам совершенно равны между собою, и будто первоначально они не были разделены на классы, а разделились уже впоследствии, когда некоторые из них пали (См. Преосвященный Макарий. Т. I , стр. 396). Основание для такого учения своего Церковь имеет кроме той истины, что нравственные существа по свойству самой природы своей не могут быть совершенно одинаковы между собою, еще и в известных нам словах Апостола: Тем создана быша всяческая... (Кол. 1:16). Всех известных нам из слова Божия ангельских чинов девять: Престолы, Херувимы, Серафимы, Власти, Господства, Силы, Ангелы, Архангелы и Начала.

¹⁰⁷ - К диаволу относит эти слова св. Кирилл Александрийский. См. Догм. Богосл. Преосвящ. Макария. Ч. I, стр. 408, примеч. 1201.

¹⁰⁸ - Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала, и не устоял в истине; ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое; ибо он лжец и отец лжи.

¹⁰⁹ - Твор. Св. Отц. VI. 307–308. См. Преосвящ. Макария. Т. 1, стр. 409–410.

¹¹⁰ - См. „Очерки Догм. Христ. Прав. Учения», Протоиер. Н. Фаворова, стр. 64.

¹¹¹ - На седьмом Вселенском Соборе читаны были из разговора Иоанна, епископа Солунского, следующие слова об Ангелах: «не совсем бестелесны и невидимы, но с тонким телом, эфирны и огненны». Отцы Собора оставили без внимания основание Солунского пастыря для изображения Ангелов и сказали: «Чтим святых и бесплотных Ангелов... подобает изображать и Ангелов, поскольку они описуемы, и как бы люди, являлись многим». См. Догмат. Богосл. Филарета, Архиеписк. Черниг., ч. I, стр. 260.

¹¹² - Что такое «вечер» и «утро», которыми определяются у Моисея каждый из шести дней творения, – сказать с достоверностью трудно. Желаящие видеть в днях творения наши теперешние дни разумеют и под «вечером» с «утром» наши же вечер и утро, и даже говорят, что это есть самое ясное доказательство того, что под именем шести дней творения Моисей разумеет дни обыкновенные. Но такое понимание вечера и утра, бывших при мирообразовании, еще требует подтверждения, а вместе с тем и указание на них, как на доказательство 24 часовой продолжительности дней творения, еще не может быть принято за доказательство решительное и несомненное. Во-первых, еврейские слова: Ereb и Voker, означают не только «вечер» и «утро»; но слово Ereb значит также „смешение», «замешательство», «толкотня», «перемена»; – Voker – «порядок», «устройство». Таким образом, выражение: и быст вечер и быст утро, день един и т.д., можно перевести так: «и было смешение, или брожение (т.е. возникавших творческою силою известных элементов), и был порядок, или устройство (т.е. окончательное сгруппирование этих элементов в одном целом, которое являлось известной определенной вещью мира), период один», и т.д. (См. Reusch, Bidel und Natur. Dritt. Autl. Freidurg. im Breisgau 1870. Tract. VIII). Во-вторых, если слова Ereb и Voker и нельзя иначе разуметь, как только в буквальном смысле «вечера» и «утра», т.е. в смысле перемены света и тьмы, то и в таком случае еще нет прямого основания для того, чтобы понимать под ними вечер и утро именно наши, т.е. сменяющиеся в период 24 часов, потому что перемена света и тьмы могла происходить и не в 24 часа, а в период

более долгий, или, по крайней мере, неопределенный, что особенно можно отнести к первым трем дням творения, когда свет, сотворенный в первый день, еще не был сосредоточен на солнечном ядре: следовательно, не могло быть перемены дня и ночи в тех же условиях, при каких она совершается теперь на земном шаре. Да и теперь, как известно, не везде на земном шаре вечер и утро сменяются именно в 24 часа: при полюсах, например, вечер и утро сменяются лишь через каждые полгода. А отсюда можно вывести, что понятие вечера и утра должно быть условно, и как такое оно, в свою очередь, не может быть верным критерием и для суждения о днях творения.

¹¹³ - Догм. Бог. Филар. Арх. Черн. Ч. 1. стр. 210.

¹¹⁴ - Наши отечественные богословы, как-то: преосвященный Филарет, митрополит Московский, и преосвященный Филарет, архиепископ Черниговский, смотрят также на вопрос о днях творения, как на вопрос любознательности, а не как догматический. Так преосвященный Филарет, Митрополит Московский, в «Записках на книгу Бытия», говорит следующее о шести днях творения: «Шесть дней творения не означают собственно: а) ни толикого же числа степеней разумения по которым Ангелы восходят в познание естества вещей, как догадывался Августин, ибо творения нельзя смешивать с познанием; б) ни такого продолжения времени, в которое бы вещи, по законам только природы, образовались и раскрылись из сотворенных в начале неба и земли, потому что в таком случае дни творения не различествовали бы от дней провидения и не можно было бы сказать, что Бог окончил днем седьмым дело Свое и почил. Итак дни творения показывают – в) истинный порядок непосредственных действий творческой силы, совершившихся в определенное время» (стр. 3–4). Как видно, преосвященный Филарет Московский под днями творения понимает лишь известное определенное время, но какое именно – в двадцать ли четыре часа, или более того, – об этом не говорит ничего, и, следовательно, предоставляет полный простор в понимании шести дней творения. Преосвященный Филарет Черниговский, в своем Догмат. Богословии, вовсе обходит вопрос о значении

шести дней творения; следовательно, также признает этот вопрос таким, который можно решить так и иначе, и вообще вопросом не догматическим; потому что догматическое учение никак не должно быть обходимо и опускаемо в «Догматике».

¹¹⁵ - Humboldt, Kosmos III, 91 etc. См. Reusch, Bibel und Natur, tract. «Astronomie und Bibel».

¹¹⁶ - См. Догм. Бог. Фил. Черн. Ч. I, стр. 219; ср. Догм. Бог. Макария Арх. Харьк. Т. 1, стр. 423.

¹¹⁷ - Смотр. Догмат. Богосл. Филарета. Ч. I, стр. 219.

¹¹⁸ - Смотр. Догмат. Богосл. Филарета. Ч. I, стр. 216.

¹¹⁹ - Huzley, Über unsere Kenntniss u. s. w. S. 30. См. Reusch., Trakt. IV.

¹²⁰ - Kosmos I, 167. Смотр. Reusch Trakt. IV.

¹²¹ - Noggerath's, Ges. Naturviss. III, 137. – Ibid.

¹²² - В последнее время образовалась целая школа (дарвинистов), которая поставляет своею задачею, чтобы насколько можно уменьшить расстояние между человеком и животными, производя первого от последних и признавая человеческий разум отличающимся от инстинкта животных лишь количественно, а не качественно. В подтверждение такой теории указывают, с одной стороны, на дикарей, а с другой – на сравнительную смышленость некоторых живых тварей, как-то: пчелы, муравья, бобра, обезьяны. Школа эта забывает, что никогда еще до сих пор потребность прогресса не проявлялась среди животного мира. Пчела, муравей, бобр, обезьяна никогда не выказали чего либо такого, чтобы свидетельствовало о перерождении их основных видов, пчелы в муравья, бобра в обезьяну и прочее, и ничего не прибавили к тому, что можно было бы назвать их первыми знаниями. Только человек (будь он и дикарь, но поставленный потом в цивилизующие условия) увеличивает и умножает то, что он получил от Бога; только он с одним талантом приобретает два, с пятью – десять талантов. Только человек преуспевает; он один имеет способность стремиться к истине и познанию высших законов бытия; только он один на земле имеет самосознание, т.е. способность делать самого себя предметом изучения и исследования; только он

один из всех земных тварей есть существо нравственное и по природе религиозное. Никто не может определить границ его деятельности. Только человек создан для вечного усовершенствования, как именно образ и подобие Божие.

¹²³ - Читатель поймет, что, говоря таким образом, мы хотим показать несостоятельность представленного вопроса в его же собственном основании, с его же точки зрения. Но собственно о невидимости души, как сущности нематериальной, свидетельствует самая эта нематериальность: душу, как дух, как не материю, можно знать или созерцать только духом же, но не видеть телесными очами.

¹²⁴ - То есть, такого созерцания тварей, при котором человек, пребывая в раю, в каждой сотворенной вещи должен был усматривать благую мысль Творца, или иначе, из рассматривания каждой сотворенной вещи должен был научиться Богопознанию, и в каждом сотворенном предмете находить мотивы к собственному духовному самоусовершенствованию. «Сотворенного человека почтив свободой, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем и вложившему семена оно, Бог, – учит в диктуемых Катехизисом «словах» Св. Григорий Богослов, – поставил в раю делателем, бессмертных растений – может быть божественных помыслов, как простых, так и более совершенных». Смотр. Творен. Св. Отцов в русском переводе, Т. III, стр. 243; ср. Т. IV, стр. 158.

¹²⁵ - См. Христ. Чт. 1841 г. IV. 6.

¹²⁶ - Правосл. Догмат. Богословие Филарета, архиепископа Черниг. Ч. II, стр. 9.

¹²⁷ - Мы и в отношении к человеческому гению только тогда понимаем его величие, когда усматриваем в нем не одни лишь высокие его планы и идеалы, но особенно тот могучий, проницательный взгляд, которым он охватывает вместе с самим планом и идеалом и все мелочи выполнения этого плана и идеала. Назовем ли мы великим полководца или гражданского государственного сановника, которые в своих планах, военных или административных, думали бы, что могут обойтись без

маленьких вещей? Кто не видит, напротив, что самым очевидным признаком истинного величия служит то, что оно разом господствует над всем, что оно охватывает своим обширным и точным взглядом целое и части, что оно разом видит оба конца цепи, не забывая и не пропуская ни одного звена в ней? Это есть именно тот род духовного вездесущия, который позволяет великому уму находить в самом незаметном явлении, в самой, по видимому, ничтожной вещи большой смысл и значение. Возвысим теперь этот чудный дар гения до его наивысшего могущества, до бесконечного ума – Бога, и мы поймем, что верховное Существо не может быть ограничено ничем, и что от Него ничто не ускользает, даже воробей, который упал на мерзлую землю, или те тихие и незримые слезы, которые проливаются втихомолку. Не два ли воробья продаются за ассарий (около $\frac{1}{2}$ коп.)? И ни один из них не упадет на землю без воли Отца вашего, учит Спаситель (Мф. 10:29).

¹²⁸ - Беседы Берсье, Т. II, стр. 61–63.

¹²⁹ - Догмат. Богосл. преосвящ. Филарета, архиеписк. Черниг. Ч. II, стр. 147.

¹³⁰ - Вот греческий текст сего места: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τοῦ Θεοῦ, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος. В последних словах пред Θεός нет члена, а пред λόγος, как и выше, стоит определенный член ὁ: это значит, что подлежащее здесь λόγος = Слово, а Θεός = Бог –сказуемое. Предлог πρὸς указывает на вечное сосуществование Сына с Отцом.

¹³¹ - Афанас. Вел. Слово о вопл. Бога Слова, против ариан.

¹³² - О Свят. Духе гл. 16, в Твор. Св. Отцов VII, стр. 288.

¹³³ - Слово 45. Там же, IV, стр. 156–157.

¹³⁴ - См. урок 19, трактат о первосвящ. служении Иисуса Христа.

¹³⁵ - Подробные доказательства невозможности для человека спасения одними собственными силами без сверхъестественной помощи Божией см. во „Введении в Правосл. Катехизис», урок 3-й.

¹³⁶ - Дьявол, как мы видели, был наделен совершенствами еще большими, чем человек, а между тем эти совершенства не предохранили его от падения, благодаря его неумению воспользоваться должным образом своим разумом и свободой.

¹³⁷ - Выше, в примечании, мы указали на дьявола, как на пример того, что самые высокие совершенства существа ограниченного, каковы все творения, не исключают возможности уклонения его на сторону зла, коль скоро это существо имеет свободу. Но мы должны оговориться, что приведенный пример касательно собственно человека идет лишь относительно, а не безусловно. Дьявол, не видя не только высшего себя, но и равного себе существа в сотворенном мире, мог увлечься своими высокими достоинствами и, ослепившись таким образом гордостью, дойти до забвения и нарушения должных отношений к своему Творцу. Напротив того, человек не мог не видеть, что он не есть высшее из всех созданий, не есть завершение и венец всего созданного, что ему только в низшей степени принадлежат совершенства, свойственные высшим духам, и, сознавая естественную, столь очевидную, свою ограниченность, он едва ли мог сам собою впасть в противление Богу.

¹³⁸ - К более положительному разъяснению вопроса о беседе змия с первой женой могут служить слова Писания Еф. 2:2: князя, господствующего в воздухе, и Быт. 3:14. См. мою брошюру: «Разговор между православным священником и протестантом – рационалистом о некоторых обрядах, уставах, догматах и обычаях Св. Православной Церкви», стр. 10–11.

¹³⁹ - См. об этих преданиях в «Очерках Догмат. Прав. Христ. Учения» Прот. Н. Фаворова, стр. 115–116, примеч.

¹⁴⁰ - Смотри урок 18-й.

¹⁴¹ - Смотри записки на кн. Бытия, стр. 113.

¹⁴² - Впрочем, как ни естественной является смерть человека после его падения, но главное основание её для согрешившего человека заключается, по учению Церкви, в воле Божией. Так, в чинопоследовании погребения умерших между прочим говорится: «Что сие, еже о нас бысть таинство? Како предахомся тлению? Како сопрягохомся смерти?» – и затем

продолжает: «воистину Божиим повелением» (Смотри Требник, последован. о погреб. умерших).

¹⁴³ - Беседа 18 на книгу Бытия.

¹⁴⁴ - Например, есть личности, которые с крайним равнодушием смотрят на так называемые дуэли и людей, отрицающих дуэли, как самое страшное зло, обзывают даже глупцами или трусами. Понятно, что такие личности, доколе остаются при своём излюбленном, варварском взгляде на дуэли, не способны к раскаянию, если им приходится убить таким образом человека: но кто же из здравомыслящих назовет убийство делом хорошим?

¹⁴⁵ - Само собою понятно, впрочем, что эта возможность ни в каком отношении не есть право. Ею только объясняется, но не требуется как что-нибудь необходимое, вечное определение Божие о спасении человека. Отрицательно можно утверждать: если бы в человеке, по падении его, не остались черты образа Божия; если бы он, подобно злему духу, превратился во врага Божия: то и для него неизбежна была бы участь первого виновника зла. Но положительное утверждение: человек не мог погибнуть, потому что не все человеческое потерял в падении своем, – было бы произвольно и самонадеянно со стороны нашего разума. Вечные советы Божии для нас непостижимы. Только Сам Бог мог открыть человеку, что предопределил Он о вечной судьбе последнего и Он открыл нам тайну бесконечного милосердия Своего к роду нашему.

¹⁴⁶ - Смотри. Догматич. Богосл. Преосвящ. Макара. Т. II, стр. 27–30

¹⁴⁷ - «Не для одних Иудеев дан был закон, – говорит св. Афанасий Великий, – не для одних Иудеев посылаемы были Пророки; но хотя посылались они к Иудеям и терпели от Иудеев, однако ж для всей вселенной служили священным училищем к познанию Бога и к устроению духовной жизни». См. Догмат. Богосл. преосвящ. Макария Т. II, стр. 38. Сравни «О приготовлении язычников к принятию Спасителя» – в Догм. Богосл. преосвящ. Филарета – ч. 2, стр. 51–58.

¹⁴⁸ - Филипп Шафф. См. его сочинение: «Иисус Христос – чудо истории», в переводе на русский язык. Спб. 1875 г., предисловие, стр. 3.

¹⁴⁹ - Сущность учения евионитов и гностиков см. в урок 12-м, примечание.

¹⁵⁰ - Сверхъестественное рождение Иисуса Христа от Пресвятой Девы Марии и непричастность Его никакому греху не могут подавать повода к недоумению: действительно ли наш Искупитель имеет одну и ту же с нами природу по Своему человечеству. Ибо – а) хотя Иисус Христос родился не так, как рождаемся все мы, но тем не менее Он заимствовал Свою плоть от кровей Девы Марии, которая была одного с нами естества; б) пришедши в мир для нашего искупления, Иисус Христос с самой первой минуты Своего воплощения начал совершать это дело искупления, и прежде всего это искупление совершено в Его собственной плоти. Сын Божий, как только прикоснулся к нашему греховному естеству, как только принял его в Свою Божественную Ипостась, соединился с ним; то в ту же минуту очистил его в Своем Лице от всякого греха; – иначе это и быть не могло. Отсюда-то – непричастность Иисуса Христа не только произвольному греху, но и первородному. Что за сим, то Он вполне одинаковых свойств с нами.

¹⁵¹ - Должно заметить, что термин «следствие» не совсем точен в приложении его к тем догматическим истинам, которые мы сейчас изложим, хотя этот термин и получил, как говорится, право гражданства в наших догматических системах. Все положения, которые мы сейчас выскажем, не суть логический вывод из общего основного догмата, а представляют одно целое с основным догматом и сами суть догматы.

¹⁵² - В Катехизисе на вопрос: «Кто была Дева Мария?» – говорится очень кратко: «Святая Дева из племени Авраама и Давида, из племени которых надлежало произойти Спасителю, по обетованию Божию, обрученная Иосифу из того же племени, дабы он был Ея хранителем; ибо Она была посвящена Богу, с обетом пребывать всегда Девою».

¹⁵³ - Вероятнее Иоазар. Первосвященника Иссахара в «Древностях» Иосифа Флавия, где перечисляются поименно все первосвященники еврейские, не упоминается за это время (См. мою диссертацию: «История священства и левитства ветхозаветной Церкви», стр. 136). Или же имя лица, показавшего к праведному Иоакиму пренебрежение, точно передается блаж. Иеронимом, но не точно обозначается иерархический сан этого лица. Во время второго храма к первосвященнику весьма близко стоял по рангу так называвшийся Sagan (סגן – «местоблюститель», «наместник»), которому принадлежал главный надзор за действующими в храме священниками. За саганом следовали еще три степени рангового служения: два Katholikin – начальники над всем храмом; от 3-х до 7-ми Amarkalim, в руках которых находились ключи от двора и от 3-х до 7-ми Gisbarim надзиратели сокровищ, которые наблюдали за принятием и выдачей всего поступавшего в храм. Из этих пяти степеней служебного ранга: первосвященника, сагана, католикина, амаркалима и гизбарима составлялся так называвшийся «Священнический Совет» (там же, стр. 140–141). Очень может быть, что упоминаемый блаж. Иеронимом Иссахар был одним из членов этого «Священнического Совета», и как такой, особенно как Sagan, титуловался иногда первосвященником, хотя собственно и не имел сего сана.

¹⁵⁴ - См. Дни Богослужения Правосл. Кафол. Вост. Церкви, Протоиер. Дебольского. Т. 1. стр. 113–114.

¹⁵⁵ - Дни Богослужения, Протоиер. Дебольского, стр. 120–121.

¹⁵⁶ - И первосвященника Захарии не упоминается в «Древностях» Иосифа Флавия. Вероятно и Захария был только саганом или другим сановником из членов «священнического совета». См. выше примечание об Иссахаре.

¹⁵⁷ - Д. Б. стр. 121. Столь необычное введение Пресвятой Девы Марии в само Святая Святых Церковь поныне прославляет в своем песнопении: «Ангелы, вхождение Пречистой зряще, удивишася: како со славою Дева вниде во святая святых» (канон, п. 9, 21 ноября).

¹⁵⁸ - Древн. кн. 8, гл. 33, Лк. 2:37.

¹⁵⁹ - 20 ноября, песнь 5 кан.

¹⁶⁰ - De nativitate S. Marias. – Д. Б. стр. 122.

¹⁶¹ - См. послание св. Дионисия Ареопагита и св. Игнатия Богоносца к св. Иоанну Богослову и Четьи – Минеи, 15 Августа.

¹⁶² - De virginibus lib 2, cap. 2. Сокращено в Четьи – Минеи, 15 Авг.

¹⁶³ - Четьи – Минеи, 15 Августа.

¹⁶⁴ - По воскресении Спасителя Апостолы имели обычай оставлять при трапезе своей одно место праздным и возглавие, на котором полагали хлеб в часть и честь Воскресшего, так, как бы Он находился при них неотлучно и Своим пречистым телом; а после стола возносили этот хлеб, называемый Господнею частью, славя великое Имя Пресвятой Троицы (в этом обыкновении Апостолов имеет свое начало и наш теперешний обычай готовить Св. Артос в день Пасхи). Имея вышеозначенный обычай, Апостолы и на третий день после Успения Богоматери, по окончании своей трапезы, хотели возносить хлеб, в часть Господню отложенный; но, как только они намеревались произнести свою обычную на этот раз молитву: «Господи, Иисусе Христе, помогай нам», то внезапно услышали горе – хвалебное пение Ангелов и увидали Пресвятую Деву на небесах „живу (т.е. с Ея пречистым телом), со множеством ангелов стоящую и неизреченную славою осиеваемую, яже и рече к ним: радуйтесь (Четьи – Минеи, 15 Августа). Это явление Богоматери открыло Апостолам тайну необретения тела Ея во гробе, т.е. что Она взята наконец на небо вместе с телом, и с сего времени возношение стали совершать в честь Богоматери, которое известно ныне под именем Панагии, – причем вместо: «Господи, Иисусе Христе», возглашали: «Пресвятая Богородице, помогай нам», – как и ныне поется: «Пресвятая Богородице, спаси насъ!» См. обо всем изложенном нами о Пресвятой Деве Марии в книге Дебольского – Дни Богослуж. Т. I.

¹⁶⁵ - Смотри урок 23-й.

¹⁶⁶ - См. Арх. Макара. Введ., стр. 220

¹⁶⁷ - Арх. Макарий. Введ., стр. 223

¹⁶⁸ - Еще яснее о предании Спасителя, а именно за тридцать сребреников, предсказано у пророка Захарии: и скажу им: если угодно вам, то дайте мне плату мою; если же нет, – не давайте; и они отвесят в уплату мне тридцать сребреников. И сказал мне Господь: брось ее в церковное хранилище – отличная цена, в какую они оценили Меня! И взял я тридцать сребреников и бросил их в сокровищницу дома Господня (Зах. 11:12–13).

¹⁶⁹ - Филипп Шафф, в сочинении: «Иисус Христос – чудо истории», стр. 16.

¹⁷⁰ - См. «Иисус Христос – чудо истории», стр. 117.

¹⁷¹ - См. там же, стр. 153.

¹⁷² - Замечательно, нет ни одного неверующего или полувера, который бы осмелился порицать самое Лице Иисуса Христа; все без исключения видят в Нем величайшего и в высшей степени нравственного человека. Так самое неверие побеждается величию Спасителя нашего! В процитированном нами сочинении Шаффа собрано более двадцати свидетельств о высоком достоинстве характера жизни и деле Иисуса Христа со стороны неверующих или заблуждающихся, как то: Понтия Пилата и его жены, сотника у креста, Иуды предателя, Иосифа Флавия, Талмуда, Тацита и Плиния младшего, Цельса Лукиана, Порфирия, Юлиана отступника, Фомы Шубба (английского деиста), Дениса Дидро (французского философа), Ж. Ж. Руссо, Наполеона I, Уильяма Еллери Чаннинга, Д. Ф. Штрауса, Феодора Паркера, Ф. Пеко (французского писателя), Е. Ренана и Фр. Поверы Коббе (английские дамы).

¹⁷³ - См. урок 19.

¹⁷⁴ - Подробнее см. урок 19, в трактате о пророческом служении Иисуса Христа.

¹⁷⁵ - Филипп Шафф, стр. 39–40.

¹⁷⁶ - Гизо, Размышления о сущности Христианской веры. VIII, стр. 183–184.

¹⁷⁷ - В дополнение к сказанному не лишне иметь в виду следующее соображение: если и в наши дни возможны

преследования праведников – людей, т.е. праведников, которые все-таки не без греха и от которых, во всяком случае, нельзя ожидать, чтобы они нигде и никогда не боялись истины; то по отношению к Богочеловеку – этой воплощенной правде и истине – означенные преследования еще больше возможны со стороны тех, которые, по слову Апостола, от нас изыдоша, но не беша от нас (1Ин. 2:19).

¹⁷⁸ - Достоинство нашей религии видно, прежде всего, конечно, из самого содержания её; кто от всего сердца проникнут ею, тот непосредственно ощущает все величие её. Но, кроме внутреннего свидетельства о своем достоинстве, религия наша имеет за себя и все внешние доказательства.

¹⁷⁹ - До этого разделения каждое колено Израильского народа управлялось своими частными князьями, хотя под главным управлением сначала Моисея, потом Иисуса Навина, затем Судей и, наконец, царей: Саула, Давида и Соломона (Чис. 1:4; ИсНав. 22:13, 14 и др.; Суд. 11:5 и след.; 2Цар. 5:3).

¹⁸⁰ - При императоре Веспасиане, около 70-го года по Рождестве Христовом или спустя 36 лет после Вознесения Господня на небо.

¹⁸¹ - Крестная казнь принадлежит к изобретениям бесчеловечным, коими прославились восточные деспоты и составляла последнюю в ряду казней самых ужасных. С Востока она перешла в Рим и следовала за победителями всюду, доколе не была уничтожена Константином Великим. Вид и состав креста были таковы: основанием креста служили прямой столб или доска, которые укреплялись на земле; на верхней части, для прибития рук, делалась перекладина, – иногда на самом верху столба, почему крест походил на букву Т, небольшою частью несколько ниже верха, соразмерно рукам, к ней прибиваемым. В середине креста приделывалось, похожее на рог, сидалище для поддержания тела, дабы оно тяжестью своею не разодрало рук и не оторвалось от креста. Таким образом крест имел пять концов: два в длину, два в ширину и один посредине. Вверху столба, над головой распятого, прибивалась небольшая белая дощечка, на которой черными буквами изображалось его имя и преступление.

Распинали обыкновенно только рабов, кои в те времена едва почитались за людей; из жителей же провинций пригвождали ко кресту (иногда только привязывали) одних разбойников и возмутителей общественного порядка. Чтобы иметь хотя некоторое понятие о лютости страданий распятых на кресте, надобно вообразить неестественное положение тела с простертыми вверх, пригвожденными руками, при чем малейшее движение, необходимое для жизни, сопровождалось новой, нестерпимой болью. Тяжесть повисшего тела, час от часу, более и более раздирала язвы рук, кои поминутно становились острее и жгучее. Кровь, лишившись естественного круговращения, устремлялась к голове и сердцу, производя в первой кружение, а в последнем томление, мучительнейшее самой смерти. Несчастный, проникнутый со всех сторон смертью, переживал сам себя и стонал в муках нередко до трех, а иногда до 6-ти и более дней. См. «Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа», Архиеписк. Иннокентия, изд. 3, стр. 280–284.

¹⁸² - Подробнее об этом см. Иннокент., Последние дни земной жизни Иисуса Христа, стр. 350–352.

¹⁸³ - Правосл. Исповед. Част. 1, Вопр. 46.

¹⁸⁴ - Слова и речи Филарета, М. М., Ч. II, стр. 60–62.

¹⁸⁵ - Там же, Ч. III, стр. 399–400.

¹⁸⁶ - См. урок 19-й.

¹⁸⁷ - Там же.

¹⁸⁸ - Можно разве сделать некоторую оговорку относительно сошествия Иисуса Христа во ад, которое, вместе с победой Христа над врагами ада, представляет, с другой стороны, Его причастие участи грешного человечества, неизбежно нисходившего по смерти во ад, и, таким образом, правильнее – сошествие Иисуса Христа во ад есть переход от унижения к славе.

¹⁸⁹ - «Христос воскрес из мертвых, смертью смерть поправ, и сущим во гробех живот даровав» (Тропарь в день Святой Пасхи).

¹⁹⁰ - На это пророчество мы указывали выше – урок 26.

¹⁹¹ - Из Евангельских повествований о смерти, погребении и воскресении Господа видно, что Он был во гробе собственно один день (субботу) и две ночи (с пятницы на субботу и с субботы на воскресенье), всего в итоге около 30 часов (См. «Начертание Церковно –Библ. Истории», стр. 505). Это, впрочем, не означает какой-либо погрешности в счете в приведенных словах Спасителя, оно вполне объясняется способом исчисления времени, принятым у иудеев. Иначе иудеи, и особенно фарисеи, не упустили бы случая обвинить Христа в несправедливости Его слов (так как они знали смысл Его пророчества о Своем воскресении (Мф. 27:63), – чего однако не видим из Евангелия. По народному обычаю часть дня считалась за целый день, когда говорили о продолжении времени какого-либо события. Пример подобного времясчисления: (Быт. 42:17–18; 1Цар. 30:12 и далее; 2Пар. 10:5–12; Есф. 4:16; 5:1).

¹⁹² - Празднование Пасхи начиналось у Евреев с вечера и по закону в этот день не позволялось делать никакого работного дела (Исх. 12:16).

¹⁹³ - А враги Спасителя, которые так сильно восставали на Него за мнимое нарушение Им простой субботы, не сочли за грех нарушение даже великой субботы, когда, например, рано утром в эту субботу являлись к Пилату просить у него стражу и потом приставляли эту стражу ко гробу Иисуса (Мф. 27:62–66). Оказалось, таким образом, насколько они были ревнителями закона Моисеева.

¹⁹⁴ - Как жена первая имела неосторожность впасть в грех, так жена же первая увидала спасение в воскресшем Христе.

¹⁹⁵ - См. об этом у г. Чельцова – «История Христ. Церкви», стр. 61–63. В истории явлений Воскресшего Спасителя может представиться трудность для понимания, или, лучше, для соглашения евангельских сказаний об этих явлениях, а именно: а) сказаний о числе и именах жен, приходивших ко гробу, которые у разных евангелистов обозначаются различно; б) сказаний о времени прибытия жен ко гробу, определяемом, равно, как бы неодинаково; в) сказаний о порядке путешествия жен и учеников ко гробу и возвращения оттуда; г) сказаний о

происшедшем с женами и учениками при гробе и, наконец, д) сказаний о происшедшем по возвращении от гроба. Желающим обстоятельного разъяснения этого предмета рекомендуем прочитать в книге Архимандрита Михаила («О Евангелиях и Евангельской истории») трактат: «Сравнительный обзор и соглашение кажущихся разногласий в сказаниях всех четырех евангелистов об обстоятельствах воскресения Христова и первых явлениях воскресшего Спасителя», стр. 353–402.

¹⁹⁶ - Под небом мы не можем мыслить какого-нибудь чувственного места, какого-нибудь мирового тела и т.п.; но под небом мы должны себе представлять такое состояние бытия, в котором жизнь всецело наполняется Богом, где Бог, по Апостолу, есть все во всем (1Кор. 15:28), где несовершенное, которое дает вместе с существованием во времени, уничтожается в полноте вечности. В эту-то полноту вечного совершенного бытия и вошел Христос, вознесшись на небо.

¹⁹⁷ - Приведенное изречение Спасителя Его ученикам можно перефразировать таким образом: «Когда Я пойду от вас в Моем вознесении на небо и приготовлю вам место прославлением Меня и по человечеству такую же славою, какую Я имел всегда по Божеству, – Я снова приду к вам таинственным образом более тесного единения Моего во Святом Духе с вашим духом и потом, когда вы совершите дело ваше и Мое на земле, – возьму вас к Себе чрез смерть вашу, чтобы и вы по смерти были там же, где Я буду, были еще в более непосредственном и тесном единении со Мною, были участниками славы Моей». См. Толков. Еванг. Архимандр. Михаила, кн. 3. стр. 471.

¹⁹⁸ - См. Толков. на псалмы Палладия, еписк. Саран., стр. 109. Там же приведены такие же объяснения на означенное место Кирилла Иерус., Златоуста, Епифания, Афанасия и др.

¹⁹⁹ - Пророчество сие было приведено нами выше, в Уроке 26-м. Там же см. еще пророчество Давида о вознесении Господнем, имеющееся в Псалме 109:1.

²⁰⁰ - См. Толк. на псалм., стр. 302.

²⁰¹ - Из этого места Писания (Еф. 8:10) и еще из слов того же Апостола в послании к Евреям: таковы имама

Первосвященника, Иже седе одесную престола величества на небесех (Еф. 8:1), заимствован, по объяснению Катехизиса, самый текст шестого члена Символа веры, или – лучше – изображение вознесения Господня в шестом члене Символа веры.

²⁰² - Т.е. в том теле, которое, как мы увидим подробно при объяснении 11-го и 12-го членов Символа веры, и у простых праведников, следовательно, и у обыкновенных людей будет способно к соучастию в Божественной славе, насколько это возможно для творения.

²⁰³ - Св. Григорий Богослов учит: «Сын именуется царствующим, – в одном смысле, как Вседержитель и Царь хотящих и не хотящих; а в другом, как приводящий нас к покорности и подчинивший Своему царствию тех, которые добровольно признают Его царем» (Слово о Богосл. IV) . Также говорит и св. Иоанн Златоуст (на 1Кор. 15:24): «Христос царствует над всем по праву творения; и царствует над верными и добровольно Ему повинующимися по праву усвоения» (иначе – по праву Искупителя).

²⁰⁴ - См. приведенное объяснение означенных стихов в «Толков. Евангелия». кн. 1 стр. 470–473.

²⁰⁵ - Сей текст приведен и в Катехизисе, в ответе на вопрос: «Как говорит Священное Писание о будущем суде Христовом»?

²⁰⁶ - См. Толк. Евангел., кн. 1, стр. 493.

²⁰⁷ - Этот текст и в Катехизисе приведен в ответ на вопрос: «Что говорит Священное Писание о бесконечном царстве Христовом»?

²⁰⁸ - Толк. Евангел., кн. 2, стр. 236.

²⁰⁹ - В послании Ап. Иуды есть место, из которого видно, что на этом всеобщем суде будет окончательно решена и судьба злых духов. Вот что говорит Апостол: и ангелов, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище, соблюдает в вечных узах, под мраком, на суд великого дня (Иуд. 1:6).

²¹⁰ - При объяснении третьей части Катехизиса у нас будет подробная речь О совести.

²¹¹ - Твор. Св. Отц., в русск. переводе, Т . XXV, стр. 267–268.

²¹² - Известное нам пророчество у Даниила о семидесяти седминах, с точностью определявшее время первого пришествия Христа на землю, не может служить возражению против указанного нами общего характера пророчеств, потому что и седмины Данииловы были поняты человечеством лишь после исполнения их; а евреи, как известно, и доселе не уразумевают их. Нет сомнения, что и новозаветный Апокалипсис в свое время будет ясен, хотя теперь многие его указания для нас таинственны.

²¹³ - Признаки, указываемые Спасителем в 24-й главе Евангелия от Матфея, относятся прежде всего к разрушению Иерусалима и храма, когда действительно было и много соблазна, и предательства, и вообще оскудения любви, когда и Евангелие уже было возведено всей вселенной (Рим. 10:18; Кол. 1:23), и когда, наконец, не мало появлялось и лжехристов с ложными пророками (например, Досифей, самарянин, называвший себя Христом; Симон волхв, самарянин же, называвший себя Сыном Божиим; Февда (Деян. 5:36), который убедил множество иудеев идти за ним на берега Иордана, обещая там разделить воды, подобно Илии и Елисею; какой-то египтянин (Деян. 21:38), который произвел возмущение и обольстил четыре тысячи человек и другие). Но в пророческом созерцании Спасителя события, имевшие постигнуть Иерусалим и храм, представляют прообраз и события, которые откроются при конце мира. Отсюда Господь, на вопрос учеников: когда это будет, т.е. когда будет разрушен Иерусалим и какой признак Твоего пришествия и кончины века? – отвечает не вполне отдельно, но соединяя то, что относится к разрушению Иерусалима, с тем, что относится ко второму Его пришествию, так что одно и то же может быть приложено и к предыдущим, и к последующим событиям. Пример подобного слияния двух разных событий в одно представляет пророчество Исайи, который вместе говорит об избавлении евреев из плена вавилонского и избавлении всего человечества Мессией из плена царства тьмы и изображает то и другое одинаковыми

чертами, потому что первое служило прообразом второго (Ис. 40–66).

²¹⁴ - Вследствие этого совопросничества со стороны людей века сего и мы позволяем себе остановить наше внимание на означенной печальной истине: но для человека, вполне верующего Евангелию, она, конечно, не требует никаких особенных рассуждений.

²¹⁵ - Поучительно говорят на вышеприведенное нами слова Апостола: тайна беззакония уже в действии (2Фес. 2:7), свидетельствующие о постепенном упадке в среде самого христианства истинной веры и нравственности, – один из епископов нашей русской Церкви (покойный Гурий, епископ Таврический, См. «Церков. Вестник», 1875 г., № 16, стр. 7–8). «Тайна беззакония, – объясняет он, – это ряд преступных, незаконных действий, которые сатана по попущению Божию будет предпринимать для уничтожения спасительной веры в людях, ряд довольно длинный, который завершится явлением антихриста, человека беззаконнейшего, отъявленного богохульника. Ряд этих мер начался гонением на христиан от иудеев, от Ирода, а затем и от Римских императоров и тяготел над христианским обществом в течение трех веков. Мечем, огнем и разными пытками много убито христиан за верность учению Христову. Но так как ужас физических страданий не сокрушил твердости веры христианского общества, то диавол переменял тактику. Ввел раздоры и разномыслие в христианское общество, чрез любопрение и умничанье людское произвел ереси, мечтая чрез них помрачить чистоту Христова учения и спасительную веру превратить в суеверие и ложь. Господь не попустил этому сбыться. Предстоятели церквей – епископы, при помощи Духа Святого, данного нам, да будет с нами во век, и да наставляет нас на всякую истину (Ин. 14:16–26), на Соборах отличили Апостольское предание от умствований человеческих; таким образом, правая вера осталась и пребывает неприкосновенной в своей изначальной чистоте. Однако же эта мера – разумею разномыслие и ереси – причинила Христовой Церкви больше зла, нежели прежняя. Даже знаменитая в древности Римская Церковь, увлекшись

любопрением, отпала от Апостольского исповедания, пошла путем самоизмышленным, а затем и сама распалась на бесчисленные секты. Разномыслие, суеверие и ереси до сих пор производят в Церкви большие опустошения. Между тем, как бы в подкрепление этой злой сатанинской мере, в наши дни выступает и другая, злейшая. Ныне люди, выдающие себя за умнейших, злоупотребляют светом науки, стремятся подорвать самое основание веры... Невольно припоминается 11-й стих изъясняемой теперь главы: поелику они не приняли с любовью истины, которою спаслись бы, то за сие пошлет на них Бог действие обольщения, так что они будут верить лжи! Последняя ли эта мера тайны беззакония или долготерпение Божие допустит еще более злую и более тяжкую для Церкви Христовой – сказать нельзя. Несомненно только то, что мы ближе к последним дням мира, нежели те, которые первые читали это апостольское послание. Вспомните в дух мыслей и направление желаний общества и прочтите третью главу второго послания к Тимофею. Вы убедитесь, что наши дни очень похожи на последние».

²¹⁶ - ὁ ἀνδρῶπιος τῆς ἀμαρτίας, ὁ υἱὸς ἀπωλίας, ὁ ἀντιχρῑμενος καὶ ὑπτραϊρόμενος, ὁ ἀνομος (2Фес. 2:3, 4, 8).

²¹⁷ - По-видимому, после таких ясных указаний, по крайней мере о лице и действиях антихриста, который будет непосредственно предшествовать Христу, трудно не узнать приближения дня Господня, и потому свидетельства слова Божия о неизвестности сего дня как будто противоречит в нем же представляемым указаниям на сей день. Но здесь следует припомнить слова Апостола, который пишет, что когда (люди) будут говорить: мир и безопасность; тогда внезапно постигнет их пагуба (1Фес. 5:3), т.е. что в день явления Христа люди слишком будут обольщены призраками успехов человеческого знания и искусства, и ослепленные этими призраками, они и заглушат в себе всякое предчувствие близости дня Господня, несмотря на очевидность этой близости; а таким образом кажущееся разноречие свидетельств слова Божия о наступлении дня суда Господня объясняется или, лучше,

указывает на характеристические черты нравственного состояния людей в последние времена.

²¹⁸ - Позволяя в своих «Уроках по Катехизису» полемический разбор инославных учений, мы имеем в виду то, что объясняемый нами Пространный Катехизис издается, как значится на его заглавном листе, не для преподавания только в училищах, где более или менее подробный разбор означенных учений может оказаться излишним, но и для употребления всех православных христиан, религиозные потребности и нужды которых весьма разнообразны и разносторонни; а кроме сего, в некоторых и из училищ, каковы все гимназии, делать указания на неправильности западных учений и разбирать их, по нашему мнению, весьма не лишне, по крайней мере в настоящее время, когда неправильности эти с их горькими последствиями находят себе место даже в умах и сердцах самого раннего юношества.

²¹⁹ - Блаж. Феодорит учит: «Словами: Иже от Отца исходит, Спаситель засвидетельствовал, что Отец есть источник Святого Духа, и не сказал: изойдет или произойдет, но: исходит, дабы показать, что естество Их одно и то же, что существо Их несекомо и нераздельно, и что Лица соединены между собою. Ибо, что происходит, то не может отделяться от того, из чего оно происходит». См. Хр. Чт. 1844 г., IV, стр. 190.

²²⁰ - См. Истор. Христиан. Церкви, Смирнова, выпуск 2-й, стр. 216.

²²¹ - На досках была сделана надпись: haec Leo pasui amore et cautelaorthodoxae religionis, т.е., «я, Лев, поставил это по любви к православной вере и для охранения её». Свидетельство о достоверности сего события см. в Догм. Бог. Преосв. Макария, Т. I, стр. 259, прим. 709.

²²² - Заимствуем сии доводы, а равно и разбор их из Догматического Богословия Преосв. Макария. См. Т. 1, стр. 271–280.

²²³ - Мы выше уже видели, к каким несообразностям ведет толкование западных богословов об исхождении Святого Духа и от Сына, выводимое от того, что Отец и Сын едино по существу. Такая же несообразность вытекает, когда поборники Filioque,

принимая без всякого ограничения слова Спасителя: все, что имеет Отец, есть Мое, – говорят: «но Отец имеет то свойство, чтобы изводить Святого Духа, следовательно, – и Сын». Ибо точно так же можно умозаключать: «Отец имеет и то свойство, чтобы быть нерожденным, следовательно, и Сын. Отец имеет и то свойство, чтобы рождать Сына, следовательно, и Сын... С другой стороны, так как Сам Сын сказал Отцу: все Мое – Твое (Ин. 17:10), а Сын имеет свойство рождаться от Отца, то надобно отсюда заключить, что то же свойство имеет и Отец?!»

...

²²⁴ - Продолжая в духе католических богословов ряд заключений на основании слов: все, что имеет Отец, есть Мое, с полной логичностью можно придти к следующему выводу из тождественного с этими словами учения Спасителя, а именно: «Сын сказал Отцу: все Мое – Твое: но Сыну принадлежит воплощение; следовательно, то же свойство принадлежит и Отцу?!... Сын пострадал, умер, воскрес и вознесся на небо; следовательно, – страдал, умер, воскрес и вознесся на небо и Отец?!...».

²²⁵ - См. Догм. Богосл. преосвящ. Макария, Т. I, стр. 347–348.

²²⁶ - О Св. Духе гл. 17 в творении Св. Отц. VII, стр. 137. То же говорят – Исидор Пелусиот, Кирилл и Алек. Феодорит. См. Христ. Чт . 1844, IV, стр. 193. 1847, III, 40.

²²⁷ - См. Введ, в правосл. Богосл . Архиеписк. Макарий, стр. 460–461. Вера иудеев в богодухновенность книг Ветхого Завета видна и из многих мест Евангелия, например, во всех тех случаях, когда книжники и фарисеи злобствуют на Иисуса Христа за кажущееся им со стороны Его нарушение писанного закона; а равно и из всех тех мест книги Деяний и посланий Апостольских, в которых упоминается об указании апостолами иудеям на места из книг Ветхого Завета; все эти указания делались единственно с целью подействовать на убеждение иудеев, а убеждать их этим можно было, как само собою понятно, только в виду того, что они смотрели на свои книги, как на богодухновенные.

²²⁸ - Это евангельское место с особенной силой говорит против всех тех мыслителей, которые, если не уничтожают достоинства ветхозаветных книг вообще, как слова Божия, как содержащих в себе основную идею божественного характера, то никак не хотят признать этого достоинства в частностях (хотя, припомним, см. Ур. 12, частных в слове Божиим искать не приходится, – Божие все существенно, все важно, – отчего и происходит, что то самое, что в глазах одного критика, разграничивающего Писание на общее и частное, основное и неосновное, существенное и несущественное, кажется частным, у другого, наоборот, является самым существенным и важным): Спаситель свидетельствует, что в книгах Ветхого Завета самая малейшая буква еврейского алфавита, каковы йота (י) или черта (ֿ) не пропадут никогда; а это показывает, что книги Ветхого Завета всецело принадлежат уму божественному.

²²⁹ - Перевод: «Более и более светлеет до полного дня».

²³⁰ - Слова и речи Митроп. Филарета, Ч. 1, стр. 164–165.

²³¹ - Там же, стр. 166.

²³² - Этот пример, хотя и недостойный сам в себе, может служить объяснением того великого дела, исполнителями которого были все пророки, – разумею учение Духа Божия чрез пророков: пророки в этом случае были именно только орудиями Духа Божия; все слова, которые они говорили, невольно и непонятно для них самих, как бы вне их собственного сознания, выходили из их уст.

²³³ - См. греческо – русский словарь Синайского.

²³⁴ - Даваемое Катехизисом объяснение на вопрос: что значит веровать в Церковь? – с первого раза является как бы не отвечающим своему предмету. «Веровать... значит чтить и повиноваться...» как будто неправильно или по меньшей мере непонятно. Почему некоторые из преподавателей Катехизиса изменяют катехизический ответ таким образом: «Веровать в Церковь значит иметь уверенность, что в ней пребывает, спасительно действует...» и далее (доканчивая словами Катехизиса). Но кажущаяся неправильность или неясность даваемого Катехизисом ответа суть именно только кажущаяся.

Катехизис и здесь, как и везде, отличается неподражаемой точностью выражения. В понятие Церкви, как увидим ниже, входят два элемента, видимый и невидимый, из которых первый не может быть предметом веры, поскольку вера есть «уверенность в невидимом» (см. следующий вопрос – ответ Катехизиса, а между тем Символ говорит о Вере в Церковь, не разграничивая своим текстом её видимой и невидимой сторон. Чтобы и в ответе (на такой, пока общий, не разграничиваемый вопрос) сохранилась целостность понятия о Церкви, Катехизис и начинает свое объяснение таким учением, которое определяет отношение верующего к Церкви, как именно к Церкви, с её видимой и невидимой сторонами, именно говорит, что веровать в Церковь «значит благоговейно чтить истинную Церковь Христову и повиноваться её учению и заповедям», – как и в ответе на вопрос о вере в Бога мы видим добавку: «веровать в Бога значит... и всем сердцем принимать откровенное Слово Его о спасении рода человеческого (см. урок 13); а затем оттеняет, что собственно составляет предмет веры в рассуждении Церкви (разумеется земной), и что обязывает иметь к ней указанное отношение, – продолжая: «нет уверенности, что в ней пребывает...» и т. д. до конца ответа. Если же на вопрос: что значит веровать в Церковь? – отвечать так, как рекомендуют исправители катехизического ответа, прямо со слов о благодати, пребывающей в Церкви, – в таком случае ответ действительно будет не на вопрос: благодать, пребывающая и действующая в Церкви, не есть самая Церковь. А помимо сего, кроме видимых членов Церкви, есть еще члены невидимые, принадлежащие к Церкви небесной; так что слова Символа: верую в Церковь требуют еще большего внимания со стороны ответа на них к сохранению их буквальной точности.

²³⁵ - Учение католиков о главенстве папы мы разберем в следующем уроке.

²³⁶ - Желаящим непосредственно ознакомиться с учением как католиков, так и протестантов о Церкви, равно как и о всех других предметах веры, согласных и несогласных с нашим православным верованием, рекомендуем следующие, бывшие у нас под руками, книги: «Katholische Dogmatik», von Dr. I. Kuhn.

Bd. I 1862 u. II 1857; «Lehrbuch der Dogmengeschicht», von Dr. K. R. Hagenbach, Prof. der Theol. in Basel. Dritte verbesserte Auflage Leipzig. 1853; «Institutiones Theologiae», auct. Fr. Leop. Brun Liebermann. Edlelodecima. 1870; «Praelectiones theologicae», Perrone. Paris. 1842; «Christkathollsche Dogmatik», von Dr. Ant. Berlage. I Bd. 1839, II Bd. 1846, III Bd. 1848, IV Bd. 1853, V Bd. 1856; «Dogmatik», von Gousset. Erzbischofe von Rheims, übers. u. iiborn. herausg. von Dr. Fr. Bittner. Regensburg 1855; «Lehrbuch der Dogmengeschichte», von Dr. H. Klee. Mainz. 1837, (I Bd.), 1838 (II Bd.) «Dogmengeschichte», von Dr. I. Schwane. Munster. 1869; «Die Lutherische Dogmatik», von Dr. K. Fr. Aug. Kahnis. Leipzig. 1861 (I Bd.), 1864 (II Bd.), 1868 (III Bd.); «Kompendium das Dogmatik», von Dr. Ebr. Ern. Lulhardt. Zweite verbess. Aufl. Leipzig. 1865; «Dogmengeschichto der Katholischen Kirche», von I. Zobl. 1865. – Из символических книг католиков и протестантов наиболее важные следующие: а) католиков: «Confessio fidei tridentinae»; «Confutatio confessionis augustinae»; «Римский Катехизис» (особенно иезуита Петра Канизия и Белярмина) и все папские «буллы»; б) протестантов: «Confessio Augustina»; «Formula concordiae»; «Solida declaration»; «Исповедание» Лютера и большой и малый его «Катехизисы».

²³⁷ - Чин присоедин. иноверц. стр. 73.

²³⁸ - Покойный Филарет, Архиепископ Черниговский. Догмат. Богосл. Ч. 2, стр. 356.

²³⁹ - См. Толков. Еванг. Архимандр. Михаила, кн. 1, стр. 567–568.

²⁴⁰ - Что действительно у Апостола в данном месте под Христом разумеется Церковь, – это ясно видно из всей 12-й главы, в которой находится прочитанный нами стих. Так, непосредственно за словами: «как тело одно... так и Христос» – Апостол продолжает: «ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные; и все напоены одним Духом» (1Кор. 12:13–31).

²⁴¹ - Надобно заметить, что учение о папстве издавна было яблоком раздора в среде самой римской церкви, каковое разногласие само собою показывает, что это учение не

состоятельно. Даже в самые блистательные для папства времена, каково, например, было время Иннокентия III (в XIII в.), Римская церковь не имела никакого определения относительно главенства папы. И в постановлениях Тридентинского собора (XX-го вселенского, в 1545–1564 г.), хотя папе приписывается верховная власть в церкви, говорится, что он наместник Христа, утверждается за ним право раздавать индульгенции, поставлять епископов, приобщаться под обоими видами; но обо всем этом говорится как бы случайно и не выясняется точный и положительный смысл. Только в Римских катехизисах (особенно у изданных иезуитом Петром Канизием в 1566 г. и Белярмином в 1603 г.) учение о главенстве папы определяется точнее: «невидимый глава – Христос, видимый – папа; все отцы церкви были такого мнения, что сия видимая глава необходима для поддержания церковного единства». Но и это учение имеет различные смыслы. При точнейшем определении главенства папы, католики разделяются на две партии: папальиую (иначе –ультрамонтанскую или куриальную) и епископальную (галликаны, фебронионисты). По первой: «папа – *episcopus ecclesiae universalis*», т.е. единственный вселенский епископ, а потому у него «*plenitudo potestatis pontificiae*» и «*jura episcopalia*». Отсюда – все прочие епископы – викарии, «*delegati sedis apostolicae*». При этом все свойства и принадлежности церкви переносятся на папу: он непогрешим, хотя этот догмат и недавно только получил свою санкцию, – и он выше Соборов. По второй: «правда, папа – глава и средоточие церкви, но ему принадлежит лишь первенство чести (*suprematus ordinis*). Это первенство не в том, что папа – «*primus inter pares*», но в попечительстве над вселенской церковью, – «*cura ecclesiae universalis*». Отсюда – епископы не викарии только, но власть их от Бога (*de jure divino*); папа не один управляет церковью и непогрешим; управляет совместно с Собором, который выше папы; если папа отделяется, то авторитет на стороне Собора.

²⁴² - Особенно много постарались в пользу папства иезуиты, орден которых основан в 1534 г. в Париже испанцем

Игнатием Лойолой и утвержден в 1540 году папой Павлом Ш под именем «Общество Иисуса Христа».

²⁴³ - Смолр. Толк. Евангелие кн. 1, стр. 314.

²⁴⁴ - Там же, стр. 316.

²⁴⁵ - «Σύ ἐξ Πέτρος καί ἐπὶ ταυτῇ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν»

²⁴⁶ - Смолр. Толк. Еванг. кн. 1, стр. 316.

²⁴⁷ - Евангелие от Иоанна написано, как известно, на греческом языке; но словесная речь Спасителя Апостолу Петру могла быть на еврейском.

²⁴⁸ - Кроме этих общих соображений заслуживают внимания еще следующие частные: во-первых, Апостол Иаков, говоря: «посему я полагаю не затруднять обращающихся к Богу из язычников», выводит это «посему» из слов пророка Амоса, сказанных сим пророком относительно язычников (Деян. 15:15–17); следовательно решение опиралось на Писание Ветхого Завета, а не на голос Петра. Далее говорится: «тогда Апостолы и пресвитеры со всею Церковью рассудили», следовательно, решение последовало только с согласия всего общества, на основании общего сознания церковного, – только вся Церковь дает санкцию тому или другому определению, а не одно лицо, даже не одни Апостолы и пресвитеры. Точно также замечается: «единодушно рассудили» (Деян. 15:25); причем это единодушие составляет необходимое условие для присутствия Духа Святого (Деян. 15:28). Таким образом без всякой натяжки можно вывести такое заключение из истории Апостольского Собора: а) Апостол Петр не выдвигается из ряда других Апостолов, а, напротив, его имя не упоминается даже при самом открытии заседания; б) высшее значение дается местному епископу Иакову; в) на Соборе участвуют пресвитеры (клир); г) все дело завершается на основании общего церковного сознания; д) условие истинности собора, т.е. присутствия на нем Духа Святого, составляет единодушие всей Церкви,

²⁴⁹ - Особенно в настоящем случае следует обратить внимание на послание Апостола Павла к Колоссянам, где он подробно приветствует от имени разных лиц; так что имя

Апостола Петра, если бы сей находился в Риме, никаким бы образом не было опущено в числе приветствующих.

²⁵⁰ - Следует заметить, что разность в обрядах, совершенно допустимая в отдельных частях одной истинной Церкви, не может быть похваляема в отношении к каждому отдельному лицу, как отдельному члену известной частной Церкви. Было бы странно, если бы, например, в одной и той же частной Церкви, положим русской, один из её членов праздновал Пасху по Юлианскому календарю, другой – по Григорианскому, один во время молитвы обращался лицом на восток, другой, стоя рядом с первым, молился бы на запад, один за Богослужением пел, другой играл бы на органе и т. п.; частная Церковь должна быть едина и по обрядам: не хвалю вас, братие, слыша, что, когда вы собираетесь в церковь, между вами бывают разделения, – писал Св. Апостол Коринфской церкви (1Кор. 11:17–18); все должно быть благопристойно и чинно (1Кор. 14:40).

²⁵¹ - См. Урок 16-й, трактат об отношении ангелов к людям.

²⁵² - К Церкви небесной, как мы видели в одном из предшествовавших уроков (см. урок 36-й), принадлежат не только люди «скончавшиеся в истинной вере и святости», но и Ангелы Божии, «живущие на небеси» вы приступили... и тьмам Ангелов. Но Катехизис в данном случае имеет в виду только святых человеков: это без сомнения, во-первых потому, что об Ангелах и их отношении к людям, живущим на земле, была уже речь при объяснении 1-го члена Символа веры; а во-вторых потому, что в 9-м члене Символа под именем Церкви разумеется собственно «общество верующих человеков» («верую... в Апостольскую Церковь»), – та Церковь, которую Господь приобрел Себе кровью Своею (Деян. 20:28). Отсюда, при объяснении 9-го члена Символа уместна речь только о человеках, как живущих на земле, так и сущих на небе и не об Ангелах вместе, Что и выполняется нашим строго последовательным Катехизисом.

²⁵³ - Бесед. на Евангелие от Матфея. Кроме свидетельства в отеческих Словах, Беседах, Письмах о догмате призывания Святых говорят все древние литургии, например, литургия Иакова, брата Господня, и другие.

²⁵⁴ - И возвратися, – читаем мы в книге Исход, – Моисей ко Господу и рече: молюся ти, Господи: согрешиша люди сии грех велик и сотвориша себе боги златы. И ныне, аще убо оставиши им грех их, остави: аще же ни, изглади мя из книги Твоя, в нюже вписал еси (Исх. 32:31–32). Равным образом Ап. Павел в послании к Римлянам пишет: истину говорю во Христе, не лгу, как свидетельствует мне совесть моя в Духе Святом, что великая для меня печаль и непрестанное мучение сердцу моему: я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти (Рим. 9:1–3).

²⁵⁵ - Богосл. кн. 4, гл. XV, ст. 3, 3.

²⁵⁶ - Слова и речи Филарета М. М., ч. II, стр. 79.

²⁵⁷ - См. Догм. Богосл. Филар. Архиеписк. Черниг. ч. 2, стр. 379.

²⁵⁸ - О протестантах. Там же, стр. 380.

²⁵⁹ - См. об этом выше – урок 36-й.

²⁶⁰ - Смысл сих изречений см. в том же 36 уроке.

²⁶¹ - Нельзя не обратить внимания на выражение в вопросе Катехизиса: «чтобы верующий к ней принадлежал». Катехизис не говорит, что вообще не принадлежащие к Кафолической (земной) Церкви никогда не получают спасения; он, очевидно, не касается вопроса о том, могут ли спастись, например, язычники, умершие вне Церкви Христовой; он говорит только, что верующий, которому известно существование Кафолической Церкви, необходимо должен быть членом её, дабы обрести вечное спасение. Что касается судьбы язычников и вообще людей, не имевших возможности в течение земной их жизни узнать истинной веры в Бога и в свое назначение, то у Отцов Церкви мы находим указания на небезнадежность спасения и для них. Так, например, Св. Ириней Лионский говорил, что Иисус Христос, нисходя во ад, там открыл Себя Спасителем человечества и язычникам, из которых те, кто искренно искал Бога и жил добродетельно, должны были обратиться к Нему и, следовательно, спастись. Нисшествие Иисуса Христа во ад с этой же целью некоторые богословы допускают и пред страшным судом (См. Православ. Обзорение 1886 г., март, стр.

538, примечания). И в слове Божиим есть места, наводящие на мысль о возможности спасения и для умерших вне Церкви Христовой. В Евангелии от Марка мы читаем весьма знаменательные слова: кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет (Мк. 16:16): во второй половине этого изречения о крещении не упоминается. Такое построение речи не может не наводить на мысль, что вступление в Церковь для человека, не слышавшего здесь на земле о Христе, возможно и после смерти, именно в Церковь небесную, где хотя крещения нет, но вера в искупление не перестает быть и там, только бы не знавший этой веры здесь мог усвоить ее себе там. У Апостола Павла есть замечание: разве не знаете, что святые (т.е. верующие христиане) будут судить мир (1Кор. 6:2)? Это показывает, что на будущем суде люди, не имевшие здесь истинной веры и жившие вопреки истинному закону, получают возможность сравнить свое нравственное состояние с состоянием людей святых, и если кто способен будет оценить это последнее состояние и усвоить его себе, тот спасется; а если кто до того религиозно – нравственно не развит, что лучшее ему кажется даже худшим (подобно тому, как, например, люди неразвитые музыкально предпочитают пение крикливое и безобразное пению стройному и спокойному), тот не спасется (см. урок 32). Нет лицеприятия у Бога, учит Св. Апостол Павел (Рим. 2:11), сравни Деян. 10:34–35; Лк. 23:34.

²⁶² - Насади Бог рай в Едеме на востоках, и введе тамо человека, его же созда: и преступившего заповедь – изгна его, и всели прямо рая сладости, т.е. на западе (Быт. 2:8; 3:23–24).

²⁶³ - См урок 12-й.

²⁶⁴ - Самое величайшее из Таинств, Таинство Причащения, и оно совершается при деятельном участии со стороны верующих. Священнодействующий возглашает: «Благодарим Господа»; клир от лица всех предстоящих отвечает «Достойно и праведно есть поклоняться...». Первый возглашает: «Победную песнь поюще, вопиюще, взывающе и глаголющее»; на клиросе воспевают самую эту песнь: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф...». Священнодействующий воспоминает заповедь

Спасителя: «Примите, ядите...» и «Пейте от нея вси...», на клиросе поют подтвердительное «аминь». Наконец, пред самым пресуществлением Святых Даров Священнодействующий произносит: «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся»; на клиросе доканчивают молитву: «Тебе поем, Тебе благословим, Тебе благодарим, Господи...» и далее. Такое чинопоследование совершения Таинства Причащения, где некоторые возгласы состоят из придаточных предложений, составляя с одной стороны продолжение слов молитвы, произносимой священнодействующим тайно, а с другой – получая свое завершение в песнопении на клиросе, – именно указывает на то, что и это величайшее Таинство может быть совершено только при деятельном участии со стороны всех верующих, а не одной иерархией. А отсюда заметим сколь непростительный грех позволяют себе все те, которые преспокойно удаляются от общественного церковного Богослужения, считая это дело исключительной обязанностью одного духовенства. Все члены Церкви одинаково призываются участвовать в служении Богу и своему спасению. Не похвалил бы никто того священника, который из-за лени нанимал бы служить обедню за себя другого: так же предосудительно и каждому верующему слагать долг хождения в церковь с себя на других, причем считать себя свободным и от несения какой-либо пени за исполнение его долга другими.

²⁶⁵ - Лютер правда, когда увидел в лице Цвингли к чему ведет проповедуемая им свобода в деле веры от авторитета Церкви, писал впоследствии: «если мир еще должен стоять, то я объявляю, что при разнообразных объяснениях, какие дают у нас Священному Писанию, не остается более другого средства поддержать единство веры, как принять определения Соборов и прибегнуть под их покровительство» (см. в Догм. Архиеписк. Филарета Ч. II, стр. 428, примеч. 136). Но высказанное им в самом начале против церковного авторитета пустило столь глубокие корни в его последователях, что выдернуть их он уже был не в силах.

²⁶⁶ - Только во вверенных им церквях. См. об отношении епископской власти к Апостольской в уроке 37-м, в разборе

римско-католического учения и главенства папы.

²⁶⁷ - Книга, содержащая в себе правила Святых Апостолов, Святых Вселенских и Поместных Соборов и Святых Отцов, называется Кормчею книгой, это потому, что она в жизни каждого человека должна служить руководителем, подобно как кормчий на корабле руководит или, что то же, управляет последним.

²⁶⁸ - См. ответ на вопросы: «что значит исповедовать веру?» и «для чего нужно исповедание веры?» в учении о 1-м члене Символа веры.

²⁶⁹ - О невозможности для человека сделаться истинно добрым без сверхъестественного содействия Божия, одними собственными своими силами, мы говорили еще в наших уроках на «Введение в Катехизис» (см. Урок 3-й): но там мы говорили в общих чертах, для выяснения лишь вопроса о необходимости для нас Откровения и не имели повода рассуждать об отношении Божественной помощи к деятельности самого человека.

²⁷⁰ - Бесед. 18 на кн. Бытия.

²⁷¹ - И которое (чудо) справедливо поставляется на вид нашей богословской наукой. См. Православно-христианское учение о нравственности, Прот. И. Л. Янышева, изд. 1887 г., стр. 302.

²⁷² - См. Послание Патриарх. Вост. Кафол. Церкви, о Правосл. вере, чл. 3. Такое же подразделение спасающей благодати на всеобщую и особенную можно усматривать и из учения объясняемого нами Катехизиса, именно из его ответа на вопрос: «как должно разуметь предопределение Божие в отношении к человекам вообще и к каждому порознь?» (О первом члене Символа веры; в наших уроках – урок 18).

²⁷³ - Предлагаемым прекрасным раскрытием имеющегося у Апостола Павла объяснения нравственного значения закона Моисеева мы признательно обязаны академическим лекциям по Нравственному Богословию прот. И. Л. Янышева, слушанным нами в свое время (1872–1873 гг.). Теперь эти лекции отпечатаны. См. выше примеч.

²⁷⁴ - См. свидетельства об этом в Догмат. Богосл. Преосвящен. Филарета Черниг., ч. 2, стр. 50–58.

²⁷⁵ - По видимому этому положению противоречат слова Апостола Петра, который говорил пред язычником Корнилием, что во всяком народа боящийся Бога и поступающий по правде приятен Ему (Деян. 10:35), т.е. как будто и без веры во Христа можно быть приятным Богу. Но слова эти выражают только то, что Бог не делает никакого различия между иудеями и язычниками относительно их спасения во Христе, лишь бы они имели доброе внутреннее настроение в отношении к вести именно об этом спасении, как и высказал Апостол Петр: истинно познаю, что Бог нелицеприятен (Деян. 10:34). Святой Дух видимо сошел на Корнилия и всех слушавших в доме его Апостола Петра только вместе со словом Апостола о Распятом и Воскресшем, а не помимо Его: когда Петр продолжал свою речь, – говорит книга Деяний Апостольских, – Дух Святой сошел на всех слушавших слово (Деян. 10:44). Следовательно, действительное единение с Богом, действительное принятие даров Духа Святого для Корнилия и бывших с ним сделалось возможным лишь чрез евангельское слово, а дотоле они были только сосудом предуготовляемым, но еще неугодным Богу.

²⁷⁶ - См. Православно-христианское учение о нравственности, Прот. И. Л. Янышева, § 61.

²⁷⁷ - Творен. Свят. Отц. IV, стр. 255.

²⁷⁸ - Разбор сей, кроме того, имеет прямое значение по отношению к учению о Таинствах, потому что все неправильности касательно сего учения, которые существуют у католиков и протестантов и с которыми мы намерены ознакомиться, произошли именно от неправильных пониманий вообще вопроса об отношении благодати к свободе человека.

²⁷⁹ - Пелагий был британский монах; деятельность его относится к началу V столетия; он отличался строгим аскетизмом и потому, когда ему пришлось несколько времени пожить в Риме, где еще с IV века между христианами стала заметна испорченность нравов, то он чрезвычайно был поражен этой испорченностью нравов, тем более, что римляне

христиане, позволяя себе всякого рода безобразия, ссылались, в свое оправдание, на немощь человеческую и на то, что Бог милостив и что спасение человека есть дело благодати. Под влиянием таких впечатлений Пелагий с жаром стал доказывать, что человек сам и только сам должен и может соделать свое спасение. Сильное увлечение такой идеей привело его в конце концов к страшной крайности, от которой он, несмотря на все убеждения Церкви, не хотел отказаться и потому достойно заслужит имя еретика.

²⁸⁰ - Он есть один из знаменитейших отцов и учителей Церкви Божией (по признанию V Вселенского Собора), родился 13 ноября 354 г., в Тагасте, небольшом городе Нумидии. Отец его, по имени Патриций, занимал одну из почетных должностей в гражданской службе; мать, Моника, прославилась, как самая благочестивая христианка. Она своими молитвами и слезами обратила в христианство супруга своего, который был сначала язычником, но еще более старалась посеять семена веры и благочестия в своем сыне. Между тем сын на первых порах не оправдывал её благих желаний и надежд. С ранней юности в душе Августина раскрылись сильные страсти. А поступив 17-ти лет в высшее Карфагенское училище, он погрузился в самые нечистые удовольствия. Чтение сочинений Цицерона несколько раскрыло ему глаза; он увидел себя в грязи; но это послужило только к тому, что он впал в ересь Манихейскую, будучи обольщен внешней строгостью её правил. Скоро заблуждение Манихеев было понято им и он был близок потерять доверие ко всякой вообще истине. К счастью внимание его остановилось на Платоновой философии. Чистые, высокие идеалы мужества и добродетели, начертанные Платоном, пленили Августина. Но сколько он ни старался победить свои беспорядочные пожелания, они не переставали обуревать его душу; Платонова философия, предписывая правила добродетели, не давала и не могла дать силы к выполнению их. Августин снова был готов придти в отчаяние. Наконец, когда ему пришлось быть учителем словесности в Медиолане, он начал посещать церковь христианскую. Здесь он выслушал несколько проповедей Святого Амвросия, епископа Медиоланского и так был тронут

ими, что решился обратиться к вере своей матери, т.е. принять Святое Крещение, которого он всё еще не принимал. Сам Св. Амвросий крестил его (в 387 г.) и с сего времени Августин почувствовал себя совершенно новым человеком. Поэтому-то, когда появилась ересь Пелагия, Августин не мог равнодушно даже помыслить о ней, испытавши на себе самом всю силу благодати. Блаженный Августин был избран впоследствии епископом города Иппона (в Африке). Умер в 430 г., 76-ти лет от рождения.

²⁸¹ - Пелагий, не допуская первородного греха, очевидно наклонность человеческой природы ко греху производил от воли Самого Творца; а коль скоро грех от воли Самого Творца, то зачем страдания Сына Его? С другой стороны, если человек сам может достигнуть истинного добра, то какая, опять, была цель пришествия в мир Сына Божия? Сказать: для того, чтобы дать людям пример самоотвержения? Но для этого человеку неповрежденному достаточно было бы и простого напоминания, например, чрез Пророков.

²⁸² - Представителями полупелагианского направления признаются Марсельские ученые, с преподобным Иоанном Кассианом во главе, учеником Св. Иоанна Златоуста, называющиеся Марсельскими от города Марселя, в Южной Галлии, в котором они имели свое местопребывание. На ряду с полупелагианством не переставал существовать и чистый пелагионизм, к которому примкнули потом Социниане, а в наше время к нему принадлежат рационалисты. Равно и учение Августина не прошло бесследно: его восприняли Готшалк (X в.) и Кальвинисты.

²⁸³ - См. Прав. 111, 112 и 113 Карфаг. Соб. и 1-е III Всел. Собора – в «Курсе Церковного Законоведения», Архимандрита Иоанна, Выпуск 2, стр. 231, 232, 244.

²⁸⁴ - См. урок 40-й.

²⁸⁵ - Мартин Лютер был сын народа и по происхождению и по действиям. Он родился от рудокопа Иоанна и Маргариты, в Саксонском городе Эйслебен, в 1483 г. и, можно сказать, всю жизнь свою посвящал на служение и интересам забитого и

неразвитого в его время народа. Вырос Лютер посреди нужды и лишений и много претерпел от сурового обращения с ним отца его, хотя с другой стороны, постоянно видел небесные ласки от своей матери – пиэтистки В школе, в которой воспитывался Лютер, он также испытывал двоякое влияние на себя: с одной стороны – влияние загнанности и рабского послушания, ибо во всех школах того грубого времени беспощадно били и секли учеников и эти последние часто даже не знали, за что их бьют и секут и не смели о том спрашивать; а с другой стороны – влияние некоторой свободы в действиях и при том в действиях весьма серьезного характера, поскольку школа, в которой обучался Лютер (Голлардов), была мистического направления и явно выражала недовольство к латинской церкви. Впоследствии Лютер поступил в Эрфуртский университет и, по желанию отца, начал изучать права, чтобы сделаться юристом. Но внезапная смерть его друга, Алексия, убитого разбойниками, и страшная гроза, застигшая его однажды в горах (по некоторым биографиям Лютера значится, что друг его был убит этой грозой), переменили его мысли; он впал в ипохондрию, вообще перенес сильное нравственное потрясение и наконец решился, бросив все, чем доселе занимался, поступить в монастырь, хотя отец его сильно вооружался против такой его решимости и глубоко был огорчён, когда увидел сына монахом. Мартин Лютер поступил в монастырь Августинского ордена и здесь с жаром занялся толкованием Священного Писания, чтением сочинений Августина, повлиявших на всю систему его собственного учения, и проповедничеством. В 1510 г. Лютеру по делам ордена пришлось быть в Риме и здесь он до глубины души был поражен падением церкви в лице самого её представителя, папы Льва X, который утопал в роскоши и страстях, а равно и в лице всего Римского духовенства, не имевшего никакого уважения к молитве и ко всему святому. «Едва, рассказывал он, я отслужу одну обедню, как у них кончено уже более десяти». По возвращении из Рима, Лютер, по рекомендации начальника своего ордена, был сделан профессором богословия в Виртембергском университете и здесь, кроме лекций, он говорил еще народные поучения. Как в

лекциях, так и в поучениях Лютер является еще консервативным ревнителем папства. Решительный шаг к отступлению от папства был подан Лютеру появлением в окрестностях Виртемберга доминиканского монаха Тецеля, который прибыл сюда по повелению папы Льва X и по назначению Майнцского архиепископа для продажи индульгенций. Продажа сия производилась с удивительным бесстыдством и Лютер был возмущен ею до крайней степени. Так как индульгенции продавались как средства для избавления грешника от наказания за грех, другими словами: как средства оправдания человека, то этот пункт и составил исходную точку для Лютера в его отпадении от церкви Римской и в системе его собственного вероучения. Сначала Лютер пытался действовать против продажи индульгенций своими проповедями; но проповеди не помогали и он решился на очень смелый шаг. Он прибил (в 1517 г.) к церковным дверям 95 тезисов, т.е. положения, в которых доказывал вред, происходящий от продажи индульгенций и их недействительность для отпущения грехов. Разрыв с Римом, таким образом, начался. Впрочем в тезисах своих Лютер еще не восставал открыто против самого папства и относительно индульгенций он нападал лишь на способ, который употреблялся при раздаче их; он утверждал, что индульгенции тогда только действительны, когда сопровождаются внутренним исправлением. Но против тезисов Лютера стали возражать ученые доминиканцы (монахи) и тем только ускорили окончательное отпадение его от Римской церкви. Лютер отвечал доминиканцам; благодаря книгопечатанию ответы его читались всюду и производили сильное волнение. Мало-помалу Лютер стал смотреть на свое дело, как на дело Божие. К нему присоединилось много влиятельных лиц. Когда в 1520 г. была издана папская булла, которая анафемствовала тезисы Лютера и была разослана по всем католическим городам, в которых экземпляры её прибывались к стенам, столбам, то Лютер один из этих экземпляров, именно присланный в Виртемберг, вынес за город в сопровождении профессоров и студентов университета и здесь торжественно сжег папскую буллу на костре, со словами:

«если ты не признаешь святого, то да пожрет тебя вечный огонь!» Таким образом он торжественно отделился от католической церкви и с этого времени резче и резче начал восставать против Римской церкви и порицать ее. Светские и духовные князья, строго державшиеся католицизма (Баварский, Австрийский, Майнцский и другие), старались помешать успехам реформации; на имперском сейме в городе Шпейер (1529 г.) они постановили просить императора (Карла V), чтобы он созвал вселенский собор для уничтожения раскола и запретил лютеранам распространять их учение. Северные же князья и некоторые имперские города протестовали на том же сейме против этого решения; отсюда приверженцы реформации получили общее название протестантов. На сейме в Нюрнберге (1532 г.) за протестантами признано право свободы вероисповедания, но с запрещением распространять его. На сейме в городе Аугсбурге (1555 г.) протестанты вновь получили свободу вероисповедания. Лютер умер в родном своем городе Эйслебен (1546 г.), оставив своим последователям около 400 сочинений. Последним сочинением Лютера было: «О папстве, учрежденном в Риме дьяволом». Лютер умер с словами: «мне свет надоел и я свету; я хочу успокоения и кончины».

²⁸⁶ - Учение Римской церкви об индульгенциях у нас будет разобрано в свое время.

²⁸⁷ - Кальвин был сначала французским проповедником. За свои проповеди либерального направления он был изгнан католиками из Франции и поселился в Женеве (в Швейцарии). Женевской республике весьма по духу пришлись его проповеди и Кальвин пользовался нравственным и политическим влиянием на женеvцев до самой своей смерти (1564 г.). Сущность учения Кальвина сходна с учением Лютера, исключая учение о предопределении.

²⁸⁸ - Догмат. Богосл. т. II, стр. 313.

²⁸⁹ - По выражению Лютера, Бог спасающий «прикрывает грешника мантией праведности».

²⁹⁰ - См. Догмат. Богосл. Филарета, архиеписк. Черниг. Ч. 2, стр. 199.

²⁹¹ - Об этой живой и деятельной вере у нас будет речь еще впереди, при объяснении третьей части Катехизиса.